I 8020

Revista de filozofie

DIN SUMAR:

FILOZOFIA ŞI VIAŢA SOCIALĂ (DEZBATERE)

- DEZVOLTAREA ETOSULUI MUNCITORESC ÎN ANII SOCIALISMULUI
  VASILE POPESCU
- DIMENSIUNILE CONTEMPORANE ALE VIEŢII COTIDIENE ŞI REEVALUAREA SOCIALISTĂ A SITUAŢIEI MORALE ELEMENTARE
  NICULAE BELLU
- LUCREŢIU PĂTRĂŞCANU, TEORETICIAN MARXIST
  RADU PANTAZI
  ION BULBOREA

CONSULTAŢII PENTRU ÎNVĂŢĂMÎNTUL POLITICO-IDEOLOGIC DE PARTID

1

IANUARIE – FEBRUARIE

TOMUL XXIII • 1976

1990

0 IIII 2005

97

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, Calea Victoriei, nr. 125, sector 1, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Cititorii din străinătate se pot abona prin ILEXIM — Serviciul Export-Import Presă, Calea Griviței, nr. 64—66, P.O.B. 2001, telex 011226 — București

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa : Bd. Ilie Pintilie, nr. 6, București, Telefon 50.61.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filozofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à ILEXIM — Département Export-Import Presse, Calea Griviței 64—66, P.O.B. 2001, telex 011226 Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

I 8020
BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU
ULU 2014

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXIII Nr. 1 1976

SUMAR

2022

DEZBATERE: *FILOZOFIA ȘI VIAȚA SOCIALĂ*

Participă: NICOLAE GOGONEAȚĂ (p. 5); ION TUDOSESCU (p. 7); ION FLOREA (p. 11); ALEXANDRU BOBOC (p. 13); LUDWIG GRÜNBERG (p. 17); N. TERTULIAN (p. 21); CORNEL POPA (p. 23); GH. CAZAN (p. 26); GH. VLĂDUȚESCU (p. 28); FLORICA NEAGOE (p. 29); NICULAE BELLU (p. 30); STELIAN STOICA (p. 35); VASILE POPESCU (p. 37); IOANA SMIRNOV (p. 39); MIHAI FLOREA, SILVIA FLOREA (p. 40). Studenții răspund: ADRIAN PAUL ILIESCU (p. 43); GEORGE PURDEA (p. 44); RADU SOLCAN (p. 45); DAN OPRESCU (p. 46).

★

- VASILE POPESCU, Dezvoltarea etosului muncitoresc în anii socialismului 49
- NICULAE BELLU, Dimensiunile contemporane ale vieții cotidiene și reevaluarea socialistă a situației morale elementare 58

★

- RADU PANTAZI, Contribuția lui Lucrețiu Pătrășcanu la afirmarea filozofiei marxiste în România 65
- ION BULBOREA, Teoria neoiobăgiei în optica lui Lucrețiu Pătrășcanu 72

OPINII DESPRE CĂRȚI

- GRIGORE SMEU, Echilibrul unei estetici 77
- DUMITRU MATEI, Un punct de vedere românesc în estetica filozofică 80

CONSULTAȚII PENTRU ÎNVĂȚĂMÂNTUL POLITICO-IDEOLOGIC DE PARTID

- L. GRÜNBERG, Psihanaliza și teoria culturii 85
- CLARA DAN, Apropieri și delimitări între neoraționalism și marxism 92
- FLORIN DRUȚĂ, Revoluția înfăptuită de marxism în filozofie 98
- SIMION GHIȚĂ, Materialismul naturalist în a doua jumătate a secolului al XIX-lea 104

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ 111

MARGINALII ȘI COMENTARII 115

Rev. filoz., XXIII, 1, p. 1–124, București, 1976

23350

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXIII № 1 1976 г.

СОДЕРЖАНИЕ

ОБСУЖДЕНИЕ: *ФИЛОСОФИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ЖИЗНЬ*

Участвуют: НИКОЛАЕ ГОГОНЯЦЭ (стр. 5); ИОН ТУДОСЕСКУ (стр. 7); ИОН ФЛОРЯ (стр. 11); АЛЕКСАНДРУ БОБОК (стр. 13); ЛУДВИГ ГРЮНБЕРГ (стр. 17); Н. ТЕРТУЛИАН (стр. 21); КОРНЕЛ ПОПА (стр. 23); Г. КАЗАН (стр. 28); Г. ВЛЭДУЦЕСКУ (стр. 28); ФЛОРИКА НЯГОЕ (стр. 29); НИКУЛАЕ БЕЛЛУ (стр. 30); СТЕЛИАН СТОЙКА (стр. 35); ВАСИЛЕ ПОПЕСКУ (стр. 37); ИОАНА СМИРНОВ (стр. 39); МИХАЙ ФЛОРЯ, СИЛВИА ФЛОРЯ (стр. 40). Студенты отвечают; АДРИАН ПАУЛ ИЛИЕСКУ (стр. 43); ДЖ. ПУРДЯ (стр. 44); РАДУ СОЛКАН (стр. 45); ДАН ОПРЕСКУ (стр. 46). . . . . .

*

- ВАСИЛЕ ПОПЕСКУ, Развитие этоса трудящихся при социализме 49
- НИКУЛАЕ БЕЛЛУ, Современные характеристики повседневной жизни и социалистическая переоценка элементарной моральной ситуации 58

*

- РАДУ ПАНТАЗИ, Лукрецию Пэтрэшкану и его вклад в развитии марксистской румынской философии 65
- ИОН БУЛБОРЯ, Теория „неокрепостничества" во взглядах Лукрецию Пэтрэшкану 72

МНЕНИЯ О КНИГАХ

- ГРИГОРЕ СМЕУ, Равновесие одной эстетической точки зрения 77
- ДУМИТРУ МАТЕЙ, Об одной румынской позиции в области философской эстетике 80

КОНСУЛЬТАЦИИ – ПАРТИЙНАЯ УЧЁБА

- Л. ГРЮНБЕРГ, Психоанализ и теория культуры 85
- КЛАРА ДАН, Близость и расхождения между неорационализмом и марксизмом 92
- ФЛОРИН ДРУЦЭ, Революция совершённая марксизмом в философии . . . 98
- СИМИОН ГИЦЭ, Эстественно-научный материализм во второй половине 19-го века 104

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ 111

ЗАМЕТКИ НА ПОЛЯХ И КОММЕНТАРИИ 115

Rev. filoz., XXIII, 1, p. 1 – 124, Bucureşti, 1976

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXIII — N° 1 — 1976

SOMMAIRE

DÉBATS: *LA PHILOSOPHIE ET LA VIE SOCIALE*

Participants : NICOLAE GOGONEAȚĂ (p. 5) ; ION TUDOSESCU (p.7) ; ION FLOREA (p. 11) ; ALEXANDRU BOBOC (p. 13) ; LUDWIG GRÜNBERG (p. 17) ; N. TERTULIAN (p. 21) ; CORNEL POPA (p. 23) ; GH. CAZAN (p. 26) ; GH. VLĂDUȚESCU (p. 28) ; FLORICA NEAGOE (p. 29) ; NICULAE BELLU (p. 30) ; STELIAN STOICA (p. 38) ; VASILE POPESCU (p. 37) ; IOANA SMIRNOV (p. 39) ; MIHAI FLOREA, SILVIA FLOREA (p. 40). Les étudiants répondent : ADRIAN PAUL ILIESCU (p. 43) ; GEORGE PURDEA (p. 44) ; RADU SOLCAN (p. 45) ; DAN OPRESCU (p. 46) . . . . . .

*

- VASILE POPESCU, Le développement de l'éthos ouvrier dans les années du socialisme 49
- NICULAE BELLU, Dimensions contemporaines de la vie cotidienne et reévaluation socialiste de la situation morale élémentaire 58

*

- RADU PANTAZI, Contribution de Lucrețiu Pătrășcanu au développement de la philosophie marxiste en Roumanie 65
- ION BULBOREA, La théorie du „néoservage" dans l'optique de Lucrețiu Pătrășcanu 72

OPINIONS SUR LES LIVRES

- GRIGORE SMEU, L'équilibre d'une esthétique 77
- DUMITRU MATEI, Un point de vue roumain dans l'esthétique philosophique . . . 80

CONSULTATIONS POUR L'ENSEIGNEMENT POLITIQUE ET IDÉOLOGIQUE

- L. GRÜNBERG, Psyhanalyse et la théorie de la culture 85
- CLARA DAN, Rapprochements et délimitations entre le néorationalisme et le marxisme 92
- FLORIN DRUȚĂ, La révolution faite par le marxisme en philosophie 98
- SIMION GHIȚĂ, Le matérialisme naturaliste dans la seconde moitié du XIX-ème siècle 104

LA VIE SCIENTIFIQUE 111

NOTES ET COMMENTAIRES 115

Rev. philos., **XXIII**, *1*, p. 1 – 124, Bucarest, 1976.

FILOZOFIA ŞI VIAŢA SOCIALĂ
(Dezbatere)

Nota redacţiei

Publicînd dezbaterea ce urmează pe tema „FILOZOFIA ŞI VIAŢA SOCIALĂ", redacţia îşi realizează în continuare o intenţie programatică mai veche, anume de a trata în paginile revistei, alături de teme şi subiecte filozofice cu caracter mai special, şi acele probleme care privesc *statutul* şi *funcţiile* gîndirii filozofice în lumea contemporană. Filozofia, ca forma teoretică cea mai înaltă a conştiinţei de sine a unei culturi şi a unei societăţi, trebuie să-şi examineze lucid, din cînd în cînd, propria sa poziţie în societate, propriile sale relaţii cu societatea şi cultura a căror expresie teoretică şi conştiinţă critică încearcă să fie. Pentru filozofia marxistă mai ales, acest **auto**control periodic al propriei modalităţi de integrare şi angajare eficientă în viaţa societăţii decurge nemijlocit din chiar menirea ei primă şi originară, statuată de întemeietorii ei. Căci „mediul ei de existenţă" („ihr Existenz-medium", cum spunea Marx) este prin definiţie realitatea social-istorică, iar finalitatea ei ultimă transformarea — desigur prin mijloacele şi medierile ce îi sînt specifice — a vieţii şi societăţii omeneşti.

Urmînd dezbaterilor din ultimii ani pe teme ca : FILOZOFIA ROMÂNEASCĂ ASTĂZI (în nr. 2/1974, pp. 143—234), VIITORUL FILOZOFIEI (în nr. 3/1975, pp. 309—340) şi FILOZOFIA ŞI ŞTIINŢELE PARTICULARE (în nr. 4/1975, pp. 433—458) — materialele dezbaterii de faţă se înscriu consecvent în problematica de actualitate a revistei, în consens deplin cu indicaţiile cuprinse în Programul partidului nostru. Totodată, ele îşi propun să contribuie la climatul pregătitor al dezbaterilor teoretice şi ideologice care vor avea loc în acest an cu ocazia Congresului educaţiei politice şi al culturii din ţara noastră.

NICOLAE GOGONEAŢĂ

FILOZOFIA ÎN VIAŢA SOCIETĂŢII SOCIALISTE

Principala funcţie atribuită de Marx filozofiei — aceea de a schimba lumea — nu mai reprezintă un deziderat, ci devine o realitate, în socialism. În societatea noastră, filozofia nu mai constituie apanajul unor gînditori solitari. Filozofia clasei muncitoare, materialismul dialectic şi istoric este baza ideologică a partidului comunist, constituind o călăuză vie în activitatea de transformare revoluţionară a societăţii. Ea are o funcţie socială bine definită.

Partidul clasei muncitoare din fiecare ţară socialistă analizează dezvoltarea socială contemporană cu ajutorul metodei oferite de materialismul dialectic şi istoric şi elaborează strategia şi tactica revoluţionară de transformare a societăţii, în concordanţă cu realităţile istorice, sociale şi naţionale din fiecare ţară, din fiecare etapă a dezvoltării. Acesta este modul principal în care se manifestă în practică funcţiile filozofiei, în viaţa societăţii noastre.

Cînd vorbim despre construirea societăţii socialiste, spunem, de regulă, că ea se realizează pe baze ştiinţifice. Dacă e să analizăm această afirmaţie, trebuie să precizăm că, fiind vorba de o acţiune conştientă, care presupune în mod obligatoriu o serie de opţiuni fundamentale, ce se fac în lumina unei filozofii, în construirea noii societăţi recurgem mai întîi la filozofie şi apoi la ştiinţele particulare : recurgem la filozofie pentru a defini liniile generale ale dezvoltării, spre a alege cele mai potrivite mijloace etc.

Perspectiva filozofică este prezentă în viaţa practică a societăţii socialiste la diferite nivele ale acţiunii sociale. Folosirea conştientă a legităţilor dezvoltării sociale în scopul transformării societăţii presupune cunoaşterea temeinică a legităţilor sociale universal-valabile, a legilor economice şi sociale proprii socialismului, precum şi aplicarea lor la condiţiile concrete ale fiecărei ţări. Totodată, în marile decizii pe care le iau constructorii societăţii socialiste, în opţiunile lor fundamentale au drept călăuză filozofia materialist-dialectică, sistemul de valori al socialismului, principiile umanismului socialist, care pun în

centrul întregii activități sociale omul, dezvoltarea multilaterală a personalității, făurirea unei civilizații superioare — civilizația socialistă și comunistă. Filozofia marxistă poate îndeplini acest rol de călăuză în viața socială pentru că, pe de o parte, generalizează cunoștințele și experiența omenirii la un nivel maxim, realizînd imaginea de ansamblu a lumii, cunoașterea legilor celor mai generale ale dezvoltării ei, iar pe de altă parte ea reprezintă o atitudine în fața lumii și a vieții, dînd expresie năzuințelor și intereselor clasei muncitoare, ale maselor populare, idealurilor lor de viață. Exprimîndu-ne în termenii teoriei culturii, putem spune că filozofia realizează o sinteză a tuturor valorilor, unificîndu-le și structurîndu-le, stabilind o ierarhie a lor, în care omul apare ca valoarea supremă.

Prin faptul că apreciază, valorizează existența, oferind o ierarhie de valori și semnificații, filozofia marxistă nu se abate de la obiectivitatea științifică, nu devine o lirică sau o nouă religie, cum susțin unii filozofi. Normele și valorile promovate de ea nu sînt produsul subiectivității, rodul unor construcții speculative, ci rezultatul unor generalizări științifice, din perspectiva intereselor clasei muncitoare, clasă socială căreia îi aparține viitorul. Stabilind un sistem de valori și un ideal de viață, filozofia marxistă pornește de la tendințele obiective ale dezvoltării lumii, vieții sociale, de la interesele fundamentale ale maselor, reușind astfel să devină o ideologie însușită de mase și, prin aceasta, o puternică forță socială.

Filozofia marxistă are un caracter înnoitor, ea se raportează critic-dialectic la realitate; ținînd seama de condițiile istorice ale fiecărei etape de dezvoltare, ea analizează marile schimbări intervenite în viața socială contemporană, sesizînd tendințele de viitor, și stabilește obiectivele principale ale etapei respective.

Omul include în esența sa noutatea, lui îi sînt proprii invenția, creația, el nu are fixat în reflexe sau întipărit în cromozomi comportamentul său, viața socială este o permanentă înnoire. Pornind de la o serie de adevăruri universal-valabile și de la condițiile și fenomenele noi din viața socială, de la experiența acumulată în construirea socialismului, filozofia marxistă din țările socialiste fundamentează teoretic modelul, proiectul societății de azi și de mîine. Ea este chemată să abordeze cu curaj aspectele noi ale realității, să generalizeze experiența și practica edificării socialismului, realizînd în permanență unitatea dintre teorie și practică. (amintim de cunoscuta precizare a lui Engels că „materialismul își schimbă forma cu fiecare mare descoperire").

Teoria revoluționară marxist-leninistă nu este și nu poate fi o concepție închisă, încheiată odată pentru totdeauna, se subliniază în Programul partidului nostru. Ea nu este o dogmă, nu poate elabora scheme valabile în orice condiții și pentru orice etapă. Ea pornește de la faptul că adevărurile generale se realizează prin particular, iar particularul, practica, confirmă și îmbogățește adevărurile generale. Filozofia marxistă pornește de la practică și de la adevărurile universal-valabile, de la legile generale ale dezvoltării sociale și constituie o călăuză vie în acțiune.

În socialism, perspectiva filozofică este necesară atît în momentele în care se pune problema marilor opțiuni, cît și în momentele următoare, cînd obiectivele fixate se transpun în viață și fiecare membru al societății este antrenat la realizarea lor. Fiind opera unei creații conștiente, socialismul solicită participarea conștientă a fiecărui membru al societății la edificarea noii orînduiri, a noilor relații sociale. Filozofia, activitatea teoretică luminează mereu construcția edificiului socialist, dînd o orientare clară luptei pentru transformarea revoluționară a societății, contribuind la înlăturarea oricăror tendințe deformatoare, fie ele de natură tehnocratică, subiectivist-voluntaristă ori individualistă, micburgheză. Avînd un larg orizont teoretic, constructorii socialismului acționează în mod conștient pentru a contribui la progresul societății, progres subordonat omului, înfloririi personalității, odată cu dezvoltarea întregii societăți.

De aici decurge necesitatea ca filozofii sau ca punctul de vedere filozofic să constituie o prezență permanentă în opera de construire a socialismului: și cînd se iau marile decizii, se fac marile opțiuni, și cînd se traduc în viață.

Pentru a fi realmente prezenți în aceste momente, noi, cei care ne manifestăm pe tărîm filozofic, trebuie să asimilăm marile probleme ale societății noastre contemporane, să fim chiar cu un pas înaintea societății, să fim prezenți în miezul problemelor cu o clipă mai devreme și să sugerăm soluții. Pentru aceasta este nevoie de o cunoaștere temeinică a vieții, o trăire la nivel filozofic a problemelor pe care ea le ridică, este nevoie de îndrăzneală creatoare.

Pe planul mai general al societății contemporane, se poate spune că luarea în stăpînire de către tehnologie și știință a vieții determină reacții diferite: pe de o parte individualist-anarhice, pe de altă parte umaniste. Filozofia marxistă oferă o soluție umanistă la aceste probleme ale dezvoltării sociale contemporane, schițînd modelul, proiectul societății în care toate valorile să fie subordonate omului stăpîn pe destinul său.

ION TUDOSESCU

FILOZOFIA ŞI SOCIETATEA

1. Nevoia de filozofie

Filozofia, prin vocaţia ei umanistă, a aspirat dintotdeauna la o modalitate eficientă de valorificare practică a demersurilor ei metateoretice, în concordanţă cu interesele şi năzuinţele fundamentale ale claselor sau grupurilor sociale de pe poziţiile cărora a fost elaborată. În funcţie de epocă, de condiţionările istorice din care emerg, ideile filozofice au avut, deci, menirea fie de a justifica anumite rînduieli sociale, de a le conserva şi consolida, fie de a propulsa convingeri şi atitudini potrivnice acestora, de a întemeia raţional şi strategic lupta pentru revoluţionarea relaţiilor sociale, a sistemului social în ansamblul său.

Privit din perspectiva funcţiei sale acţionale, discursul filozofic care se îndepărtează de comandamentele vieţii sociale, care vegetează în sfera speculaţiei fără obiect, este condamnat la sterilitate, îşi pierde vocaţia proprie, se defilozofează. Or, a cugeta filozofic, a profesa demersuri şi a aspira la înălţimile gîndului filozofic, înseamnă a răspunde la problemele cardinale ale omului, a născoci mijloace şi criterii de optimizare a eforturilor de realizare a condiţiei umane. Pentru că filozofia este reflecţie şi construcţie teoretică de ansamblu asupra lumii, asupra omului pentru om. Destinaţia gîndului filozofic este proiectul eficient de socializare şi universalizare a omului în vederea umanizării depline a naturii şi societăţii, validarea acestui proiect realizîndu-se totdeauna în plan practic, în activitatea materială a oamenilor de adecvare a realului la propria lor năzuinţă.

Marxismul este un moment de adîncă autoreflecţie asupra propriei condiţii, tocmai pentru că a dezvăluit mecanismul raportului nemijlocit dintre filozofie şi viaţa socială şi a postulat căile prin care travaliul filozofic îşi poate împlini misiunea care-i motivează raţiunea în ansamblul diviziunii sociale a muncii. Teza a 11-a a lui Marx asupra lui Feuerbach este evocatoare în această privinţă, în măsura în care subliniază cu majuscule trebuinţa ca filozofia să potenţeze activitatea revoluţionară de transformare a lumii. Dar pentru a-şi realiza plenar virtuţile sale acţionale, filozofia a trebuit să fie ea însăşi supusă unui proces de radicală înnoire.

Puterea de înrîurire a cugetării filozofice asupra progresului vieţii sociale depinde hotărîtor de modalitatea în care explicaţia filozofică pătrunde mecanismul intern al procesului social, de valoarea operaţională a metodei sale de cercetare, de capacitatea de adaptare la rigorile discursului ştiinţific. Redimensionînd din toate aceste unghiuri de vedere reflecţia filozofică, Marx i-a revoluţionat obiectul, introducînd pentru prima oară criteriile ştiinţei în abordarea fenomenului social, întemeind materialist şi dialectic demersul sociologic, punînd — cu alte cuvinte — bazele materialismului istoric.

Crearea materialismului istoric a avut un efect eliberator asupra întregii filozofii şi asupra tuturor domeniilor gîndirii sociale. Au căpătat, astfel, valoare de discurs ştiinţific nu numai filozofia socială, ei şi celelalte discipline sociale, începînd cu sociologia generală şi continuînd cu întregul evantai al ştiinţelor sociale particulare. Este explicabil, aşadar, interesul teoriei şi practicii revoluţionare pentru reflecţia filozofică, pentru problematica materialismului istoric, şi, respectiv, aplecarea prioritară a filozofiei asupra problemelor practicii sociale, a condiţiei şi destinului uman.

În epoca noastră, nevoia de filozofie este atît de acută încît nici un eveniment social cît de cît marcant din viaţa nemijlocită a unei comunităţi sau grup social nu scapă comentariului şi discursului critic al acesteia, tot astfel cum orice acţiune novatoare în planul acţiunii sociale îşi reclamă întemeierea într-o explicaţie filozofică. De aici rezultă responsabilitatea deosebită care-i revine filozofului, acceptat astăzi nu ca un solitar înţelept care meditează asupra universului şi asupra destinului uman de dincolo de orizonturile imediate, ci ca unul din reprezentanţii cei mai activi ai cetăţii, chemat să lumineze căi concrete de acţiune şi nu arabescuri fără finalitate certă, de tipul încîlcitului fir al Ariadnei. Din acest motiv, societatea este acum direct interesată de mersul gîndirii filozofice, de climatul şi finalitatea travaliului în acest domeniu prioritar de acţiune socială, toţi membrii ei străduindu-se nu numai să accepte ci să şi înţeleagă sensurile noii filozofii, ale filozofiei care exprimă cel mai cuprinzător comandamentele epocii. Nu este astfel de mirare că materialismul istoric, filozofia marxistă în general, a captat în ultimele decenii mintile a zeci şi sute de milioane de oameni de pretutindeni. La aceasta a contribuit hotărîtor faptul că pe un teritoriu însemnat din suprafaţa Pămîntului şi în acţiunea teoretică şi practică a multor popoare care construiesc socialismul, o astfel de filozofie stă la baza întregului efort social constructiv, reprezintă temelia ideologiei instituţiilor dominante şi a conştiinţei sociale a maselor populare largi.

Unitatea indisolubilă dintre gîndirea filozofică şi progresul societăţii este pe deplin ilustrată de experienţa istorică a României socialiste. În ţara noastră, făurirea societăţii

socialiste multilateral dezvoltate şi înaintarea în perspectivă spre comunism constituie un proces istoric indisolubil legat de creşterea continuă a rolului materialismului dialectic şi istoric — baza ideologică a politicii partidului în viaţa socială şi ideologică —, de realizările dobîndite în procesul îmbogăţirii creatoare a gîndirii noastre filozofice, al patrimoniului filozofiei marxiste-leniniste în genere, în concordanţă cu transformările revoluţionare care au avut loc în epoca contemporană, în procesul construcţiei socialismului în ţara noastră.

2. Cercetări de filozofie socială reclamate de progresul actual al societăţii româneşti

Au pondere deosebită în ansamblul căutărilor filozofice care răspund nevoilor teoretice majore ale progresului societăţii, cercetările de *filozofie socială*, preocupările creatoare în domeniul *materialismului istoric*.

Realizări însemnate în problematica materialismului istoric, în cercetarea noastră filozofică în general, s-au obţinut îndeosebi după Congresul al IX-lea şi al X-lea al P.C.R., în condiţiile în care gîndirii filozofice şi social-politice româneşti i s-au deschis largi perspective, s-a creat un climat propice căutărilor originale. Stimulentul hotărîtor în această direcţie l-a constituit însăşi documentele programatice ale partidului, lucrările secretarului său general, tovarăşul Nicolae Ceauşescu, care au abordat la un nivel de înaltă ţinută teoretică şi ideologică o gamă largă de probleme ale revoluţiei şi construcţiei socialiste, ale lumii contemporane, înviorînd şi îmbogăţind substanţial problematica materialismului dialectic şi istoric, a diverselor compartimente ale filozofiei marxiste.

Unul din criteriile principale ale programului ideologic al partidului este *legarea mai strînsă a teoriei de practică*, intensificarea preocupărilor gîndirii filozofice şi social-politice de a analiza şi generaliza experienţa revoluţiei şi construcţiei socialiste din România şi a proceselor revoluţionare actuale pe plan mondial şi de a călăuzi poporul nostru pe drumul făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi al înaintării spre comunism. Pentru a răspunde în plan filozofic unor asemenea cerinţe de ordin teoretico-ideologic au fost dezbătute pe larg în ultimii ani problemele raportului dintre general şi particular în revoluţia şi construcţia socialismului, aspectele teoretice noi pe care documentele de partid le-au sugerat în legătură cu dialectica societăţii noastre socialiste în etapa actuală, între care o pondere deosebită a avut-o conceptul de societate socialistă multilateral dezvoltată, acţiunea legii contradicţiei în societatea socialistă, conceptul de naţiune socialistă şi rolul naţiunii în dinamica vieţii sociale contemporane, specificul determinismului social şi raportul dintre libertate şi responsabilitate în condiţiile socialismului etc. Au apărut monografii, lucrări sau culegeri de studii cu privire la implicaţiile sociale şi umane ale revoluţiei ştiinţifico-tehnice, esenţa şi funcţiile statului socialist, dialectica democraţiei socialiste, structura acţiunii sociale, privind teoria progresului, a forţelor sale motrice în societatea noastră, cultura şi valorile civilizaţiei socialiste, umanismul socialist şi problematia omului contemporan, conştiinţa socialistă şi sarcinile actuale ale activităţii ideologice, angajîndu-se un dialog şi o confruntare teoretică şi ideologică cu diverse alte concepţii, cu punctele de vedere nemarxiste în aceste probleme.

Astfel de probleme au constituit obiectul unor preocupări prioritare nu numai în cercetare şi în structurarea planurilor tematice ale editurilor şi publicaţiilor de specialitate, ci şi în alcătuirea programelor analitice ale cursurilor de filozofie predate în învăţămîntul de partid şi de stat. Ca urmare, au apărut în ultimii ani cursuri şi manuale de filozofie concepute într-o structură modernă, care valorifică achiziţiile mai noi ale cercetării şi dialogului din filozofia contemporană. Pe baza dezbaterilor de filozofie socială organizate în ultimii ani s-au cristalizat preocupări în diverse discipline filozofice, care anterior aveau o mai restrînsă circulaţie în peisajul nostru filozofic. Menţionăm în acest sens apariţia unor lucrări, studii şi articole pe probleme de antropologie filozofică, praxiologie, filozofia culturii şi teoria valorilor. De asemenea, au cunoscut un reviriment cercetările de etică, estetică, precum şi cele din diverse discipline, filozofice de ramură: filozofia politică, filozofia dreptului etc.

Cu toate realizările obţinute se constată o serie de neajunsuri, rămîneri în urmă faţă de cerinţele puse de partid în faţa cercetării filozofice.

În primul rînd, domenii teoretice importante ale filozofiei sociale au rămas neabordate sau sînt investigate superficial. Sînt, de exemplu, încă neelucidate în mod corespunzător problemele determinismului şi dialectica dezvoltării societăţii contemporane şi în particular ale societăţii socialiste în perspectiva dezvoltării ei multilaterale; nu s-a elaborat o teorie organizaţională a societăţii socialiste şi respectiv o metateorie a structurii şi dinamicii instituţiilor acestei societăţi; încă puţin se cercetează particularităţile creaţiei istorice, rolul maselor şi al personalităţii în condiţiile societăţii contemporane, relaţiile dintre legi-

tate şi iniţiativă, dintre necesitate şi libertate, obiectiv şi subiectiv, dintre spontan şi conştient în mecanismul de determinare a direcţiilor şi ritmurilor actuale ale progresului social. Nu avem încă o teorie închegată despre civilizaţia socialistă şi sistemul ei de valori, despre sistemul normelor morale şi juridice care guvernează societatea socialistă, despre modalităţile de perfecţionare a modului de viaţă socialist.

În al doilea rînd, teme clasice ale materialismului istoric, care ţin de esenţa concepţiei marxist-leniniste despre societate, apar sporadic în atenţia cercetării şi dezbaterilor teoretice. Avem în vedere teoria claselor şi a structurii sociale în societăţile contemporane, problema alianţelor de clasă în condiţiile transformărilor revoluţionare ce au loc în lume azi, problemele teoretice ale procesului revoluţionar contemporan. În aceeaşi măsură sînt prea puţin abordate problemele teoriei generale a comunităţilor umane, procesul dezalienării omului în socialism, problema fericirii şi destinului uman în condiţiile marilor prefaceri care au loc în societatea contemporană.

În perspectiva deschisă de documentele Congresului al XI-lea al P.C.R. şi în strînsă legătură cu linia strategică de acţiune pe care Programul partidului a stabilit-o pentru deceniile următoare în ceeace priveşte progresul societăţii româneşti, în domeniul cercetării filozofice va trebui să se acorde o atenţie prioritară aprofundării teoretice a direcţiilor de evoluţie a civilizaţiei noastre pe drumul făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi al trecerii la comunism. În raport cu cerinţele actuale ale activităţii sociale, politice şi ideologice este necesară amplificarea cercetărilor privind dialectica societăţii socialiste, a determinismului social, a relaţiilor dintre libertate şi responsabilitate în condiţiile civilizaţiei tehnice contemporane, teoria umanismului socialist şi afirmarea personalităţi omului societăţii noastre. Sînt necesare noi cercetări cu privire la mecanismul actual al creaţiei istorice, la contribuţia hotărîtoare a maselor populare la progresul civilizaţiei contemporane, la făurirea civilizaţiei socialiste şi a sistemului ei de valori, în direcţia cristalizării unui concept cuprinzător asupra modului de viaţă socialist şi asupra sistemului relaţiilor umane specifice acestui nivel de civilizaţie materială şi spirituală. În perspectiva deschisă de Programul partidului vor trebui cercetate şi dezbătute pe larg problemele privind mutaţiile care se vor produce în relaţiile sociale în procesul construirii comunismului, schimbările care vor avea loc în structura socială şi instituţională a societăţii, în raporturile dintre partid, stat şi organizaţiile de masă şi obşteşti. Se impune de asemenea, continuarea cercetărilor din domeniile filozofiei culturii, teoriei acţiunii umane, conducerii şi organizării sociale, organizarea unor cercetări interdisciplinare asupra implicaţiilor sociale şi umane ale revoluţiei ştiinţifico-tehnice în condiţiile societăţilor contemporane, asupra procesului de omogenizare socială şi naţională în perspectiva formării poporului unic muncitoresc pe teritoriul patriei noastre. Considerăm că va trebui readus în dezbaterile teoretice conceptul lui Marx de „om total", problematica şi condiţia omului contemporan aflat într-un proces de cucerire nu numai a esenţelor existenţei naturale şi sociale, ci şi a propriilor esenţe, aflat, deci, într-un veritabil proces de autostăpînire.

În calitatea ei de concepţie generală despre lume a clasei muncitoare şi a maselor largi populare care construiesc socialismul şi comunismul, a partidului marxist-leninist care-şi asumă conducerea acestui uriaş proces revoluţionar, filozofia marxistă din România trebuie să se dovedească receptivă şi sensibilă la tot ceea ce este nou în cercetare şi în viaţa socială şi politică contemporană, să dovedească profunzime ştiinţifică, principialitate şi spirit critic, putere de sinteză şi îndrăzneală creatoare.

3. Unele aspecte ale activităţii şi propagandei filozofice

Spre deosebire de statutul şi misiunea filozofiei în epocile istorice anterioare, în epoca noastră filozofia nu se mai poate rezuma la un discurs abstract, accesibil doar unui cerc restrîns de iniţiaţi, la o elaborare teoretică exterioară problemelor cu care se înfruntă şi se confruntă oamenii în activitatea lor practică transformatoare. Acum filozofia are misiunea de a călăuzi nemijlocit activităţile transformatoare ale oamenilor, este „organon" al cunoaşterii şi acţiunii umane eficiente, devine o dimensiune motivaţională a activităţii teoretice şi practice a tuturor membrilor societăţii. De aceea, explicaţia filozofică trebuie să cuprindă masele, să pătrundă în structura profilului spiritual al fiecărui om al muncii.

În vederea inserţiei filozofiei marxist-leniniste în conştiinţa oamenilor, structurile instituţionale ale societăţii socialiste desfăşoară un amplu şi convergent program de activităţi instructiv-educaţionale, în direcţia însuşirii materialismului dialectic şi istoric de către toţi membrii societăţii, a formării concepţiei ştiinţifice despre lume şi viaţă a acestora. La îndemîna structurilor instituţionale, a partidului şi statului, a diferitelor instituţii sociale şi organizaţii de masă şi

obşteşti stau în această privinţă diferite mijloace: învăţămîntul de partid şi de stat, activităţile cultural-educative, presa, radioteleviziunea, diverse alte mijloace de comunicare de masă.

În raport cu realizările remarcabile obţinute pînă în prezent în toate aceste sectoare ale activităţii ideologice şi de propagandă, realizări care au ţinut pasul cu rezultatele dobîndite în cercetarea noastră filozofică, în condiţiile exigenţelor actuale ale muncii ideologice impuse de documentele Congresului al XI-lea, de Programul ideologic al partidului, se pot formula unele aprecieri şi sugestii privind publicistica şi editarea literaturii filozofice, învăţămîntul filozofic, stilul şi spiritul dezbaterilor noastre teoretice în domeniul filozofiei.

În primul rînd, menţionăm că revistele cu profil ideologic, redacţiile de ştiinţe sociale ale editurilor au depus în ultimul deceniu un remarcabil efort de promovare a literaturii filozofice româneşti originale, de stimulare a unor direcţii de cercetare moderne, de valorificare a realizărilor mai importante în activitatea filozofică. Au apărut numeroase traduceri din literatura filozofică contemporană marxistă şi nemarxistă, au fost reeditate lucrări de seamă din istoria filozofiei româneşti şi universale. S-au bucurat de atenţie şi lucrările cu caracter didactic, literatura filozofică de popularizare, au fost prezente permanent în revistele de specialitate şi în cele cu caracter ideologic studii şi articole care sprijină nemijlocit învăţămîntul ideologic al diferitelor categorii de oameni ai muncii, activitatea de propagandă în general.

Dintre domeniile reflecţiei filozofice cărora li s-a acordat o mai mare atenţie în publicistică şi în activitatea editorială amintim îndeosebi *filozofia socială*, cercetările care au abordat problematica materialismului istoric şi aspectele teoretice ale practicii construcţiei socialismului în ţara noastră. Se constată însă că unele lucrări de filozofie socială, ca şi din domeniul diferitelor ştiinţe sociale, care sînt publicate în presa de specialitate sau în diverse reviste de cultură, au în mare măsură un caracter tezist, abundă în citate şi parafrazări ale documentelor de partid, sînt lipsite de originalitate şi redactate într-un limbaj sărac. La aceasta contribuie şi faptul că editurile sînt interesate uneori în publicarea mai degrabă a unor lucrări de popularizare facile, pentru a acoperi un peisaj tematic cît mai complex şi sînt mai puţin interesate de editarea unor lucrări originale de mai mare anvergură şi de angajare teoretică în confruntarea actuală de idei pe plan filozofic şi ideologic. Este ştiut însă că o lucrare de popularizare interesantă, penetrantă sub aspect instructiv şi educativ, poate fi scrisă numai de autori care au meditat în prealabil îndelung asupra temei respective, au o informare bogată în acel domeniu şi au obţinut rezultate notabile în cercetare, valorificate publicistic, respectiv supuse confruntării. Se impune astfel ca editurile şi redacţiile să ţină cont de acest lucru în propaganda ideologică scrisă şi să colaboreze îndeosebi cu cercetătorii cu prestigiu şi cu experienţa cuvenită în vehicularea gîndului filozofic.

În al doilea rînd, remarcăm realizările de seamă care s-au obţinut în sistemul predării filozofiei în învăţămîntul de partid şi de stat, în procesul legării mai strînse de viaţă a lecţiilor şi dezbaterilor cu elevii, studenţii şi diferite categorii de cursanţi. Avem în vedere îmbunătăţirea programelor analitice pe linia includerii unor probleme importante ale materialismului istoric, a unor aspecte teoretice noi care decurg din generalizarea filozofică a realităţilor noastre socialiste, a procesului revoluţionar mondial, preocuparea permanentă a cadrelor didactice de a valorifica tezele teoretice ale documentelor de partid şi de stat, experienţa teoretică şi practică a partidului nostru în construirea şi dezvoltarea multilaterală a socialismului în ţara noastră.

Cu toate aceste realizări, în unele programe analitice ale cursurilor de filozofie se manifestă o sărăcie tematică şi de limbaj la capitolele de filozofie socială şi, de aceea, disciplinele filozofice care se predau în şcoli şi facultăţi, la diverse forme ale învăţămîntului politico-ideologic răspund uneori cu dificultate la sarcina de a surprinde în plan filozofic realităţile sociale contemporane, problemele practicii făuririi multilaterale a socialismului în ţara noastră.

La aceasta contribuie şi faptul că în unele cursuri şi manuale, în lecţii şi prelegeri, problemele de filozofie socială sînt prezentate mai ales din perspectiva unor ştiinţe sociale particulare şi nu din punct de vedere filozofic. Continuă uneori să circule în această privinţă părerea că problemele de filozofie socială sînt obiect de preocupare doar pentru ştiinţele politice, economice, juridice, pentru istorie, etică, estetică sau în cel mai bun caz pentru sociologia generală. Este evident însă că materialismul istoric, perspectiva filozofică asupra tuturor domeniilor vieţii sociale, nu poate lipsi dintr-un curs de filozofie marxistă, care rămîne fundament teoretico-metodologic al ştiinţelor sociale şi umane.

În al treilea rînd, apreciem ponderea pe care, în ultimul timp, o au dezbaterile în activitatea noastră filozofică. Fie că se desfăşoară în sesiuni ştiinţifice sau în presa de specialitate, în revistele ideologice şi de cultură, dezbaterile contribuie la confruntarea opiniilor, la conturarea şi verificarea unor puncte de vedere, la încetăţenirea unui spirit critic şi

a unor exigenţe sporite în creaţia şi reflecţia noastră filozofică. Semnalăm, în această privinţă, rolul deosebit pe care îl au sesiunile ştiinţifice periodice ale colectivelor didactice şi de cercetare, sesiunile organizate de Academia de Ştiinţe Sociale şi Politice sau de alte instituţii centrale care pun în dezbatere, cu precădere, aspecte teoretico-filozofice ale construcţiei socialismului în ţara noastră, contribuţiile originale ale partidului nostru la dezvoltarea gîndirii marxiste în epoca contemporană. În acelaşi sens, menţionăm constatarea că presa de specialitate (îndeosebi „Revista de filozofie" şi „Era socialistă"), practică cu mai multă stăruinţă lupta de opinii, dialogul şi critica filozofică, ia în discuţie cartea filozofică şi chiar publicistica noastră care abordează o tematică filozofică. La radio şi televiziune se organizează mai multe mese rotunde, cronici, colocvii şi dezbateri, fapt care contribuie nemijlocit la înviorarea cercetării şi propagandei filozofice.

Observăm însă că se menţin încă serioase neajunsuri în domeniul dezbaterii noastre filozofice. Multe din sesiunile care se organizează au prin excelenţă un caracter festiv şi, nu rareori, în programul lor se includ lucrări improvizate sau care nu au alt rol decît acela de a marca un eveniment şi nu comunică nimic nou, original. Ineficienţa unor asemenea dezbateri decurge şi din faptul că adesea nu au o tematică unitară. De aceea, interesul pentru dezbateri este minim şi, de cele mai multe ori, chiar nul. O astfel de carenţă caracterizează şi majoritatea sesiunilor ştiinţifice din institutele de învăţămînt superior şi de cercetare. Nu este deloc îmbucurător faptul că doar puţine comunicări din cele prezentate în sesiuni ştiinţifice văd lumina tiparului sau sînt valorificate în vreun fel. Dintre acestea, „excelează" cele care atacă probleme de filozofie socială, cercetătorii şi cadrele didactice care le elaborează mulţumindu-se cu simpla creştere cantitativă a listelor personale de lucrări „ştiinţifice", fără ca acestea să aibă vreo finalitate.

De asemenea, în presa filozofică şi ideologică în general, se mai publică uneori dezbateri care nu supun atenţiei cititorului probleme originale, nu avansează teme de reflecţie, rezultate mai laborioase, ci se limitează la simple comentarii. Asemenea dezbateri apar frecvent şi în emisiunile de radio şi televiziune.

Considerăm, de aceea, că se impun perfecţionări de metodă şi de conţinut în dezbaterile noastre filozofice, o corelare mai organică între activitatea didactică şi de cercetare şi sistemul dezbaterilor, mai multă seriozitate şi responsabilitate în formularea judecăţilor de valoare asupra creaţiei filozofice, criterii de selecţie şi de apreciere mai judicioase în privinţa validării activităţii celor care acţionează în frontul cercetării şi propagandei filozofice. Între criteriile principale care trebuie să călăuzească demersul critic apeciativ şi selecţia lucrărilor care se includ în programul unor sesiuni, colocvii sau simpozioane, trebuie să stea în atenţie cu prioritate legătura teoriei cu practica, pasul înainte făcut în generalizarea filozofică a problemelor actuale ale vieţii noastre sociale, ale procesului de dezvoltare multilaterală a socialismului şi de înaintare în perspectivă a României spre comunism, în analiza aspectelor noi ale procesului revoluţionar mondial.

☆

Avem convingerea că din toate aprecierile şi sugestiile pe care ne-am luat îngăduinţa să le formulăm în legătură cu nevoia acută de filozofie în societatea contemporană, cu realizările şi sarcinile actuale ale cercetării în domeniul filozofiei sociale din ţara noastră şi cu unele aspecte de ordin metodologic ale activităţii şi propagandei noastre filozofice, rezultă argumentat că filozofia marxistă, materialismul dialectic şi istoric, îşi are raţiunea de a fi în contactul strîns cu problematica vie a vieţii sociale, eficienţa activităţilor umane în condiţiile socialismului depinzînd hotărîtor şi de calitatea discursului şi a creaţiei filozofice marxist-leniniste. În acest spirit este apreciată de către Partidul Comunist Român activitatea filozofică, cercetarea, instrucţia, educaţia şi propaganda noastră filozofică marxist-leninistă şi sînt formulate exigenţele corespunzătoare.

ION FLOREA

FILOZOFIE ŞI POLITICĂ

Orice politică are la bază, în mod subiacent cel puţin, o anumită filozofie, o filozofie asupra vieţii în ansamblu, asupra omului şi societăţii, adică o filozofie a acţiunii sociale. Iar filozofia, dacă se vrea folositoare oamenilor, unei anumite societăţi concrete, cu atît mai mult unei societăţi socialiste, nu se poate izola de politică printr-un presupus indiferentism (prezentat ca favorabil pentru a-i conferi perenitate sau obiectivitate). Izolarea de lume şi de politică condamnă filozofia la sterilitate şi speculaţie, îi anulează fecunditatea şi puterea de influenţare şi educativă.

Legătura filozofiei cu politica este dintre cele mai strînse, în sensul că poziţia politică, de clasă se răsfrînge direct asupra modului de rezolvare a unor probleme filozofice, cum

dealtfel teoria politică a socialismului științific este de neconceput în afara concepției materialist-dialectice și istorice. O referire în această privință la o problemă filozofică care a frămîntat gîndirea dintotdeauna — aceea a *libertății* — este edificatoare; aceasta nu a putut fi analizată și înțeleasă științific decît de pe pozițiile clasei muncitoare, a celei mai consecvente situări politice revoluționare. Aceasta cu atît mai mult cu cît libertatea nu este doar un atribut al individului izolat, ci are și o dimensiune socială, de clasă, națională, și internațională, iar drumul spre libertatea autentică a omului trece prin eliberarea lui de exploatare și asuprire de orice fel. Problema „metafizică" a libertății are astfel o dimensiune profund politică și nu poate fi înțeleasă în mod științific fără luarea în considerare a acestei laturi, este absolut necesară abordarea ei nu numai „pur filozofică", „metafizică", ci și politică, angajat revoluționară. Programul Partidului Comunist Român adoptat de Congresul al XI-lea al partidului exprimă tocmai sinteza dintre filozofie, economie și politică, la baza tuturor analizelor și soluțiilor oferite de această adevărată Cartă teoretică, ideologică și politică, ca și la baza politicii generale a partidului nostru stînd concepția materialist-dialectică despre lume și societate, aplicată în mod creator la condițiile țării noastre și în analiza fenomenelor lumii contemporane.

Prin prisma acestei unități foarte strînse dintre filozofia marxist-leninistă, și politică, dezbaterea — de către frontul nostru filozofic — a problemelor lumii contemporane, bineînțeles dintr-o perspectivă specifică filozofiei, este un imperativ social-politic, cerut între altele și de fenomenul activizării politice a maselor ca rezultat al dezvoltării democrației socialiste și al conștiinței socialiste, care prin esența ei este o conștiință a angajării politice. Fără a se confunda cu *politologia*, cercetările de *filozofie politică* sînt în prezent o necesitate a progresului pe plan teoretic și ideologic în țara noastră. Mai precis, cred că *analiza problemelor teoretice și practice* atît de complexe ale dialecticii dezvoltării societății socialiste multilateral dezvoltate constituie *o sarcină de prim ordin* a gîndirii noastre filozofice contemporane. Acest proces complex și multilateral genereză o arie tematică de natură filozofică, foarte largă, care se referă atît la corelația dintre factorii economico-tehnici, sociali, politici și umani, dintre transformările în viața materială și pe plan spiritual, cît și la evoluția statului și a funcțiilor sale, la întărirea rolului partidului, a organizațiilor de masă și obștești, la raporturile dintre acestea în perspectiva trecerii la comunism, precum și la evoluția modului de gîndire și comportament al oamenilor, a valorilor politice, morale, juridice, estetice și a celor umane în ansamblu, la rolul factorului subiectiv și conștient în societatea noastră, ca și pe plan internațional.

Am putea spune că, „nimic din ceea ce este uman" nu trebuie să scape preocupărilor activității filozofice, concepției noastre materialist-dialectice și istorice, activității de cercetare filozofică. Filozofia marxistă nu este o sumă de precepte, teze și cu atît mai puțin un catalog de dogme date o dată pentru totdeauna, valabile pretutindeni sau un proces cîndva încheiat, ci o activitate de dezbatere și examinare științifică și critică a problemelor lumii noastre, ale diferitelor concepții care se formulează privind căile dezvoltării societății omenești contemporane, un proces deschis înnoirilor, problematizărilor, îmbogățirilor, pe fondul a ceea ce este peren în această filozofie, corespunzător specificului explicării materialist-dialectice și istorice a lumii. O asemenea filozofie nu admite decît un singur absolut — mișcarea, dezvoltarea, procesualitatea, istoricitatea — sau, așa cum afirma Engels, „caracterul ei revoluționar este absolut". Aceasta nu are nimic comun cu relativismul sau negativismul pe care-l extrag din dialectică reprezentanții așa-numitei „Școli de la Frankfurt", ci implică opțiunea și angajarea pentru un ideal social și politic, apărarea intereselor clasei muncitoare și a idealului comunist.

Dialectica dezvoltării societății socialiste se referă totodată la specificul ațiunii *determinismului social* în noua orînduire, la modul de angrenare și interacțiune multiplă dintre diferiți factori, la rolul și funcțiile acestora, la rolul și funcțiile factorului politic, al factorului conștient și subiectiv în ansamblu, la legitățile globale ale societății socialiste și la cele particulare ale diferitelor nivele și domenii, la particularitățile și forțele motrice ale progresului socialist, ca și la noile contradicții care apar și la fenomenele cu rol de frînă în calea dezvoltării sociale. Se poate spune că problemele *noului tip de determinism*, care se constituie odată cu trecerea la socialism sînt neglijate în mare măsură de cercetarea filozofică de la noi.

Dezvoltarea gîndirii teoretice și filozofice constituie o componentă esențială a Programului ideologic al partidului, a vastei activități politico-ideologice și de formare a noii culturi. Dezbaterea funcțiilor filozofiei și a raporturilor acesteia cu viața social-politică — inițiată de „Revista de filozofie" — se înscrie în acțiunile stabilite de Comitetul Executiv al C.C. al P.C.R. privind analiza modului în care se înfăptuiește programul de activitate ideologică și a măsurilor ce se impun pentru îmbunătățirea activității politico-ideologice și cultural-educative.

Avînd în vedere funcţiile ideologice, culturale şi educative ale filozofiei în societatea noastră, cercetarea filozofică are numeroase datorii de îndeplinit în etapa actuală. Una dintre aceste datorii este şi aceea de *a elimina rămînerile în urmă* faţă de procesele vieţii reale, atît de bogate în conţinut şi semnificaţii teoretice. Desigur, în acest context, răspunderi deosebite revin instituţiilor ideologice şi ştiinţifice, Academiei de ştiinţe sociale şi politice, catedrelor de ştiinţe sociale, editurilor, care trebuie să asigure coordonarea şi valorificarea activităţii numeroaselor cadre din domeniul filozofiei şi al altor discipline social-politice.

La aceste cîteva opinii privind raporturile activităţii filozofice cu viaţa noastră socială, aş adăuga că *umanismul socialist*, valorile sale filozofice, politice, morale şi culturale au dimensiuni mult mai largi, ele au „prelungiri", s-ar putea spune mondiale, privind nu numai construirea unor noi relaţii între indivizi, ci şi între state şi naţiuni, ele străbătînd deopotrivă, ca un fir roşu, politica internă şi externă a partidului şi statului nostru.

Viaţa internaţională contemporană impune atenţiei numeroase probleme teoretice — filozofice şi social-politice — care se cer dezbătute şi analizate: rolul maselor populare, al forţelor progresiste în determinarea unui curs pozitiv, paşnic al vieţii internaţionale, lichidarea subdezvoltării, făurirea unei noi ordini economice şi politice internaţionale şi multe altele — ridicate de eforturile popoarelor pentru făurirea unei lumi mai bune şi mai drepte şi la care România îşi aduce o contribuţie activă. Aceste probleme solicită aportul gîndirii filozofice şi politologice.

Cine alta decît filozofia marxist-leninistă este chemată să-şi aducă principala contribuţie la elaborarea unei noi *etici a relaţiilor internaţionale*, la conceperea unui nou tip de relaţii între state pe care-l cer cu necesitate realităţile contemporane, odată cu edificarea unor raporturi morale noi, profund umaniste între membrii societăţii? Pentru că principiile profunde ale umanismului socialist, ale echităţii şi demnităţii umane, ale colaborării şi responsabilităţii, ca şi ale democraţiei, trebuie să-şi găsească o întruchipare specifică şi pe planul relaţiilor dintre state şi popoare. Crearea unui nou sistem de relaţii între state este de neconceput în afara valorilor şi principiilor socialismului, ale umanismului şi democraţiei, chiar dacă reflexul acestora în planul relaţiilor dintre state cu orînduiri sociale diferite nu epuizează specificul socialist şi bogăţia acţiunii acestor principii în cadrele naţionale ale socialismului, în relaţiile sociale şi interumane.

Iată, deci, că cercetarea filozofică din ţara noastră este chemată şi ea să-şi aducă contribuţia pe multiple planuri, împreună cu factorii politici şi economici, la făurirea unei lumi mai bune şi mai drepte, să-şi sporească prezenţa în dezbaterea problemelor social-politice contemporane naţionale şi mondiale, să participe mai activ la dialogul şi confruntarea internaţională de idei, să influenţeze prin sensurile ei profund umaniste şi metodologice celelalte sfere ale culturii şi cunoaşterii, să contribuie la educarea conştiinţei socialiste a maselor.

ALEXANDRU BOBOC

NOI VALENŢE COGNITIVE ŞI FORMATIVE ALE FILOZOFIEI ÎN EPOCA NOASTRĂ

1. În ansamblul formelor fundamentale ale culturii — care prezintă în socialism o dinamică specifică, o unitate stilistică proprie şi un ritm al dezvoltării şi al integrării în practica socială nemaiîntîlnite în fluxul creaţiei valorice moderne — filozofia este menită, în primul rînd să dea sens căutărilor şi afirmării omului, să fie un îndreptar al cunoaşterii şi acţiunii. Prin statutul ei ştiinţific şi ideologic totodată, prin funcţionalitatea ei axiologică şi umanistă, filozofia marxistă poate şi trebuie să modeleze şi să exprime conştiinţa critică a noii epoci, să intensifice activismul acesteia, capacitatea ei de influenţă asupra vieţii, contribuind astfel atît la desfăşurarea procesului complex de discernere şi integrare a valorilor, cît şi la „crearea omului de tip nou, revoluţionar, combativ şi ferm", „forţa hotărîtoare a tuturor transformărilor revoluţionare din societate, din lume", „constructor conştient al noii orînduiri sociale"[1].

Importanţa deosebită a activităţii teoretico-ideologice şi politico-educative în societatea socialistă multilateral dezvoltată are drept consecinţă *o nevoie funciară de filozofie* şi de valoare teoretică în genere, ceea ce obligă totodată filozofia să fie tot mai strîns legată de viaţa socială concretă, de problemele făuririi omului nou şi ale noii culturi socialiste. De fapt, funcţia socială a filozofiei, *specificul* legăturii dintre aceasta şi viaţă nu pot fi înţelese decît dacă acceptăm

---

[1] Nicolae Ceauşescu, *Cuvîntare la adunarea consacrată aniversării Academiei „Ştefan Gheorghiu"*, Bucureşti, Edit. politică, 1975, p. 12.

ideea că *filozofia, ca domeniu fundamental al creației umane*, este în esență ei reflecție profundă asupra lumii istorice concrete, modalitate formativă și de conștientizare proprie omului, care, în epoca unei revoluții științifico-tehnice și a unei explozii informaționale fără precedent, trebuie să contracareze invazia tehnicizării și excesul specializării și să fie el însuși, un om nou ce-și făurește o lume tot mai umană. În acest sens, considerăm că în socialism filozofia nu este doar un mediu de specializare teoretică (specializare însă cel puțin tot atît de îndreptățită ca oricare alta !), ci o formă de afirmare a plenarității omului nou, o forță esențială de dinamizare a proceselor sociale și a creației culturale.

Fără a ne iluziona că secolul nostru ar mai fi rămas un secol al filozofiei, ni se pare însă că el nu poate avea conștiința direcției progreselor lui majore și nici a mersului istoriei contemporane fără filozofie în sensul științific, al materialismului dialectic și istoric. În consecință, afirmarea indiferentismului față de filozofie, indiferentism afișat uneori conștient chiar în rîndurile unor specialiști care, din punct de vedere teoretic, nu o pot scoate la capăt fără filozofie, ni se pare a fi un anacronism cu atît mai inconștient de sine cu cît știința modernă trece nu numai printr-un proces de diferențiere, de adîncire a specializării, dar și printr-unul de integrare, care, oricum, nu se poate lipsi de filozofie ! Mai mult, considerăm că, în planul mai larg al progresului istorico-cultural și al educației comuniste multilaterale, se simte în mod deosebit nevoia de a intensifica *preocupările în direcția formării gustului pentru valoarea teoretică*. Un element de discernămînt, de raportare critică la viață și cultură nu poate să nu fie constitutiv noului tip uman și noii epoci în genere.

Nu putem să nu subliniem totodată că documentele partidului nostru au argumentat în mod științific necesitatea însușirii concepției filozofice marxiste și a împlinirii ei în viața socială, politică și culturală. „Socialismul și comunismul — precizează tovarășul Nicolae Ceaușescu — sînt rodul creației istorice a maselor, iar acțiunea lor conștientă este rezultatul cunoașterii și stăpînirii legilor generale ale naturii și societății. Iată de ce în edificarea orînduirii noi este indispensabilă însușirea temeinică a concepției revoluționare despre lume și viață, a materialismului dialectic și istoric ... Materialismul dialectic și istoric oferă posibilitatea cunoașterii tainelor naturii, ale universului, a înțelegerii marilor procese care au loc în lumea înconjurătoare, a aprofundării legilor dezvoltării societății, a *înțelegerii superioare a sensului destinului și rolului omului*"[2].

În felul acesta, rolul filozofiei în viața socială socialistă crește, iar necesitățile însușirii temeinice a materialismului dialectic și istoric determină un proces complex de clarificare și dezvoltare în domeniul teoriei, precum și de sporire a valențelor ei aplicative și o intensificare a angajării ei în viața ideologică și socială. Căci militantismul noii filozofii este dat ca o dimensiune esențială prin însăși conceperea ei. Astăzi, mai mult ca oricînd, capătă o nuanță profetică cuvintele lui Marx din „Teze despre Feuerbach" : „Filozofii nu au făcut decît să interpreteze lumea în diferite moduri ; important este însă *de a o schimba*"[3]. Posibilitatea acțiunii eficiente a filozofiei marxiste este dată de însăși structura ei științifică, ceea ce o transformă într-o „călăuză în acțiune", o bază teoretică a ideologiei și politicii partidului și îndreptar metodologic al întregii creații și integrări a valorilor umane.

2. Privind starea de fapt, am putea spune că, deși poate nu la înălțimea cerințelor ideale și a importanței crescînde a activității politico-ideologice, preocupările și realizările noastre de pînă acum răspund menirii specifice a filozofiei în socialism, sarcinilor integrării învățămîntului cu problematica majoră a societății noastre, exprimînd totodată și o angajare mai constantă și substanțială a celor ce lucrează în domeniul filozofiei. Această constatare, de primă instanță dar deloc neglijabilă, nu trebuie luată totuși ca o declarație de încîntare de sine. În domeniul filozofiei, ca și în alte domenii ale activității dealtfel, *mai sînt încă multe de făcut*. Numai că în filozofie, datorită formei mai abstracte a ființării expresiei, acest *încă de făcut* apare mai puțin pregnant, deși lipsa lui pe linia valențelor formative și aplicative se resimte uneori în modul cel mai acut. De aici și complexitatea temei propuse și nevoia constantă de dezbatere teoretică.

Este aici nu un semn al incertitudinii domeniului, ci expresia clară a mobilității lui accentuate, a conștientizării înnoirilor și a necesității constante de dezvoltare, filozofia marxistă fiind un sistem deschis spre practică, spre viața socială și culturală. Fără a ne

---

[2] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la ședința festivă de deschidere a Congresului al X-lea al U.T.C., a Conferinței a X-a a U.G.S.C.R. și a celei de-a III-a Conferințe Naționale a Organizației Pionierilor*, București, Edit. politică, 1975, p. 21 (subl. ns.).

[3] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, ed. II-a, București, Edit. politică, 1962, p. 6.

angaja acum într-o discuție despre funcționalitatea complexă a filozofiei marxiste, reținem atenția *asupra funcției* ei *critice și constructive*, îndeosebi asupra unor neîmpliniri, care conduc la acel *încă de făcut*, despre care vorbeam mai sus. Și mai clar spus, pe fondul temei *filozofia și viața socială* mi se pare că merită să discutăm astăzi, mai temeinic, nu despre angajarea filozofiei în general, ci despre angajarea celor care practică filozofia, activează, într-un fel sau altul, cu sfatul sau cu fapte mai durabile, în domeniul filozofiei, contribuind atît la realizarea actului critic în filozofie, cît și la reconstrucția unor domenii teoretice, răspunzînd astfel necesităților obiective ale edificării societății și culturii socialiste.

Menționăm că raportarea critică la unele neîmpliniri în domeniul filozofiei nu trebuie să conducă la scepticism și, cu atît mai puțin, la minimalizarea sau neglijarea importanței domeniului. De fapt, existența unor asemenea atitudini ne și determină *ipso facto* să discutăm despre menirea filozofiei în epocă, să precizăm că primatul preferinței pentru o anumită specialitate nu conduce la devalorizarea celorlalte! În acest sens, cît adevăr conține vechiul dicton latin: *Sol lucet omnibus*! Critica unor modalități de filozofare nu justifică nihilismul în aprecierea unei sfere a creației umane, fără de care o cultură umanistă și un nou tip de om sînt de neconceput. Fără a spera la un *consensus omnium*, cred că merită să reluăm aici aprecierile lui Hegel: „orice filozofie este... o verigă în lanțul întreg al dezvoltării spirituale", „cunoașterea a ceea ce este esențial în epoca sa", „floarea cea mai aleasă"[4].

Ceea ce are trebui în primul rînd subliniat în stadiul actual al vieții noastre filozofice, și tocmai ca urmare a reflectării necesităților obiective ale progresului (economico-social, tehnico-științific, cultural-uman, moral, intelectual etc.), ar fi cerința îmbogățirii ei, a sporirii exigenței și responsabilității în domeniul filozofiei, însoțită de o creștere a gradului de maturizare și de o specializare a preocupărilor cu totul aparte în raport cu alte specializări. Spunem o *specializare aparte*, întrucît, în domeniul filozofiei, mai mult decît în altele, orizontul teoretico-ideologic, perspectiva de ansamblu și înțelegerea sensului activității alcătuiesc singurul cadru propice afirmării și înfăptuirilor durabile.

Incontestabil, se simte acut o nevoie de a dezvolta și reconstrui atît domenii tradiționale ca ontologia, gnoseologia, teoria adevărului, teoria categoriilor, cît și domenii mai noi, ca epistemologia, filozofia științei, filozofia limbajului, axiologia, praxiologia, filozofia istoriei, filozofia culturii, antropologia filozofică etc. Dată fiind complexitatea amintitelor domenii, dat fiind faptul că afirmarea lor se desfășoară pe solul unei modalități specifice de diferențiere și integrare, ce solicită o abordare interdisciplinară, ni se pare că fără însușirea și aprofundarea culturii filozofice, fără o formație filozofică temeinică este imposibil să realizezi ceva durabil în vreuna dintre disciplinele teoretico-filozofice.

M-aș asocia, de aceea, părerii pe care o împărtășesc tot mai mult cei care se preocupă serios de filozofie, că aici amatorismul și dilletantismul nu au ce căuta! Trebuie să subliniem că activitatea filozofică are un specific și cere, pe lîngă formație, și vocație, și pasiune dăruire și nu se poate face „printre altele". *în marginea* altor specialități sau pur și simplu în timpul liber! Ca urmare, aș privi cu mai multă atenție o serie de manifestări în scrisul filozofic, mai ales pe acelea care, sub pretextul interdisciplinarității, se desfășoară, de fapt, pe panta diletantismului și conduc, în oarecare măsură, la pericolul discreditării domeniului. Cîtă dreptate avea bătrînul Hegel, atunci cînd scria: „Această știință suferă adesea desconsiderarea pe care o aruncă asupra ei faptul că și cei chiar care nu s-au străduit cu ea își închipuie că *pricep* oarecum de acasă cum stau lucrurile în filozofie și că, mișcîndu-se lesne într-o cultură curentă, ei ar fi în stare . . . să filozofeze și să pronunțe sentințe asupra filozofiei. Se admite că pentru a cunoaște celelalte științe este nevoie de a le fi studiat și că numai pe baza unei astfel de cunoașteri sîntem îndreptățiți să ne pronunțăm asupra lor. Se admite că pentru a face o gheată e nevoie să fi învățat și practicat acest lucru, cu toate că orice om are, în propriul lui picior, măsura ghetei, așa cum are mîini și, în ele, îndemînarea naturală pentru îndeplinirea unei astfel de munci. Numai pentru filozofare nu ar fi nevoie de un atare studiu, nici de învățare, nici de osteneală"[5].

Aș considera astfel că îndeletnicirea cu probleme filozofice cere competență și calificare, cunoașterea temeinică a domeniului și, în genere, a ceea ce s-a creat viabil în trecut sau în contemporaneitate. Căci în cazul filozofiei istoria și cultura domeniului, valorificarea tradiției și confruntarea de idei sînt componente esențiale ale însăși desfășurării actului creator.

---

[4] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istoria filozofiei*, vol. I, București, Edit. Academiei R.P.R., 1963, p. 50, 58.

[5] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice*, Partea întîi: *Logica*, București, Edit. Academiei R.P.R., 1962, p. 44.

Se vorbește adesea global, vag, despre pericolul istorismului care ar pîndi pe alocuri activitatea în filozofie. Se uită însă că istorismul este structura însăși a modului de gîndire dialectic și, ca atare, nu se reduce la un istoricism searbăd, la rămînerea în trecut, la lipsa de ancorare în contemporaneitate. Fără istoria gîndirii și în genere a culturii, acestea nici nu ar putea fi ca atare și, cu atît mai puțin, s-ar putea vorbi despre progresul lor, după cum remarca Hegel[6] referindu-se la raportul dintre actualitate și moștenire în filozofie.

În filozofie se împletesc, astfel, în mod necesar, mai mult ca în alte domenii, poate, tradiția cu creația actuală, trecutul cu contemporaneitatea, anticipînd, proiectînd în zarea viitorului o lume nouă, un cadru tot mai adecvat de afirmare a omului. În consecință, aș pleda pentru valoarea inegalabilă a unor discipline ca istoria filozofiei, istoria eticii și a esteticii, istoria culturii, domenii fără de care nu se poate înfăptui o cultură umanistă și formația umanistă a omului veacului XX, atît de încercat prin insolitul preocupărilor și mereu redimensionat prin amploarea progresului tehnico-științific.

Pentru dezvoltarea activității filozofice, pentru crearea unui climat de efervescență, avem nevoie încă de dezbateri teoretice bine pregătite și cu o anumită ritmicitate, în urma cărora să se ajungă la clarificarea unor probleme, la unele soluții și sugestii pentru dezvoltarea cercetării. Mai mult, revistele de specialitate ideologico-filozofică, editurile, publicistica ar trebui să creeze posibilități mai largi de desfășurare a activității filozofice, de intervenție avizată în analiza unor fenomene sau creații culturale, în scopul formării gustului publicului pentru selecția și receptarea valorilor. Este adevărat însă că și specialiștii în diferite discipline filozofice ar trebui să solicite mai constant aceste modalități de afirmare și de ieșire către viață, în primul rînd către viața culturii și a formării omului. Căci fără dezvoltarea principalelor domenii ale creației filozofice nici nu se poate realiza plenar funcția critică și constructivă a filozofiei marxiste în epoca noastră.

Așa cum s-a subliniat în repetate rînduri, dezvoltarea filozofiei marxiste nu are loc într-un cadru închis și nici nu poate rămîne la modalitățile tradiționale de tratare a problematicii. În fluxul creației contemporane s-au constituit sau, în unele cazuri, conturat continente noi ale filozofării, sfere problematice noi, față de care, în stadiul actual al schimbului și circulației valorilor, filozofia marxistă dovedește o mare receptivitate, trecînd ea însăși printr-un proces de restructurare, de modernizare. De fapt, angajarea filozofiei marxiste în acest proces este, implicit, o angajare în dialogul și confruntările de idei din lumea contemporană și o afirmare a legăturii specifice a filozofiei cu viața.

Apreciind eforturile care s-au făcut în acest sens, rezultatele bune la care s-a ajuns, nu putem să nu semnalăm și anumite carențe, anumite rămîneri în urmă, inevitabile, cred, în procesul de creștere a cadrelor specializate și de redimensionare și precizare a preocupărilor teoretice. Aș menționa însă că deja ar fi timpul ca multe probleme să fie mai hotărît puse, unele travalii începute să fie duse pînă la capăt.

În acest context, mi se pare că ar trebui depășite unele modalități actuale de înțelegere a modernizării, în primul rînd trecîndu-se la elaborări teoretice de fond în sfera problematicii materialismului dialectic și istoric și chiar a altor discipline filozofice. Utilizarea rezultatelor și procedeelor unor domenii ca logica modernă, semiotica, praxiologia, teoria sistemelor etc., nu ar trebui să conducă nici la o simplă modernizare terminologică și nici să se transforme în expunerea acestor discipline ca atare, așa cum se manifestă pe alocuri chiar în unele tratate universitare. Filozofia marxistă, în diferitele ei compartimente, trebuie să apară ea însăși cu problematica ei, nu să se disperseze în expunerea modalităților speciale la care, în intenție, autorii se raportează ca la mijloace auxiliare. În plus, trebuie să se facă mai mult pentru dezvoltarea limbajului filozofiei marxiste, specific ei, nu împrumutat pur și simplu din științe sau din alte sisteme de gîndire.

O atenție deosebită trebuie să se acorde în continuare, cred, problemelor criticii filozofice, ale dialogului și confruntărilor de idei din lumea contemporană. În ultimul deceniu mai ales, s-au obținut și în acest domeniu rezultate bune, al căror bilanț nu ne propunem să-l facem aici. Trebuie însă să se înțeleagă mai bine și să se aplice și în acest domeniu spiritul documentelor partidului nostru, care îndeamnă la o abordare ideologică consecvent marxist-leninistă, dar totodată nuanțată, la evitarea etichetărilor globale și la elaborarea unei argumentări consistente, la obiect.

Programul partidului subliniază că „în activitatea politico-educativă *se va demonstra* științific netemeinicia concepțiilor idealiste și limitele altor filozofii"[7]. În același timp,

---

[6] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istoria filozofiei*, vol. I, p. 14.

[7] *Programul P.C.R. de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 73.

noi trebuie să receptăm tradiţiile gîndirii şi culturii progresiste naţionale şi mondiale. „Generalizînd experienţa prezentului, trebuie să ne însuşim de asemenea, tot ceea ce este mai valoros şi progresist în gîndirea şi experienţa omenirii pe plan internaţional!”[8].

Pornind de la documentele partidului nostru, critica filozofică marxistă de la noi a căpătat, în genere, spiritul obiectivităţii şi al nuanţei. Şi aici însă, credem, se pune problema unei studieri temeinice a obiectului criticii şi a unei pregătiri marxiste competente, care să dezvolte critica într-o direcţie constructivă, să o transforme într-un act de participare la dezbaterile teoretice şi la reconstrucţia în unele domenii ale filozofiei. Am atrage atenţia, cu acest prilej, la unele fenomene destul de ciudate, care mai apar în cîmpul criticii filozofice, îndeosebi în legătură cu tratarea unor nume de răsunet în conştiinţa filozofică a veacului. Este vorba de modul global, axat în genere pe invective, etichetări şi epitete tari, în care se face uneori critica unor gînditori nemarxişti de seamă şi de mare influenţă, ca Spengler, Kierkegaard, Jaspers, Toynbee, Heidegger, G. Marcel, Fromm etc. Trebuie reţinute clar aici trei idei: a) că nu rezolvăm problema analizei critice argumentate cu etichetări ca „drogul speranţei” (atunci cînd e vorba de gîndirea occidentală), „de la spaimă la tăcere” (în critica lui Heidegger şi a existenţialismului în genere), „omul — sentinelă a neantului” (despre existenţialism), „Kierkegaard, falsul nostru contemporan”; b) că negativismul nu are ce căuta în critica filozofică marxistă, o critică negativistă aducînd mai mult deservicii în dialogul cu filozofiile nemarxiste; c) critica filozofică marxistă însăşi cere pregătire, competenţă şi refuză *de plano* diletantismul.

3. În esenţă, munca celor care lucrează în domeniul filozofiei cere o mare responsabilitate şi, ca atare, eforturi sporite şi pregătire continuă, competenţă. Activitatea noastră tinde tot mai mult să devină autentic filozofică, să împlinească deziderateie majore ale angajării filozofiei în viaţă. Dezvăluirea unor carenţe care mai persistă în cercetarea şi creaţia filozofică nu trebuie receptată ca o manifestare de criticism acut, ci de îndemn la diversificarea şi adîncirea preocupărilor, la o muncă mai temeinică, răsplătită prin contribuţia pe care filozofia este menită, în sistemul de valori al culturii socialiste, să o aducă la formarea noului tip de om, la prospectarea viitorului, la progresul culturii şi al umanismului în epoca noastră.

[8] *Ibidem.*

LUDWIG GRÜNBERG

O CONDIŢIE A CREATIVITĂŢII: ANGAJAREA ÎN CONFRUNTĂRILE FILOZOFICE CONTEMPORANE

Principala lecţie a Congresului al XI-lea al P.C.R. este o lecţie exemplară de marxism creator. Principala incitaţie pentru cei ce lucrăm în domeniul filozofiei este de a promova acelaşi spirit creator în abordarea teoretică a problemelor complexe ridicate de epoca pe care o trăim. Realizarea unei asemenea exigenţe presupune, concomitent, deschiderea demersului filozofic spre clocotul vieţii, efort pe linia conceptualizării pertinente şi a realizării funcţiei formative a filozofiei marxiste.

Fără îndoială, filozofia marxistă din ţara noastră îndeplineşte o importantă funcţie *practică*. Ea oferă o metodologie generală a cunoaşterii, o criteriologie a opţiunilor valorice şi o strategie teoretică a practicii politice revoluţionare. De aceea, depăşirea speculativismului steril — exprimat şocant în preceptul spenglerian „philosophari necesse est; vivere non est necesse” — devine o condiţie indispensabilă pentru ca filozofia să-şi realizeze raţiunea sa de a fi în contextul culturii noastre socialiste.

Dar aceasta este doar o condiţie: *necesară, nu şi suficientă*. Cred că printre alte condiţii pentru a ridica filozofia la nivelul exigenţelor sporite formulate de Programul partidului sînt şi următoarele: a) *înlăturarea definitivă a înţelegerii simpliste*, îngust-pragmatiste, *a legăturii cu viaţa*, şi apelul la o generalizare *specific filozofică* a practicii sociale contemporane, care să ţină seama de statutul epistemologic al filozofiei marxiste şi să contribuie la crearea climatului moral-spiritual propice promovării celor mai înalte valori ale epocii; b) *eliminarea prejudecăţilor empiriste* în virtutea considerentului arhicunoscut că, în filozofie, cei care refuză să treacă dincolo de fapte, rareori ajung la ele pentru a le surprinde în esenţialitatea lor şi a oferi astfel puncte de sprijin viabile acţiuni umane; c) *abandonarea prejudecăţilor reducţionist-scientiste* care, întrevăzînd între filozofie şi viaţa socială un raport „tehnic”, de „aplicaţie”, blochează înţelegerea rolului filozofiei în constituirea problematicii teoretice, în dezvoltarea unei concepţii generale despre lume, în „deschiderea” unor direcţii metodologice şi promovarea unor soluţii de valoare; d) renunţarea la falsa impresie că gîndirea filozofică marxistă s-ar putea ancora — cu luciditate şi îndrăzneală, cu rigoare teoretică şi patos umanist — în realită-

țile sociale ale epocii fără *o angajare militantă în confruntările de idei din lumea contemporană.*

Asupra acestui ultim aspect menționat aș dori să mă opresc în intervenția mea.

Este incontestabil că, în climatul de efervescență spirituală generat de Congresul al IX-lea al P.C.R. și, cu deosebire, în urma orientărilor date de plenara C.C. al P.C.R. din noiembrie 1971, filozofia marxistă din țara noastră a făcut progrese sensibile pe linia angajării revoluționare, cu un pronunțat spirit creator, în confruntările filozofice din lumea contemporană. Raportarea critică la curentele și orientările din filozofia nemarxistă contemporană s-a făcut, tot mai mult, în cunoștință de cauză, cu argumente convingătoare și selectivitate critică față de elementele pozitive din gîndirea filozofică progresistă. Abordarea „în bloc", nediferențiată, a curentelor și tendințelor din filozofia nemarxistă, a fost definitiv depășită, ceea ce permite oglindirea adecvată a tabloului ei poliform, contradictoriu, cît și relevarea prestigiului crescînd al filozofiei marxiste (care nu este solitară, nu este înconjurată doar de „dușmani", ci polarizează în jurul său toate tendințele progresiste, raționaliste și umaniste din filozofia contemporană). În același timp, se manifestă o combativitate sporită față de curentele idealiste iraționaliste, antiumaniste, antimarxiste, reacționare, se argumentează mai convingător superioritatea teoretică și eficiența practică a marxismului creator, capacitatea sa de a elabora un program pozitiv pentru soluționarea marilor probleme ale lumii de azi.

Congresul al XI-lea al P.C.R. a dat un nou și puternic imbold ancorării militante a mișcării filozofice în viața socială. Din perspectiva exigențelor ideologice ale etapei actuale — formulate limpede în Programul partidului — se impun noi pași pe linia angajării filozofiei marxiste din țara noastră în confruntările de idei contemporane. S-ar cere înlăturate unele lacune care mențin un nedorit decalaj între intenții și rezultate. Aș menționa, spre exemplificare, carențe în privința *informării*, constatabile — de pildă — atunci cînd filozofia analitică actuală („ordinary language philosophy"), deși s-a constituit independent de concepțiile „cercului de la Viena" și se justifică tocmai ca o reacție critică fără echivoc față de pozitivismul logic reducționist, este tratată de către unii autori drept... variantă a neopozitivismului sau cînd unele poziții holiste (circumscrise în cadrul falsei alternative „atomism-organicism", într-un cîmp problematic anterior noii „paradigme" a cunoașterii științifice deschise de teoria generală a sistemelor, care acordă primat relațiilor) sînt tratate ca poziții „structuraliste moderne". Cu alte prilejuri, pot fi sesizate lacune în *interpretare*, fie în sensul respingerii neargumentate a concepțiilor filozofice nemarxiste, fie datorate prezentării „în sine", descriptiviste, a punctelor de vedere exprimate de gînditori situați pe alte poziții filozofice (de pildă, uneori nu se surprinde în demersurile exponenților „școlii analitice" sau ai fenomenologiei prezența unei nemărturisite ontologii subiacente și a unui alt mod de filozofare, distinct de „practica filozofică" a marxismului). Apar și carențe în *maniera de prezentare*, astfel încît lucrări destinate cercurilor largi de cititori, inclusiv învățămîntului ideologic de masă, oscilează între platitudini și utilizarea unui limbaj ermetic care nu permite nici cunoașterea clară a concepției prezentate, nici întemeierea unor judecăți de valoare. În altă ordine de idei se constată, în cadrul unor cursuri subsumate denumirii generice „materialism dialectic și istoric", o *confuzie de planuri* între preocupările de cercetare ale cadrelor didactice (care în mod necesar trebuie să aibă o arie mai largă și un caracter specializat, îmbrățișînd logica și metodologia științei, analiza semantică a limbajului, problemele metateoretice ale științelor particulare, praxiologia, filozofia culturii, axiologia, antropologia filozofică) și cerințele *formative* ale unui curs concentrat de materialism dialectic și istoric destinat studenților care nu au ca specialitate filozofia (în asemenea cazuri, prezentării pur *informative* a diverselor poziții în disciplinele filozofice menționate i se poate prefera o tratare distinctă și aprofundată — în cadrul unor cursuri facultative programate în ultimul an de studiu — în raport cu specificul facultăților și doar pentru studenții interesați — a confruntărilor și a rezultatelor cercetării în problemele filozofice ale matematicii, fizicii, biologiei, științelor tehnice, ciberneticii, științelor umane, pe baza cunoașterii prealabile de către studenți a principiilor metodologice ale materialismului dialectic și istoric). Nu poate fi trecut cu vederea nici un anumit asincronism între *ce* autori sînt discutați și *ce* autori sînt traduși : se scriu cărți valoroase care dezbat ideile lui Sartre, Gonseth, Scheler, Moore, Domenach, Marcuse, von Bertalanffy sau Wittgenstein, dar cititorii nu au posibilitatea să raporteze aprecierile cercetătorilor români — elaborate tocmai pentru a ghida adecvat interpretarea unor texte — cu lectura textelor originale.

Ar mai merita să fie menționat un aspect al problemei. Peisajul caleidoscopic al mișcării filozofice contemporane nu este încă reflectat corespunzător, cu ierarhizările cuvenite, nici în traduceri și nici în lucrările de exegeză critică. A fost de ajuns să fie tradusă o primă lucrare a lui Francastel sau a lui Piaget pentru ca, printr-o reacție în lanț, editurile

noastre să se ,,acroşeze" de aceşti autori, în detrimentul altora la fel de importanţi, ceea ce oferă o imagine unilaterală asupra tabloului esteticii sau gnoseologiei contemporane. Pe de altă parte, deşi în literatura filozofică marxistă din ţara noastră au fost elaborate — cu sagacitate şi percutanţă — studii asupra existenţialismului, neoraţionalismului, fenomenologiei sau spiritualismului, pragmatismul (pentru a da doar un singur exemplu) este încă puţin cercetat, deşi: a) el continuă să constituie nota dominantă a filozofiei americane (unde chiar ,,contestarea" lui este făcută tot în numele unor principii pragmatiste); b) el constituie suportul filozofic — implicit sau explicit — al tuturor practicilor politice tehnocratice, care sacrifică omul pe altarul randamentului tehnologic şi substituie creşterii economice cu *finalitate umană* proiectul tehnocratic al creşterii ca *scop în sine*; c) în ultimul deceniu a căpătat o mare extensiune tendinţa unor gînditori nemarxişti de a estompa opoziţia dintre marxism şi pragmatism (printre alţii, I.M. Bochenski, Neil McInnes, S. Hook, chiar şi un dicţionar filozofic de mare tiraj apărut în Franţa în 1972 sau Jacques Mantoy, care — în lucrarea *Cele 50 de cuvinte-cheie ale filozofiei contemporane* — afirmă că ,,marxismul este un realism pragmatist").

Trecînd dincolo de asemenea exemple episodice, o privire de ansamblu asupra participării gîndirii noastre filozofice la controversele ideologice actuale ne oferă atît motive de legitimă satisfacţie pentru ceea ce am realizat, dar şi argumente pentru o examinare lucidă, responsabilă, a carenţelor — mai vechi sau mai noi — pe care le sesizăm în activitatea noastră. Pentru a putea lichida lipsurile existente şi *a răspunde exigenţelor ideologice sporite ale etapei actuale*, avem acum o călăuză preţioasă în Programul P.C.R. de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi înaintare a României spre comunism.

Programul partidului şi celelalte documente ale Congresului al XI-lea permit degajarea cîtorva orientări de principiu, menite să înlăture neajunsurile existente încă, să conducă la afirmarea şi dezvoltarea în continuare a gîndirii filozofice marxiste creatoare din ţara noastră, la o mai pronunţată angajare a ei — cu rigoare demonstrativă, cutezanţă teoretică şi patos revoluţionar — în confruntările de idei din lumea contemporană.

În primul rînd, raportarea critică la diferite curente şi orientări din filozofia nemarxistă trebuie să aibă permanent un sens *activ*, scopul constituindu-l dezvoltarea *propriei* teorii, propunerea unor soluţii *pozitive* eficiente la problemele complexe ale epocii. Programul partidului subliniază, de exemplu, că promovarea umanismului socialist implică, în mod necesar, într-o lume în care există şi alte moduri de abordare a problematicii condiţiei umane, raportarea la ele, deoarece nu se poate concepe ca marxism-leninismul să se dezvolte izolat, ignorînd ceea ce se petrece în jur. Critica altor poziţii teoretice ar fi însă lipsită de valoare şi eficacitate, în măsura în care noi am sta departe de tumultul vieţii şi nu am propune soluţii constructive, aşteptînd să le propună alţii (cum o şi fac dealtfel !), pentru ca apoi să le evidenţiem, cu un aer de superioritate, greşelile. Confruntarea teoretică şi ideologică nu trebuie să fie considerată un ,,scop în sine", ci doar un ,,mijloc", o propedeutică a creaţiei filozofice originale.

În al doilea rînd, analiza critică a orientărilor filozofice nemarxiste trebuie să surprindă mai bine atît *diversitatea* (sesizînd nuanţele şi diferenţierile tot mai accentuate dintre curente şi din cadrul lor) cît şi *unitatea în diversitate* a filozofiilor nemarxiste care îşi probează precaritatea atunci cînd trec la formularea unui program global de soluţionare a problemelor epocii, îndeplinind — dincolo de intenţiile generoase ale cutărui sau cutărui gînditor — o funcţie de clasă bine definită. Acordînd, în continuare, o atenţie justificată curentelor şi gînditorilor occidentali care au contribuţii demne de a fi valorificate critic din perspectivă marxistă, nu trebuie să uităm că în lume există încă imperialism, chiar fascism, deci şi concepţii reacţionare, anticomuniste, împotriva cărora mişcarea noastră filozofică trebuie să lupte consecvent. Promovarea marxismului creator presupune o analiză la obiect, apel constant la argumente convingătoare, combaterea intransigentă a poziţiilor antimarxiste fără însă a vedea în manifestarea oricăror puncte de vedere diferite în interpretarea problemelor epocii tendinţe duşmănoase pe care să le etichetăm drept anticomuniste. În acest sens, Programul partidului nostru ne dă o orientare clară, utilizînd cu rigoare teoretică şi prudenţă metodologică calificări ,,globale", indicînd că în activitatea filozofică ,,se va demonstra ştiinţific netemeinicia concepţiilor *idealiste* şi limitele *altor* filozofii" cu precizarea expresă: ,,generalizînd experienţa prezentului trebuie să ne însuşim, de asemenea, tot ceea ce este mai valoros şi progresist în gîndirea şi experienţa omenirii pe plan internaţional" (p. 156).

În al treilea rînd, trebuie să se ţină seama atît de considerente *de principiu*, cît şi de actuala *conjunctură*, de ,,deplasările" de tendinţe şi schimbările de accente atît de caracteristice dinamismului culturii contemporane, *concentrîndu-ne analiza critică asupra acelor curente şi tendinţe filozofice nemarxiste realmente influente, aflate în prim-planul confruntărilor ideologice cu filozofia marxistă*. Men-

ționăm, îndeosebi: *interpretările neopozitiviste* în gnoseologie și filozofia științelor (a căror persistență a fost probată de ultimele manifestări filozofice internaționale), *școala analitică* (care propune un alt mod de a practica filozofia și — mai ales în ipostaza de „filozofie a limbii comune" — constituie un termen de referință indispensabil în epistemologia contemporană), *școala hermeneutică* (care la Congresul de la Varna s-a revendicat drept adevărata promotoare a dialecticii moderne și — în varianta prezentată de *fenomenologie* — s-a erijat drept promotoare a unui umanism ce ar oferi o alternativă față de umanismul filozofic marxist); *neotomismul* (care este reprezentativ pentru tendințele spiritualiste și pentru tentativele neofideiste contemporane de „modernizare" a religiei); *neopragmatismul* (filozofie încă dominantă în S.U.A., care încearcă o justificare a tehnocratismului propriu societăților capitaliste dezvoltate și pe care numeroși critici îl prezintă denaturat ca o „filozofie a acțiunii" apropiată de marxism, estompînd opoziția lor ireconciliabilă), *orientările structuralist-funcționaliste* (cu largi incidențe în sociologia politică nemarxistă de azi); tendințele contemporane de susținere a tezei „convergenței" socialismului și capitalismului (îndeosebi cele efectuate din perspectiva „*școlii de la Frankfurt*" sau a așa-numitei „critici a ideologiei"), *existențialismul contemporan* (care continuă să fie principalul termen de confruntare pentru marxism în problema libertății umane și în eforturile meritorii de constituire a unei „ontologii regionale a umanului", în fundamentarea ontologică a umanismului marxist revoluționar); *neofreudismul* de factură culturologică (și, mai ales, tendințele frecvente de „îmbinare" eclectică a marxismului cu psihanaliza, care ne angajează în disputele filozofice privind raportul „cultură-civilizație" și „criza valorilor" în condițiile capitalismului contemporan); *teoriile burgheze despre marxism* (care încearcă să prezinte fertile confruntări creatoare din gîndirea marxistă contemporană ca o expresie a lipsei unor opțiuni politice și teoretice bine conturate, a unei pretinse „pragmatizări" a marxismului).

În al patrulea rînd, trebuie înlăturate carențele pe linia cunoașterii *principalelor poziții și tendințe din gîndirea filozofică marxistă contemporană* (continuîndu-se inițiativele Academiei de Științe Sociale și Politice, ale „Revistei de filozofie" — vezi nr. 1/1975, și ale unor catedre din învățămîntul superior) în vederea statornicirii unui dialog constructiv, a reliefării mai pregnante a locului și rolului gîndirii filozofice marxiste în lupta ideologică actuală, în călăuzirea practicii revoluționare.

Programul partidului nostru ne atrage atenția că filozofia marxistă nu poate fi dezvoltată creator izolîndu-se de mișcarea de idei contemporană, dar nu are nevoie de „împrumuturi" necritice din alte curente, ci de o raportare lucidă și îndrăzneață, critică și autocritică, la realitățile sociale contemporane. Filozofia marxist-leninistă — unitară prin opțiunile ei politice și teoretice de bază — dispune de o inepuizabilă capacitate de diversificare, de *auto*perfecționare și *auto*dezvoltare, ceea ce îi întreține nestins focul creativității, îi asigură vigoarea teoretică și eficiența practică. Tocmai de aceea sînt mai necesare ca oricînd *dezbaterile creatoare*, cu note personale originale, *din cadrul filozofiei marxiste* și de pe pozițiile partinității comuniste îndeosebi în domenii de cercetare încă puțin explorate, dar hotărîtoare pentru afirmarea pregnantă a superiorității teoretice și a valorii practice a gîndirii marxiste în lumea contemporană.

În al cincilea rînd, Programul partidului pune în fața filozofiei marxiste românești sarcina de a promova permanent *spiritul revoluționar*. Aceasta presupune ca gîndirea noastră filozofică să pătrundă mai adînc prin interstițiile tuturor manifestărilor spirituale, să-și valorifice — cum, trebuie s-o recunoaștem că n-a făcut-o decît parțial pînă acum — multiplele potențe teoretice, metodologice și prospective în contextul culturii noastre socialiste. Confruntările filozofice au loc nu numai „pe teren propriu", ci și „în deplasare", în problematica creației științifice și artistice, de exemplu în presa noastră literară, unde își fac loc uneori manifestări ale unui „amatorism" filozofic care are efect „dezarmant" în loc de a declanșa — pentru promovarea principiilor esteticii marxiste — replica justificată a exponenților frontului nostru filozofic, autorizați să se pronunțe tocmai prin competența lor.

Dealtfel, trebuie amintit că viziunea programului partidului asupra necesității angajării cu spirit revoluționar, atît în confruntările cu alte concepții filozofice cît și în dialogul din cadrul marxismului, este străbătută de o înțelegere profund dialectică, istoristă, a *spiritului revoluționar*. Față de spiritul revoluționar al anilor 1948—50, spiritul revoluționar de acum, pe fondul unei profunde *continuități* (= adeziunea politică la idealurile comuniste), implică și unele *determinări noi*, care reflectă cerințele existenței sociale ale unei etape în care realizarea Programului partidului reclamă un înalt profesionalism. Noțiunile de „competență", „profesionalitate", „inteligență", „creativitate" nu sînt perimate, ci intră „în ecuație" atunci cînd vrem să răspundem exigențelor ideologice actuale, să reprezentăm cu cinste mișcarea filozofică

marxistă românească şi să promovăm cu devotament politica partidului nostru în confruntările de idei din gîndirea filozofică contemporană.

Tocmai în acest sens, secretarul general al partidului nostru sublinia — în cuvîntarea ţinută la aniversarea Academiei „Ştefan Gheorghiu" — că „trebuie să fim mult mai activi în lupta politică-ideologică împotriva concepţiilor vechi", urmărind permanent şi cu pricepere să dezvoltăm creator concepţia noastră despre lume, „să abordăm problemele în spirit revoluţionar, materialist-dialectic, spre a găsi continuu soluţiile pe care le impune viaţa". Este o sarcină nu numai onorantă, ci şi angajantă.

N. TERTULIAN

ANACRONISM ŞI SINCRONISM ÎN FILOZOFIE

Tipul filozofului-mandarin, cel care, închis în pura rigoare speculativă a raţionamentelor sale, priveşte cu detaşare empiria vieţii sociale, ne apare astăzi mai mult ca oricînd anacronic; orice filozofie de factură pur academică, şi cu atît mai mult ceea ce se numeşte, cu îndreptăţită nuanţă pejorativă, filozofia „de catedră", ni se pare a emana un aer de desuetudine, cînd scrierile de un asemenea tip nu sînt pur şi simplu plicticoase. Absenteismul lor social (ceea ce nu înseamnă că ele sînt şi lipsite de un efect social) explică în bună măsură asemenea însuşiri, sau mai exact: lipsa lor de însuşiri. Ar fi o eroare să se creadă că speţa lor a dispărut: ele există încă, ba s-ar putea spune că proliferează, chiar atunci cînd sînt ornate cu un militantism superficial, de circumstanţă. Aerul impersonal, prudenţa extremă în formularea afirmaţiilor, atitudinea evazivă în faţa problemelor nevralgice, sau mai curînd fuga deliberată de ele, caracterul abstract, căutînd zadarnic să se ascundă sub o falsă culoare verbală şi vioiciune stilistică, sînt atribute tipice ale scrierilor de acest gen. Să adăugăm însă imediat că nici tipul filozofului de factură pur conjuncturală nu este mai simpatic. Se întîmplă dealtfel, cum am încercat să sugerăm mai sus, ca ambele tipuri să coexiste armonios, aşa cum coexistă uneori platitudinea şi preţiozitatea, în una şi aceeaşi fiinţă.

Filozofia se ocupă prin definiţie cu categoriile fundamentale ale existenţei şi angajamentul ei social nu poate fi măsurat decît dacă adoptăm o asemenea perspectivă. Hrănindu-se din acelaşi sol nutritiv ca şi diferitele ştiinţe, dar refuzînd să se dizolve în ele, atentă fără întrerupere la cuceririle lor, dar năzuind mereu să le integreze în sinteza ei specifică, filozofia trebuie să rămînă fidelă propriei ei vocaţii şi propriei ei perspective: cea a *totalităţii*. Spre a nu lăsa un asemenea concept suspendat într-o prea mare abstracţiune, să spunem că el este strîns asociat pentru noi cu realizarea fiinţei umane în integralitatea ei. Ştim prea bine că, punînd astfel problema, riscăm să intrăm într-un conflict acut cu linia de gîndire a marxismului althusserian: filozoful francez şi-a făcut într-adevăr un titlu de glorie din a arunca în sfera „ideologiei" (în accepţia negativă a termenului, de „anti-teorie") orice „discurs umanist", mai exact orice utilizare a noţiunilor de „om", „esenţă umană", „subiect", „persoană", „alienare", „lucru", „reificare" etc., considerate a aparţine zestrei desuete a vechii filozofii speculative. Oricît stimă am avea pentru remarcabilele studii ale gînditorului francez, care au contribuit într-o măsură însemnată la rediscutarea pe o bază riguroasă a unor concepte marxiste fundamentale, nu ne putem împiedica să observăm că „antiumanismul (său) teoretic" a *îngustat* în mod considerabil sfera de cuprindere şi instrumentarul conceptual al gîndirii marxiste. Nu ne aducem aminte să fi întîlnit de pildă (s-ar putea să ne înşelăm), vreun comentariu al lui Althusser pe marginea faimosului pasagiu din al treilea volum al *Capitalului*, în care Marx evocă pe scurt trecerea din „imperiul necesităţii" în „imperiul libertăţii"; este foarte verosimil ca autorul studiilor din *Lire le Capital* să considere utilizarea de către Marx a unor asemenea concepte o simplă reminiscenţă a perioadei sale „speculative" de tinereţe (cum s-ar putea explica altfel folosirea de către Marx a unor noţiuni ca „dezvoltarea forţei omeneşti, dezvoltare care este considerată ca scop în sine", „... die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt", formule care, în perspectivă althusseriană, nu pot aparţine decît depăşitului mod de gîndire „umanist"?) S-ar putea de asemenea ca autorul *Răspunsului către John Lewis* să vadă în folosirea de către Lukács a cuplului de categorii: cauzalitate-teleologie, pentru a explica natura vieţii sociale, un transfer ilicit de categorii speculative în corpul filozofiei marxiste, deoarece ele ar transgresa sfera acelor noţiuni de bază ale materialismului istoric: „forţe de producţie", „mod de producţie", „infrastructură", „suprastructură" etc. în care Louis Althusser vede autentica îndreptăţire filozofică, singura cu adevărat revoluţionară, a marxismului.

Este însă limpede că iniţiativa de a readuce în discuţie probleme filozofice atît de „ab-

stracte" cum este deosebirea între funcționarea principiului cauzalității în natură și în viața socială, mai exact: distincția între cauzalitatea spontană a celei dintîi și cauzalitatea instituită (prin acte teleologice) a celei de a doua, nu rămîne fără urmări importante în practica socială. Nu este deloc indiferent cum interpretăm teza celebră a lui Marx despre desfășurarea vieții sociale ca un „proces istorico-natural": ideea că viața socială nu poate ființa decît prin emergența actelor teleologice ale subiectului uman exclude orice interpretare „naturalistă" a proceselor sociale, dar condiția ei subînțeleasă: teleologia (activitatea dictată de scopuri) nu există emancipată de cauzalitate, ci doar prin utilizarea proprietăților inerente fenomenelor, a „șirurilor cauzale" obiective (concept al lui Nicolai Hartmann, folosit de Lukács), neutralizează la polul opus orice interpretare voluntaristă (și chiar orice interpretare finalistă a vieții sociale, în măsura în care acceptăm teza că rezultanta finală a diferitelor activități ale indivizilor și grupurilor sociale diferă de intențiile lor particulare).

Filozofia este chemată, în asemenea condiții, să supună examenului categorii fundamentale cum sînt *legea* sau *necesitatea* (categorie modală), spre a întemeia obiectivitatea lor, dar și spre a circumstanția și relativiza sfera lor de acțiune în cîmpul vieții sociale, cu scopul de a elimina orice concepție fatalistă asupra procesului social și a oferi o bază solidă ideilor de opțiune alternativă și de auto-determinare a indivizilor. Țintind să combată orice concepție pur funcțională asupra vieții umane, de natură a transforma pe indivizi în simple anexe ale unor mecanisme și aparate impersonale, instituindu-se mai ales ca un critic acerb al oricărei înțelegeri pur *tehnocratice* a procesului social, care suprimă pînă la urmă independența de gîndire și spiritul critic al indivizilor (cf. și textul lui Jürgen Habermas: *Wozu noch Philosophie?* în deschiderea volumului său *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, 1971), filozofia este *organon*-ul prin care se exprimă multitudinea și diversitatea aspirațiilor umane în condițiile transformării revoluționare a societății, cu scopul de a asigura, grație perspectivei ei totalizante, proporția justă între diferitele tipuri de activitate socială (între activitatea economică sau politică, de pildă, și valorile morale sau estetice, între cercetarea aplicativă și cercetarea fundamentală în știință etc.). Să nu uităm că marxismul s-a constituit nu pur și simplu ca o știință economică revoluționară, ci ca o „critică a economiei politice", ceea ce dovedește, după cum a arătat Lukács, că între perspectiva „general-filozofică" a tînărului Marx și cea „aplicată" la studiul economico-social a maturului Marx nu există o ruptură (faimoasa „coupure épistémologique" a lui Althusser), ci un raport de continuitate organică: critica economiei politice se desfășura la Marx în perspectiva unei înțelegeri cuprinzătoare a exigențelor ființei umane, privită în integralitatea ei (ceea ce explică teza sa fundamentală despre trecerea din imperiul necesității în cel al libertății).

Ar fi însă o iluzie să credem că filozofia noastră s-ar putea dezvolta și și-ar putea împlini menirea făurindu-și instrumentele de gîndire în afara confruntării efective, pe calea unui dialog multiplu, cu principalele opere și curente ale filozofiei contemporane. Provincialismul este o maladie mortală și în filozofie. Cunoscuta propoziție a lui Spinoza: *Omnis determinatio est negatio* își găsește, *mutatis mutandis*, o aplicație și în procesul de creație filozofică. Înțelegerea de sine a unei gîndiri filozofice nu poate trece decît prin perpetua delimitare critică („negația" lui Spinoza) față de ceea ce reprezintă alteritatea ei: diferitele curente de gîndire care se încrucișează în lumea contemporană. Să observăm înainte de toate că stimularea unui asemenea dialog este îngreunată de considerabila întîrziere în traducerea unor opere filozofice importante din afara gîndirii marxiste: credem că ar fi fost de mult timpul ca operele lui Husserl (în primul rînd *Logische Untersuchungen* sau *Ideen zu einer reinen Phänomenologie...*), în care bogăția analizelor, oricît de mult ar greva idealismul filozofic asupra lor, este plină de sugestii pentru o reelaborare marxistă a problemelor, Wittgenstein (în primul rînd *Tractatus Logico-Philosophicus*) sau Nicolai Hartmann (ciclul de lucrări „ontologice"), spre a n umai vorbi de scrierile sociologice ale lui Max Weber, să fi apărut, însoțite de ample studii introductive, în limba română. Știm prea bine că, spunînd cele de mai sus, ne găsim, sub raportul sincronismului, cu decenii în urmă.

Revenind la *tema principală* a însemnărilor de față: dezvoltarea la noi a unei cercetări marxiste cu o reală incidență asupra vieții sociale, și în primul rînd asupra climatului ideologic, se cuvine să observăm că procesul de înnoire și revigorare a marxismului a devenit astăzi un fenomen internațional, de ale căui rezultate nu putem cu nici un chip face abstracție. Lucrările lui G. Lukács, A. Gramsci, studiile lui L. Althusser și ale marxiștilor italieni contemporani sînt grăitoare în această privință. Sfera de influență a marxismului contemporan cuprinde opere atît de diverse sub raportul orientării și spiritului care le animă ca *Dialectica Negativă* și *Teoria Estetică* ale lui Adorno, *Critica rațiunii dialectice* a lui Sartre sau operele lui Ernst Bloch, de la *Principiul*

Speranței la scrierile filozofice recente : *Problema materialismului* și *Experimentum Mundi*, cele ale lui Herbert Marcuse, de la *Rațiune și revoluție* la *Omul unidimensional* și *Contrarevoluție și revoltă*, sau cele ale lui Jürgen Habermas : *Teorie și practică* și *Cunoaștere și interes* ; nu este oare limpede că zestrea intelectuală a filozofiei noastre ar fi considerabil sporită dacă ea ar păși la o reală discuție critică a bogăției de idei cuprinse în asemenea lucrări? Spre a nu mai vorbi de învățămîntul nostru filozofic, aflat încă adeseori la o prea mare distanță de asemenea preocupări.

Fără îndoială, ascensiunea puternică a marxismului pe scena filozofiei contemporane nu trebuie să ne facă a uita puterea de iradiație a altor curente de gîndire importante. Este evidentă, de pildă, atracția exercitată asupra a nu puține spirite de școala ,,raționalismului critic" al lui Karl A. Popper, tocmai prin extrapolarea principiului raționalității din științele naturii în cîmpul întregii cunoașteri, inclusiv în cel al științelor sociale (de aici adversitatea aprigă împotriva *dialecticii*, stigmatizată fără menajamente ca ,,antiștiințifică"). Să nu uităm de asemenea audiența largă a hermeneuticii filozofice, cultivată în primul rînd de Hans-Georg Gadamer (dar și de Paul Ricoeur sau Luigi Pareyson), care, pornind de la sugestii cuprinse în *Sein und Zeit* a lui Heidegger, urmărește să întemeieze o nouă teorie a cunoașterii istorice și în general a științelor spiritului (*Geisteswissenschaften*), cu totul deosebită de cea a marxismului. Cititorii de filozofie de la noi ar profita mult dacă ar lua cunoștință de controversele purtate în jurul unor asemenea direcții de gîndire, în primul rînd de către reprezentanții ,,Școlii de la Frankfurt", în frunte cu Theodor W. Adorno și Jürgen Habermas ; disputele între Adorno și Popper sau Habermas și Karl Albert (reprezentant tipic al școlii ,,raționalismului critic"), reunite în volumul *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, sau cele între Habermas, Karl-Otto Apel și Gadamer, cuprinse în culegerea *Hermeneutik und Ideologiekritik*, oferă o imagine elocventă a ,,punctelor calde" în litigiul dintre gînditorii influențați de marxism și exponenții curentelor amintite.

Să mai adăugăm, în sfîrșit, că atitudinea față de tradițiile gîndirii noastre filozofice sau sociologice joacă un rol extrem de important în educația ideologică. Tendința de a oferi o imagine univocă și omogenă a tradiției, trecîndu-se sub tăcere puternicele antagonisme între orientările cu sens opus, trebuie combătută. Cînd se aduce în discuție tot mai insistent, de pildă, figura de *gînditor* a lui Vasile Pîrvan, onestitateane obligă să punem în valoare și energica împotrivire pe care a trezit-o ,,pîrvănismul"la spirite atît de deosebite ca Mihai Ralea (în polemicile sale cu autorii ,,Manifestului Crinului Alb" și cu *Gîndirea*), Eugen Lovinescu, Paul Zarifopol, Pompiliu Constantinescu, fără a omite și rezervele semnificative formulate de Tudor Vianu în studiul său altfel atît de comprehensiv și elogios *Vasile Pîrvan și concepția tragică a existenței*. Și fiindcă a venit vorba de concepția ,,tragică" și ,,eroică" a existenței, ar fi foarte interesant să se pună în valoare opoziția între pantragismul aristocratic al moralei preconizate de Pîrvan și teoria ,,existenței tragice" a unui filozof ca D. D. Roșca, mult mai apropiat prin elogiul plin de fervoare adus ideilor de protest și rebeliune împotriva stărilor existente de antropologia umanistă a lui Mihai Ralea și de spiritul democratic al ,,Vieții Românești" (unde D. D. Roșca a și colaborat intens în tinerețe). Cînd se încearcă a se arunca vălul oprobriului asupra luptei duse de E. Lovinescu împotriva ,,tradiționalismului reacționar" și a ,,misticismului național", acuzîndu-l pe autorul *Istoriei civilizației române moderne* de a ,,nu prea avea habar" de ,,spiritualitatea națională", este necesar să se rememoreze că în anti-tradiționalismul și europenismul său democratic E. Lovinescu nu era singur, ci se afla în buna companie a teoreticienilor ,,specificului național" de la ,,Viața Românească", Ibrăileanu și Ralea (adversarii săi înverșunați pe alte planuri), cei care se revendicau deopotrivă din marea tradiție democratică și raționalistă a ideilor revoluției franceze și ale pașoptismului românesc. Rectitudinea și consecvența luptei lor erau dictate de luciditatea cu privire la efectele sociale funeste ale ideilor pe care le combăteau. Ei s-au dovedit tot mai pătrunși de o convingere, pe care avea să o exprime într-o formulă lapidară, cu cîteva decenii mai tîrziu, un cunoscut filozof marxist : ,,Nu există o concepție nevinovată asupra lumii".

CORNEL POPA

FILOZOFIE, ȘTIINȚĂ ȘI SPIRIT REVOLUȚIONAR

Asemeni legendarului Anteu, filozofia are putere și exercită influență asupra faptei și cugetului oamenilor numai dacă este legată prin mii de fire de viață. Imperativul legării gîndirii filozofice de viață, de problematica epocii istorice pe care o străbatem, de performanțele științelor, de creația artistică, de

modul de trai și de aspirațiile oamenilor pare a fi admis, în ciuda recunoașterii autonomiei și specificului reflecției filozofice, de majoritatea gînditorilor contemporani.

Pentru reprezentanții filozofiei materialist dialectice, cerința legării filozofiei de viață, de activitatea practică transformatoare, este condiția primordială a înțelegerii și îndeplinirii obiectivelor și menirii sale. Căci, după cum se știe, filozofia nu este, în viziunea marxismului, doar *descriere* și *explicație* a lumii, ci *îndreptar* și călăuză în transformarea revoluționară a acesteia. Exercitarea funcțiilor *prospective* și a celor *prescriptive* și *ideologico-mobilizatoare*, inerente unei concepții și teorii revoluționare, este de neconceput fără *cunoașterea* realităților sociale, fără instituirea unei legături temeinice a filozofiei cu viața socială.

Dacă principiul legării filozofiei de viață este, pentru filozofia marxistă, de mult un bun cîștigat, comportă încă discuții și merită să ne rețină încă atenția determinarea modului optim, a căilor și metodelor celor mai adecvate de a satisface această cerință.

Imperativul legării reflecției filozofice de viață poate fi înfăptuit la nivele și grade de exigență diferite. O primă tentație de a satisface acest principiu este afirmarea în lucrările de filozofie a unor nevoi sau comenzi sociale, relevarea actualității teoretice și practice a unor probleme social-politice, științifico-metodologice sau cultural artistice. Pe această cale, în articolele și studiile de filozofie social-politică sînt înregistrate și comentate unele sarcini și directive, citate unele fapte care atestă temeinicia deciziilor luate sau îndreptățirea criticilor făcute.

Acest mod de a înțelege legătura filozofiei cu viața nu epuizează problema. Fiind întru totul partizani ai unei filozofii cu mesaj și angajare socială, știm în același timp că simpla repetare nu înmulțește numărul adevărurilor științei și că angajarea socială a filozofiei nu exclude ci presupune însușirea, elaborarea sau punerea în lucru a unui aparat conceptual adecvat, a unor tehnici și metode menite să înlesnească atingerea obiectivelor și idealurilor filozofiei. De aceea, o condiție hotărîtoare a unei ancorări mature și eficiente a reflecției filozofice românești în problematica vieții sociale o vedem în însușirea de către cercetători și cadre didactice a unor tehnici și metode adecvate de investigare a vieții sociale și în întreprinderea, alături de economiști, sociologi, psihologi, juriști etc. precum și de alți specialiști (matematicieni, ciberneticieni), a unor cercetări concrete asupra unor procese și fenomene care au loc în sistemul social. Termenul mediu al legăturii dintre filozofie și viață îl reprezintă științele particulare, metodele științifice de investigație a fenomenelor sociale.

Dar aceasta este numai primul pas. Admitem chiar, dată fiind diviziunea socială a muncii în cercetarea științifică modernă, că nu este imperios necesară, în toate cazurile, participarea nemijlocită a reprezentanților gîndirii filozofice la efectuarea cercetării sociologice sau economice concrete. Esențial ne pare ca astfel de cercetări să fie întreprinse și ca filozofii să fie cuprinși, cu interes și dăruire, în efortul de degajare din materialul faptic primar a chintesenței teoretice.

Inspirată de viața și de experiența teoretică a unei epoci, filozofia este, după expresia poetului, un „joc secund", mediat de științe și de logica construcțiilor teoretice, de rafinarea și șlefuirea milenară a categoriilor, de nevoia considerării experienței umane la nivel planetar sau cosmic. Ca reflecție filozofică autentică, ea trebuie să îmbrățișeze întreaga experiență umană a secolului al XX-lea, să surprindă suflul și patosul transformărilor revoluționare, trezirea conștiinței *naționale* a *popoarelor* și *afirmarea* independenței statelor și națiunilor, aspirația acestora spre o nouă ordine economică și socială, perspectivele luminoase, neliniștea, dramatismul și răspunderile epocii pe care o străbatem. E de prisos să mai adaug că abordarea acestor teme actuale nu duce la filozofie decît dacă tratarea lor este trecută prin filtrul unei personalități autentice aptă de creație teoretică. S-ar putea remarca, în această ordine de idei, existența unui decalaj între afirmarea și prestigiul României în viața politică mondială și absența unor mari lucrări și lipsa de penetrație a literaturii românești de filozofie politică. Observații similare se pot face și despre alte teme centrale ale reflecției filozofice contemporane cum ar fi, de exemplu, filozofia științei și analiza implicațiilor sociale ale revoluției științifico-tehnice. Căci, nu trebuie să confundăm tratarea jurnalistică și transmiterea de informații despre unele teme actuale de teorie politică sau filozofia științei cu elaborarea unor construcții teoretice robuste și originale, demne de a fi propuse cititorilor de pretutindeni.

S-ar părea că dificultatea majoră a creației de filozofie socială rezidă în îmbinarea în una și aceeași lucrare a cerinței captării unui material faptic viu, autentic, cu cerința unei tratări teoretice elevate. Cel ce-și propune abordarea unei teme de filozofie socială este pîndit, deopotrivă, de două pericole: cel al unei tratări faptologice sau jurnalistice a unei teme cu largi și bogate implicații teoretice și cel al unei tratări speculative a unei teme cu certe implicații social-politice. Deteriorarea echilibrului, fie într-un sens, fie într-altul, duce la eșecul tentativei. Condiția *sine qua non* a unei opere autentice de filozofie socială, pătrunsă de spiritul viu al marxismului creator este ca ea să reflecte o unitate indisolubilă între teorie și practică, să sesizeze și să explice germinația noului, să contribuie prin concluziile sale la afirmarea acestuia, să identifice circumstanțele și factorii care concură la menținerea vechiului, să propună soluții eficiente pentru înlăturarea oricăror stavili ridicate în fața progresului social. Descoperirea legilor obiective și întemeierea științifică a programelor de acțiune este o premisă a spiritului revoluționar și a conducerii eficiente. Marxismul creator și spiritul revoluționar în activitatea social politică sînt astăzi de neconceput în afara unei cunoașteri științifice autentice, așa cum nu este posibilă atingerea promptă a unui punct din spațiu, fără cunoașterea prealabilă a coordonatelor sale. Științele sociale trebuie să devină, în etapa pe care o străbatem din descriptive și explicative, operaționale și eficiente. Ele trebuie să întemeieze acțiunea practică transformatoare. În actuala etapă, nu ne mai satisface o descriere globală, calitativă, ci trebuie să accedem la construirea unor modele cantitative și funcționale, care să permită prevederea și controlul fenomenelor.

Filozofia socială urmează, așadar, a fi edificată nu pe aproximări și intuiții, ci pe rezultate efective obținute de științele sociale particulare, ele însele înzestrate cu tehnici și metode moderne de cercetare. Spiritul dubitativ al unor filozofi ar putea contesta existența *de facto* a unor astfel de științe sociale, care să fi atins gradul de rigoare și operaționalitate reclamat. Și,în acest caz, pe ce ar urma să se înalțe reflecția filozofică? Admițînd și noi că în științele sociale sîntem încă departe de modelul ideal de rigoare, vom observa, totodată, instituirea în științele economice, sociologie, psihologie, lingvistică, în teoria normelor și etică și chiar în estetică, a unor noi tehnici și metode ce impun modificări adecvate în modul de conceptualizare.

Am vorbit mai sus de edificarea sau întemeierea filozofiei sociale pe științele sociale particulare. Pe de altă parte, pare deopotrivă de legitimă și conversa formulei. Într-adevăr, nu odată vorbim de întemeierea științelor sociale particulare pe filozofia socială marxistă, pe materialismul istoric, sau mai larg, pe materialismul dialectic și istoric. Cele două accepții ale termenului „întemeiere" nu sînt nici pe departe identice. Cînd afirmăm că întemeiem cercetarea din științele particulare pe *filozofia materialismului dialectic* și istoric avem în vedere ansamblul principiilor ontologice, gnoseologice și metodologice de care ne călăuzim în obținerea, structurarea și verificarea cunoștințelor noastre dintr-o știință sau alta. Principiile sînt, în acest caz, enunțuri sau supoziții pe care le acceptăm pentru explicarea altor teze mai restrînse sau reguli care urmate ne conduc la rezultate certe. Dimpotrivă, în cea de a doua accepție, cînd vorbim despre întemeierea principiilor filozofice pe științele particulare avem în vedere domeniul de fapte experimentale sau experiențe social umane intersubiectiv verificabile care justifică o anumită generalizare filozofică. Căutăm acum motivarea inductivă sau acoperirea în experiența activităților umane a unei teze sau principiu filozofic.

După cum rezultă din observațiile de mai sus, dezvoltarea reflecției filozofice în legătură indisolubilă cu științele particulare, în speță și cu științele sociale mai sus menționate, nu este, ea însăși, lipsită de contradicții dialectice. Cele două propoziții despre raportul filozofiei cu științele sociale particulare, ce pot fi interpretate la o lectură superficială ca un caz banal de cerc vicios, dezvăluie la o analiză mai atentă un raport dialectic între general și particular, între teoretic și experimental, între *sincronic* și *diacronic* în cunoaștere și acțiune. Dar aceasta nu este singura contradicție dialectică ce se manifestă în înțelegerea raporturilor filozofiei cu științele particulare. În eforturile sale de a sesiza natura intimă a proceselor studiate de științele sociale particulare, filozofia socială modernă tinde să-și apropie unele tehnici și metode moderne care îi sporesc puterea de penetrație și disociere, dar în același timp îi restrîng domeniul de preocupare, orizontul și perspectiva, transformînd cercetarea inițial filozofică într-o cercetare specifică unor științe particulare. Invers, este perfect posibil ca un cercetător, economist, sociolog, jurist, istoric etc., pornind de la explicarea unor fapte și fenomene sociale particulare, să se descopere angajat în dezbaterea unor probleme de certă relevanță filozofică. Nu există granițe rigide între filozofie și științele particulare.

Filozofia însăși este cultivată astăzi sub forma disciplinelor filozofice: praxiologie,

axiologie, logică și metodologie, semiotică, teoria sistemelor, filozofia culturii etc. Este greu de spus dacă aceasta înlesnește sau prejudiciază creația filozofică. În mod cert însă, aceasta înlesnește dialogul ei cu științele particulare și este o bună mediere cu activitatea practică transformatoare și cu cercetarea științifică, ceea ce duce, în ultimă instanță, la sporirea valorii sale euristico-metodologice și operaționale.

Cum însă, atît activitatea umană, tehnico-productivă și social transformatoare, cît și actele de cunoaștere sînt procese continui, veșnic neîncheiate, condiția viabilității unui sistem filozofic este deschiderea și receptivitatea la tot ceea ce este nou. Și acestea sînt atribute inalienabile al filozofiei materialist-dialectice.

GH. CAZAN

ÎNSEMNĂTATEA FORMEI DE MANIFESTARE A FILOZOFIEI PENTRU VIAȚA SOCIALĂ

Filozofia s-a constituit, și dezvoltarea ei s-a produs, prin contactul specific cu viața socială. A gîndi filozofia, nu numai cea de azi, dar filozofia *de oricînd* în afara mișcării istorice, a activității practice a omenirii, a conflictelor dintre grupurile și clasele sociale este ca și cînd s-ar vorbi despre un pătrat rotund. Faptul că filozofia, indiferent de modul în care a fost definită, înțeleasă sau judecată, n-a stat în preajma sau deasupra vieții, ci, în forme proprii, a fost adînc implîntată în viață, fiind cum o numea un gînditor român ,,cea mai pămînteană dintre flori", o ilustrează atît *istoria* cît și *prezentul* ei, adică însăși ființa sa considerată în dezvoltarea-i obiectivă.

Nu ni se pare a fi un truism afirmația, care ar solicita o demonstrație amplă, cum că filozofia și viața socială a unei epoci sau perioade istorice au funcționat în cadrul unui tot complex, unitar și divergent, fixîndu-se în raporturi dinamice prin intermediari adesea neglijați sau nebănuiți dar nu lipsiți de semnificație în planul fie al dezvoltării ca atare a gîndirii, fie al modului în care au fost direcționate luptele empirice, satisfacerea practică a idealurilor sau, mai larg, însăși direcția acestora.

În complexul raporturilor sale cu epoca și ale epocii cu filozofia, în țesătura urzită nu totdeauna la vedere, nici unuia dintre factori nu i-au fost indiferente nu numai *substanța* sau *conținutul*, dar nici *forma* filozofiei. Dimpotrivă, problema *formei* filozofiei a fost, și *pe măsura dezvoltării vieții sociale a devenit esențială* pentru întrarea filozofiei în lume, pentru recunoașterea ei ca dimensiune interioară a acesteia și ca mișcare a spiritului, care, vrînd să se ia pe sine în stăpînire, ar vrea să cucerească și lumea.

Forma nu este indiferentă conținutului filozofiei nu numai în sensul binecunoscut că forma exprimă conținutul, ci și în senul că ea facilitează sau, dimpotrivă, poate frîna împlinirea acestuia și, mai mult încă, în sensul că ea constituie *mijlocul prin care conținutul lumii devine conștient de el însuși*, se *recunoaște pe sine în expresii filozofice* și în înlănțuirea generală a conceptelor și ideilor și în demonstrațiile pe care filozofiile le propun. *Istoria formelor filozofiilor este istoria modalităților de contact cu lumea istorică reală* și după cum există un demers al progresului conținutului filozofiilor, există și un progres al formelor de expresie generat de creșterea complexității vieții sociale, de extensiunea și profunzimea cunoașterii și, în consecință, de necesitatea reciproc resimțită de filozofii și de lume, de a comunica spre a se verifica fiecare în parte și totalitatea lor armonic sau dizarmonic constituită.

În 1842, pe cînd lucra ca redactor la *Gazeta renană*, Marx a observat că filozofia, pentru a deveni lumească și pentru a fi înțeleasă de lumea oamenilor reali, pentru a se putea transforma într-o ,,energie practică", trebuie să renunțe la *forma* sa ascetică, tradițională, la ezoterismul formelor care stînjenesc înțelegerea ei de către oameni și integrarea ei în lume, în folosul conceptelor asimilabile de conștiința neinițiată în ,,îndeletnicirea" filozofiei de toarcere a propriului său ,,fir interior". ,,Dat fiind, scria Marx, că orice filozofie adevărată reprezintă chintesența spirituală a epocii ei, vine cu necesitate vremea cînd filozofia stabilește un contact și intră în interdependență cu lumea reală a timpului ei nu numai lăuntric, prin conținutul ei, *ci și în exterior, prin manifestările ei* (subl. ns. — *Gh. C.*). Filozofia încetează atunci de a mai fi un sistem determinat față de alte sisteme determinate; ea devine filozofia în genere față de lume, devine filozofia lumii actuale"[1].

Legea dezvoltării formelor de expresie ale filozofiei este indisolubil legată de *manifestările exterioare ale filozofiei* și, într-o anumită măsură, coincide cu ele. Manifestările filozofiei dezvăluie *măsura* în care filozofia *înțelege* să-și facă din viața socială, deci din relațiile care se stabilesc între oameni atît

[1] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 1, București, Edit. politică, 1960, p. 107.

în procesul producerii vieții materiale, cît și în cel al producerii culturii, obiect nu numai al cunoașterii filozofice, ci și, prin ea, motiv al transformării existenței umane și al umanizării existenței în genere.

Regula generală sau legea ascensiunii *formei* filozofiei și a necesității schimbării acesteia în funcție de creșterea generalității ideilor și a participării maselor la realizarea lor, *pe lîngă semnificația ei teoretică propriu-zisă, are și o imensă valoare practic politică.* Și aceasta cu atît mai mult în condițiile societății socialiste, al cărei scop este formarea și dezvoltarea multilaterală a personalității umane.

Din acest punct de vedere, al dublei funcții de manifestare a filozofiei și al necesității exercitării sau materializării partinice a funcției de manifestare a filozofiei sînt gîndite în documentele partidului nostru sarcinile și rosturile filozofiei, corelația filozofiei cu procesul construcției societății socialiste multilateral dezvoltate, cu problematica epocii contemporane, cu actualul stadiu al culturii și cu necesitatea analizei științifice a formelor ideologiei contemporane.

Sursa filozofiei nu o poate constitui decît viața în totalitatea ei, iar șansa dezvoltării sale nu poate fi realizată decît prin actul cunoașterii vieții, o cunoaștere care să-și ia ca scop descoperirea căilor de realizare a fericirii omului.

În vederea realizării omului multidimensional, filozofia partidului nostru pornește de la omul real și nu de la abstracția omului, de la modul concret în care el se manifestă și de la relațiile concrete în care intră. Ea se oferă diferențiat dar nu în adevăruri parțiale diferiților oameni, profesează forme diferite cu același și pentru același adevăr, și este datoria filozofiei să procedeze astfel pentru a nu se înstrăina pe sine și pentru a ocoli eventualele înstrăinări.

Atitudinea critică față de tendințele de a profesa filozofia dintr-un imperiu abstract, vid de conținutul real al vieții oamenilor, al vieții claselor și al popoarelor, vizează, firește, nu filozofia propriu-zisă, ci *non* sau mai precis *antifilozofia*; ea este sinonimă cu cerința criticii spiritului *nefilozofic* de a înlătura speculația și teoreticismul care ignoră istoria obiectivă și trebuințele teoretice sau practice ale omului.

În contextul construcției societății socialiste multilateral dezvoltate, *formele de manifestare ale filozofiei capătă o însemnătate aparte* și aceasta este explicabil dacă ne gîndim numai la faptul că realizatorii noii epoci nu alcătuiesc un tot omogen din punctul de vedere al gradului de cultură, că profesiunile sînt multiple și că, în același timp, nevoia de filozofie poate fi satisfăcută în diferite moduri — uneori prin jocul unor factori nefilozofici sau pretins filozofici etc.

Practica filozofică a demonstrat că spre înțelegerea filozofiei de către masele populare un singur mijloc și o singură formă nu numai că nu sînt suficiente, dar conduc la nerealizarea scopului filozofiei și al ideologiei partidului.

Desigur că nimeni nu spune o noutate cînd afirmă că se impun mijloace diferențiate, forme diferite pentru profesarea filozofiei, dar adevărul trebuie mereu reînnoit pentru că între afirmarea și practicarea lui există, și nu de puține ori, necoincidență, iar formele necoincidenței sînt ele însele diferite. Fără să le analizăm în totalitatea lor, ci pornind de la ideea necesității împlinirii filozofiei prin forme diferențiate de manifestare, vom observa că unele lucrări de filozofie sau, mai larg, de ideologie, care vizează un public larg, nespecializat încă în filozofie, operează cu un limbaj inadecvat, cu expuneri abstracte, greoaie, uitînd lecția iluminismului și o dată cu aceasta publicul căruia i se adresează.

În eseuri, desigur nu în toate, care apar în reviste de cultură cu largă răspîndire, filozofia manifestată de către „interpreți" ai existențialismului și ai altor curente cunoscute poartă pecetea unui univers speriat, încărcat în formule de dicționar, înlocuindu-se argumentele cu propoziții care ar vrea să strălucească numai prin cuvîntul care nu spune și nu demonstrează, ci care „sună", desigur, și frumos și tare.

Dar nu numai despre astfel de formule este vorba. În probleme fundamentale ale construcției societății noastre, în cele de valorificare a culturii, în publicistica explicativă apar studii etc. care pot fi considerate, deși scrise de autori diferiți, ca aparținînd unuia și aceluiași autor. Tezele generale ale ideologiei sînt neprelucrate, transmiterea lor este și în formă aceeași, ceea ce, realmente, scade interesul pentru filozofie. Din practica de pînă acum și din izbînzile care nu sînt deloc neglijabile cum par pentru unii, rezultă că trebuie să acordăm o mai mare atenție formelor prin care ne adresăm publicului receptor și creator.

Considerăm că problema aceasta este și una de *pedagogie socială*, care trebuie învățată și aprofundată, *dirijată* mai ales în cadrul învățămîntului filozofic, mergîndu-se de la alăturarea și dezvoltarea metodologiilor expunerii de conferințe în fața unui anumit public și pînă la cea a elaborării materialelor cu destinații diferite, ceea ce ar facilita, neîndoios, o mai adecvată implîntare a filozofiei și ideologiei în conștiința oamenilor și, prin aceasta, în viața socială. Conștiința însemnătății unor metode diferențiate devine cu atît mai acută cu cît contactul cadrelor didactice,

al cercetătorilor etc. cu publicul este mai frecvent şi mai constant, iar acest contact, la rîndul său, se impune a fi dezvoltat în conformitate cu sarcinile obiective ale activităţii ideologice, cu cele care ne-au fost trasate de documentele partidului nostru.

GH. VLĂDUŢESCU

ISTORIA FILOZOFIEI ÎN CONTEMPORANEITATE

Se spune, uneori, că istoria filozofiei (ca istoriografie) este doar o copie a copiei, utilă, poate chiar necesară, dar periferică exerciţiului filozofic şi fatal inactuală, fiind simplă reamintire a trecutului, un memorial de călătorie în timp. De aici, îndoiala în puterea ei de a răspunde totuşi *contemporan* comandamentelor şi interogaţiilor vremii ca şi cum în mod fatal „drumul în jos" ne-ar scoate din situaţia noastră pentru a ne pune în a altora. Dar poţi să fii contemporan filozofînd asupra lui Thales, după cum poţi să fii anacronic „esenţializînd" chiar clipa. Trecutul, în sine, nu este inactual şi, în consecinţă, discursul istoric nu este o evaziune din prezent ori un refuz al luării de cunoştinţă de datele acestuia.

Paradoxal, actul istoriografic îşi are finalitatea în contemporaneitate, nu în trecut. Detaliind, nu citim pe Aristotel pentru el însuşi şi pentru vremea lui, ci pentru noi şi pentru vremea noastră.

Ne întoarcem în timp pentru a aduce trecutul în instanţa noastră, să înţelegem mai bine din perspectivă istorică alcătuirea conştiinţei filozofice.

Dealtminteri, vrem nu vrem, înţelegem o operă în funcţie de condiţia noastră şi nu de cea a vremii în care a fost gîndită. *Metafizica* lui Aristotel, bunăoară, nouă ne spune mai mult decît i-a spus lui Theofrast ori, în evul mediu, lui Toma de Aquino. Noi o citim ca oameni ai secolului nostru şi pentru trebuinţele noastre filozofice. Ea a devenit operă a secolului nostru. Este, în genere, condiţia *Operei* de a fi deschisă. Numai scrierile fără noimă se citesc pentru ele însele, şi în evul lor. Cu Victor Cousin, de pildă, nu poţi să treci în secolul XX.

Opera autentică ţine de o contemporaneitate eternă. Astfel încît ne aplecăm asupră-i pentru a ne ajuta în dezbaterile şi în reconstrucţiile noastre filozofice. Cine crede că *Metafizica* lui Aristotel ori *Discursul...* lui Descartes sînt numai fapte de istorie n-a înţeles nimic, nici din istorie, nici din comandamentele vremii în care trăieşte. În fapt, găsim şi în una şi în cealaltă îndemnuri şi probe, argumente şi demonstraţii cu care putem şi trebuie să lucrăm.

Un singur exemplu: principiul, gîndea încă Stagiritul, „constituie primul punct de plecare datorită căruia un lucru este, ia naştere şi este cunoscut" (*Metafizica*, V, 1).

Ceea ce nu văd să mai aibă nevoie de corective, ori, cu atît mai mult, să poată fi înlocuit cu o formulă mai bună.

Previn însă, fără să insist, nici nu e nevoie, că nu pledez pentru *valoarea în ordine absolută* a unei opere, fie ea şi *Metafizica* Stagiritului. Dar împotriva celor care cred (sau ar putea să creadă) că ceea ce e vechi este şi învechit, că a te apleca asupra istoriei filozofiei înseamnă să evadezi din prezent, gîndesc că ne îmbogăţim filozoficeşte nu numai prin deschiderea la noi experienţe, ci şi prin reluarea elanurilor din istoria umanităţii. Încă Marx proba valoarea întemeietoare şi contemporană a filozofiei vechi, făcînd din fizica şi morala lui Epicur argumente pentru o nouă teorie a libertăţii.

Cu cît este mai deschisă către prezent şi cu cît este mai prospectivă, cu atît o filozofie este şi mai solidară cu trecutul, cu totalitatea valorilor deja statornicite, dar prin aceasta nu şi rămase în memoria arhivelor. Şi prin aceasta filozofia marxistă îşi impune superioritatea absolută, fiindcă evocarea istoriei în adevărul ei cere curaj şi curajul poate să-l aibă numai filozofia pentru care istoria a lucrat şi lucrează.

Refăcînd istoria filozofiei, reconstituim calea omului către conştiinţa de sine, înţelegînd că dobîndirea acesteia şi continua ei îmbogăţire coincid cu revoluţionarea marxistă a vieţii şi gîndirii umane.

Din acest punct de vedere, istoria filozofiei este o istorie a umanismului şi, aşa stînd lucrurile, dincolo de ceea ce putem mereu actualiza sub specie teoretică, istoria filozofiei este o mare lecţie de adevăr, de bine şi de frumos, o lecţie de omenie.

Şi în vremea în care înfăptuim omenia, istoria — solidară cu noi — ne ajută. Ea mereu ne poate învăţa să ne ferim de idoli şi să ne folosim bine mintea. Ea adaugă lumini în plus pe cerul nostru.

Nu este de aceea o nobilă inutilitate ori o îndeletnicire periferică, secret evazionistă.

Se critică şi pe bună dreptate istorismul, adică refuzul accentuării axiologice, simpla narare, colectarea de fapte, plasarea în trecut. Istorismul compromite pînă şi faptul istoric căruia i se închină. *Istoricitatea*, însă, presupune deschiderea către contemporaneitate a istoriei, resemnificarea faptului. Din dreapta acuzare a factologiei nu trebuie să ajungem la înlăturarea faptului istoric, pentru că nu înotăm fără apă. Însă, încă odată, spre a-l

face inteligibil trebuie să-l aducem în contemporaneitate, integrîndu-l în conștiința noastră, făcînd din el, făcînd, în general din trecutul valorilor autentice, sprijin în continua noastră înălțare.

FLORICA NEAGOE

CEVA DESPRE VIITORUL FILOZOFIEI

Dintre cele trei dimensiuni ale timpului, cea mai ingrată e cea mediană — prezentul; pentru că interesul nostru nerăbdător față de el îl face misterios. Dar misterul nu durează mult. Prezentul e suspendat între trecut, care-i va descifra curînd secretul, și viitor, care-i oferă o receptivitate și o multivalență trepidante. Abia în momentul următor se va ști ce a rămas din ele pentru viitor și, deci, ce a fost prezentul. Deoarece nu mai este vorba de nimic perisabil, ci de ceea ce — rămînînd — este cu adevărat, în momentul următor se va ști ce este prezentul ca lucrare a spiritului omenesc.

Celelalte două dimensiuni ale timpului — trecutul și viitorul — au o putere extraordinară de a se dilata, dar această putere nu devine act decît atîta vreme cît prezentul nu s-a definit și clasat ca adevăr istoric, atîta vreme cît rămîne prezent viu. Trecutul și viitorul se dilată spre prezent, năvălesc în el și numai prin el, adică prin conștiința omului viu, capătă dimensiuni colosale.

Trecutul este impresionant nu atît prin *durată*, cantitativ, cît *prin densitate*, *prin* procesul de decantare care a permis păstrarea a ceea ce poate continua să fie, chiar dacă nu mai este, viu. Tradiția îmbogățindu-se mereu, această rezervă este izvorul prezentului și oglinda spre care el se întoarce mereu: fie că este încîntat și sigur de sine, fie că este anxios și împovărat de incertitudini.

Hegel, unul dintre marii oameni care și-au păstrat intact simțul istorismului, scria: „Posesiunea unei raționalități conștiente de sine, care ne aparține nouă, lumii actuale, nu a luat naștere în chip nemijlocit, răsărind și crescînd numai din pămîntul prezentului, ci trăsătura esențială a acestei averi este aceea de a fi o moștenire, mai exact: un rezultat al muncii, și anume al muncii tuturor generațiilor trecute ale genului omenesc"[1].

S-ar părea că viitorul, despre care nu se pot formula decît presupuneri, are o capacitate de extindere mai mare. Dacă însă trecutul e imens în mod real, cantitativ și calitativ, ca istorie naturală și ca istorie umană, viitorul este imens prin ceea ce proiectează în el prezentul. Dar cum fantezia, oricît de bogată și creatoare ar fi, este totuși limitată, viitorul gîndit nu este „mai mare" decît trecutul, pentru că tocmai trecutul este unitatea de măsură la care apelează prezentul atunci cînd sondează viitorul. Trecutul este ceea ce este cunoscut, prin el se apropie omul în prezent de ceea ce va fi și, ca atare, nu este deocamdată cunoscut.

Cîteodată, în realizări excepționale, filozofia a crezut că, în sfîrșit, a găsit Criteriul; acela care nu mai poate fi refuzat de nimeni. Aceasta a fost convingerea raționalismului cartezian, a criticismului kantian, iar, recent, a pozitivismului logic. Treptat s-a observat însă că și în aceste cazuri, ca în toate celelalte, se pornea de la opțiuni filozofice, de la teze care nu aveau nevoie să se supună criticii și verificării doar cîtă vreme era acceptat întregul sistem explicativ dat. Și, astfel, filozofia a pus mereu în discuție problema criteriului și a sperat mereu că a găsit unul absolut. Cu toate că speranța aceasta a fost mereu înșelată, prezentul filozofic a reluat întotdeauna căutările, pornind tot de la trecut, în care a văzut de fiecare dată altceva: trecutul este infinit interpretabil datorită pe de o parte bogăției lui și pe de alta creativității prezentului.

Desigur, însă, viitorul are cea mai mare putere de seducție; el ține atenția într-o permanentă încordare și provoacă descătușarea creatoare a energiilor morale ale spiritului într-o activitate pentru mai bine. Viitorul satisface la superlativ optimismul, singura concepție și atitudine care pot fi active. Pentru a decide însă asupra viitorului filozofiei (pentru că despre acesta este vorba) este nevoie de înțelegerea fără prejudecăți a trecutului și, prin el, și a prezentului filozofic. La vremea sa, Auguste Comte a formulat un mare adevăr: doctrina care va explica în mod satisfăcător ansamblul trecutului va obține, ca urmare a acestei probe, prezidarea mentală a viitorului. Explicarea sistematic coerentă a trecutului societății și a culturii ei spirituale a dat-o filozofia marxistă. Aici trebuie căutată autoritatea de care această filozofie se bucură azi chiar la gînditori care-și construiesc sistemele lor din principii cu totul diferite, dar care au ca preocupare majoră omul și destinul său în lume.

Ceea ce s-a petrecut pînă acum în trecutul filozofiei permite, credem, o anticipare: viitorul ei nu se va desfășura sub semnul transformării ei într-un instrument exclusiv al științei (ca filozofie a științei) și nici sub

---

[1] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei*, vol. I, București, Edit. Academiei R.P.R., 1963, p. 14.

acela al tehnicismului logicist. Există permanenţe filozofice pe care convingerea că s-a găsit, în sfîrşit, un criteriu unic putînd instala acordul absolut, nu le-a putut spulbera. Pentru stabilirea codului de permanenţe s-au străduit inteligenţe excepţionale. Problema a rămas şi rămîne însă deschisă. Un singur lucru este, după cîte credem, cert: că nu prin eliminarea întrebărilor tradiţionale ne vom putea apropia de adevărul filozofic şi deci de viitorul filozofiei, ci prin adoptarea tuturor acelor probleme care vor mai surveni, privind direct sau indirect omul. În aceste condiţii, reflexia asupra tradiţiei nu poate fi socotită în niciun caz un ornament care ar putea să lipsească, ci o imperioasă necesitate. Tot atît cît ştiinţa contemporană, dacă nu mai mult, tradiţia filozofică, filozofic gîndită, proiectează o lumină egală asupra omului. Şi, oricît de suspectă ar fi pentru raţiunea noastră slăbiciunea antropocentristă din care ne împărtăşim cu toţii, ea există. În afară de acest aspect subiectiv, însă, există şi altul, obiectiv, care creşte din chiar progresul cunoaşterii ştiinţifice, al acelei cunoaşteri care tinde să-şi aroge toate drepturile şi să împingă filozofia spre periferie ca pe ceva desuet, anume: realizăm acum, în plină mutaţie tehnico-ştiinţifică, faptul că omul este cheia de boltă a lumii. Problemele lui, foarte vechi şi mai noi, dar din ce în ce mai multe, vor continua să fie o tradiţie deschisă spre viitor.

Documentele Partidului Comunist Român se bucură de o binemeritată şi largă apreciere tocmai pentru că în ele este subliniată în mod constant şi *componenta umanistă*, axiologică a marxismului — al cărui prestigiu astăzi sporeşte, incontestabil, şi prin această subliniere, ca şi prin accentuarea legăturii necurmate a prezentului cu tradiţia. „Activitatea politico-educativă trebuie să pornească de la cunoaşterea trecutului de luptă revoluţionară a poporului nostru, să se bazeze pe tradiţiile gîndirii şi culturii lui progresiste, revoluţionare, ale culturii progresiste şi revoluţionare mondiale... Generalizînd experienţa prezentului, trebuie să ne însuşim de asemenea, tot ceea ce este mai valoros şi progresist în gîndirea şi experienţa omenirii pe plan internaţional! Să îmbogăţim experienţa celorlalte popoare cu spiritul nostru revoluţionar, cu concepţia noastră despre lume, dînd naştere unei culturi noi, care să ţină seama de specificul istoric, social şi naţional al poporului nostru..."[2].

[2] *Programul P.C.R. de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi înaintare a României spre comunism*, Bucureşti, Edit. politică, 1975, p. 156.

NICULAE BELLU

RECONSIDERAREA SENSULUI DEZVOLTĂRII CA PROBLEMĂ DE FUNDAMENT A FILOZOFIEI MARXISTE CONTEMPORANE

1. Prima constatare: persistenţa şi frecvenţa tentativelor „Revistei de filozofie" de a interoga *practica filozofică* asupra sensului propriilor sale căutări şi aspiraţii. Căci, atît dezbaterea pe tema *Filozofia românească astăzi*, din primele luni ale anului 1974; apoi *Filozofia şi ştiinţele particulare*, şi *Viitorul filozofiei*, ambele în 1975, cît şi aceea de faţă: *Filozofia şi viaţa socială*, care promite să inaugureze anul filozofic 1976, toate împreună vizează pe cît se pare producerea unui plus de luciditate filozofică asupra naturii demersului pe care practica filozofică îl instituie de fapt, prin ceea ce întreprinde şi realizează. Sînt semnele unui proces istoric de clarificare. Chiar dacă nu s-ar putea spune mai mult, sau mult mai mult, este pentru moment încurajator faptul acestei nevoi interne de clarificare. Nevoia internă de clarificare exprimă autenticitatea unui proces de maturizare, anunţă o conştiinţă-de-sine critică, iar prin intermediul acestora o energie proprie, un apetit interogativ fără de care nici o cutezanţă a gîndului filozofic n-ar fi posibilă şi de aşteptat. Este o mişcare interioară a filozofiei, care — fără să fie niciodată autonomă — îşi determină întotdeauna, pe o cale proprie (puţin previzibilă şi ireductibilă la un model apriori), originalitatea demersului pe cale să-l întreprindă. Încît, efortul filozofiei de a se cunoaşte pe sine în imprevizibila particularitate a constituirii şi realizării sale mereu noi ţine de însăşi natura practicii filozofice, o consolidează şi dinamizează. Cutezînd să privească puţin înapoi şi în fond să se critice, să-şi definească stadiul atins, filozofia se mărturiseşte chiar prin aceasta ca subiectiv predispusă la noi încercări şi angajată de fapt spre orizonturi noi, care-i pot întrece puterile, dar tocmai prin aceasta o angajează să se depăşească şi să tindă energic la realizare.

2. Predispoziţia autocritică a filozofiei este energic stimulată de extraordinarul dinamism al vieţii sociale contemporane, căruia îi corespunde instituirea unei perspective noi asupra existenţei umane dominată de *categoriile socialului*. Orice filozofie, în orice timp, se interoga asupra condiţiei umane căutîndu-i un sens, şi implica prin această mijlocire dimensiunea socialului. Dar socialul ca atare era eclipsat prin chiar această mediere. Încercarea de a cunoaşte ceva despre om printr-o analitică a omului ca atare, acest

ens realissimum (fiinţa cea mai reală), această spontană tentaţie a antropologizării, punea într-un plan secund tocmai planul social, care constituia adevărul ne-aparent şi concret al devenirii şi fiinţării umane. Filozofia se naşte, astfel, în mod precumpănitor din interogarea asupra condiţiilor care fac posibilă cunoaşterea, ca cunoaştere, ştiinţele naturii şi relaţiile politice, limitate şi acestea mai curînd la legislaţie şi educaţie. Secolele 18 şi 19 deplasează centrul de greutate în direcţia socială, Kant elaborează conceptul *practicului* ca activitate umană spontană (liberă) în cadrul „societăţii civile" şi-l include ca moment necesar în procesul cunoaşterii, iar Hegel îşi orientează întreaga sa filozofie, inclusiv fenomenologia şi logica sa, spre descifrarea secretului conţinut în *complexitatea dinamică a existenţei sociale*, căutînd răspunsul în istoria neaparentă a producerii şi dezvoltării sale. Dar idealismul lui Hegel, care — cum spune Marx — înlocuieşte în filozofia societăţii reprezentarea legăturilor reale prin aplicarea formală a legăturilor logice, eclipsează şi anulează prin această *logicizare* valoarea legilor istorice (sau a rudimentelor de legi istorice) pe care le descoperea. Socialul şi omul social rămîn, astfel, în conul de penumbră al filozofiei, ca un moment interior (deşi necesar) al *ideii*. Milenara tradiţie filozofică îşi suprima în faşă produsul ei cel mai original, dar pregătise prin chiar această paradoxală automutilare condiţia filozofică a propriei sale suprimări, ca filozofie speculativă.

Cu Marx filozofia devine precumpănitor socială în toate demersurile ei. Ea exprimă prin aceasta un sens determinat al istoriei contemporane, în cuprinsul căreia viaţa socială integrează mereu mai complet dimensiuni în trecut aparent marginale ale existenţei umane, cum ar fi, de pildă: logica ştiinţei, filozofia limbajului şi a comunicării, ontologia, praxiologia şi deontologia, antropologia filozofică şi epistemologia, alături de discipline tradiţionale ca etica şi estetica, pînă nu demult mai curînd complementare dar, deplasate de dinamica dezvoltării contemporane spre poziţii centrale. În acest context se constituie şi întrebarea asupra statutului sociologiei. Dezvoltarea sociologiei ca disciplină întemeiată exclusiv pe observaţia factuală şi analiza corespunzătoare nu produce cu aceeaşi necesitate un spaţiu nou al filozofiei? Iar psihologia, ca şi ştiinţa educaţiei, psihanaliza şi etnologia pe măsură ce descoperă mecanismele subtile şi dinamice ale sensibilităţii umane (cu deosebita plasticitate contemporană a acestei sensibilităţi), nu solicită noi direcţii ale interogaţiei filozofice cu privire, de pildă, la configuraţia trebuinţelor umane în curs de instituire originală (pe temeiul unei existenţe sociale schimbate), şi la mutaţiile posibile în planul dezvoltării istorice, (sub înrîurirea raportului schimbat dintre sensibilitate ca *sistem al nevoilor* şi *sistemul posibilităţilor*)?

Efectele în lanţ ale automatizării producţiei, ca şi acelea ale expansiunii informaţiei nu fac decît să amplifice acest curs, integrîndu-l în dinamica modului de viaţă şi al aspiraţiilor, care înlătură orice limitare şi abilitează escaladările neaşteptate ale imaginaţiei ca ipoteze anticipatoare. Incomensurabila distanţă dintre utopie şi posibil (real) este invadată de pasiunea analitică şi devorată treptat prin chiar acest act iconoclast.

Încît, după cum se observă, dezvoltarea actuală a filozofiei se produce sub presiunea unei deosebit de active proliferări de spaţii noi ale activităţii sociale şi poartă, de aceea, pecetea acestei *centrări* asupra societăţii. Este o confirmare şi o victorie în acelaşi timp tăcută şi spectaculoasă a materialismului filozofic marxist. Căci, spre deosebire de materialismul filozofic burghez, centrat pe cunoaşterea şi explicarea naturii şi vizînd dezvoltarea forţelor materiale în măsură să-i extindă puterea de dominaţie asupra naturii şi a oamenilor (forţă de producţie), materialismul nou al filozofiei critice exprimă acel stadiu atins în dezvoltarea omenirii, cînd — pe temeiul realizărilor economice anterioare, ale ştiinţei şi tehnicii moderne — punctul nodal al dezvoltării şi problematica esenţială a noului ei curs se constituie în mod decisiv din *expansiunea fără precedent a tuturor „instrumentelor" libertăţii umane*, ca şi din sistemul complex de contradicţii corespunzătoare acestei expansiuni (parte tradiţionale, dar amplificate sub impactul noilor cuceriri, parte generate de noile impulsuri sau forţe motrice contemporane). *Centrarea pe societate* pivotează acum în jurul acestei expansiuni obiective a instrumentelor libertăţii omului, cînd — cum spunea Marx — practica însăşi devine teoretică. Societatea se constituie, acum, ca obiectul privilegiat al filozofiei, nu numai prin simpla decentrare a naturii (ca obiect privilegiat), ci reconstituind tabloul activ al lumii din perspectiva şi de la nivelul omului confruntat sensibil cu nevoia unei alte calităţi a vieţii şi cu tulburătoarea posibilitate (ne-utopică) de a prelua sub controlul său acest orizont încă neelaborat şi greu încă de imaginat al fiinţării sale.

Astfel, materialismul filozofic — al cărui principiu euristic este recunoaşterea condiţionării economice — nu închide cu aceasta cîmpul investigaţiilor sale, ci deschide şi elaborează abia din această perspectivă noile sale direcţii de investigaţie şi cunoaştere. Căci, economicul însuşi şi natura condiţionării economice sînt categorii istorice şi nu termeni imuabili, cu înţeles şi semnificaţie apriori. Afirmarea condiţionării economice capătă o

valoare fundamentală de cunoaştere a mecanismului social, dar dezvăluie odată cu forţa motrice a acestei determinări şi limitele ei, contradicţiile ei acute, distorsiunile care decurg din jocul spontan al elementelor ei, fenomenele involutive şi în cele din urmă degradarea, dezumanizarea şi paradoxul antiumanist al ,,abundenţei", care se instituie pe acest fundament. Economicul însuşi este, astfel, integrat şi supus unei analitici care vizează dincolo de el, respectiv dincolo de limitele sale. Materialismul filozofic modern se confirmă ca atare abia şi numai în măsura în care descifrează valoarea euristică a economicului şi limitele istorice ale acestei valori, fără să se oprească la modelul tradiţional al lumii materiale, care şi-a găsit expresia sa optimă în *imaginea burgheză a lumii sociale* şi *a mecanismului* ei, ci întrevede dincolo de acest model pre-burghez şi burghez depăşirea lui necesară şi posibilă, pe temeiul condiţiilor obiective maturizate.

Or, depăşirea modelului tradiţional-burghez, constituit pe temeiul condiţionării economice implacabile, se realizează atît practic, cît şi teoretic, pe calea unei mişcări istorice de transfer treptat de elemente constitutive ale mecanismului social de la *complexul imperativului economic* (implacabil) spre **un nou model determinist**, al cărui ax se anunţă a fi o interacţiune inedită, abia în curs de elaborare, a aptitudinilor şi trebuinţelor umane maturizate şi a valorilor în poces de instituire (pe temeiul acestei răsturnări istorice treptate), care îşi subordonează complexul economic, astfel destituit din poziţia sa implacabilă, sacră.

3. Acest nou stadiu al dezvoltării materialismului filozofic, al cărui conţinut este *teoria asupra mecanismului social* în condiţiile unui *nou model determinist* este anunţat încă de Marx în texte care au fost mai puţin receptate şi cercetate, într-atît păreau — pe cît se pare — speculative şi utopice, dar a căror puţin obişnuită forţă de pătrundere şi previziune începe să se confirme treptat, pe măsura confruntării epocii contemporane cu *noul complex problematic al dezvoltării*.

Filozofia idealistă, fie şi în măsura în care îşi ia ca obiect problema socială, se concepe ca o încercare de răspuns la una şi aceeaşi enigmă, pusă etern şi confruntîndu-se peste secole şi milenii într-un dialog continuu reluat al filozofilor.

Materialismul marxist îşi reconstituie, dimpotrivă, obiectul său şi îşi re-construieşte propria sa structură interioară sub solicitarea problemelor vii pe care le generează continuu dezvoltarea istorică.

Aceasta înţelege Marx, cînd îşi defineşte cercetările sale ca ţinînd de concepţia materialistă despre lume, ,,care, **departe de a se dispensa de premise**, studiază în mod empiric premisele materiale reale ca atare şi care de aceea este pentru prima oară o concepţie cu adevărat critică despre lume"[1].

Marx subliniază cerinţa fundamentală a concepţiei materialiste de a se întemeia pe *studiul empiric al premiselor reale ca atare* şi vede în această întemeiere condiţia determinantă pentru o concepţie cu adevărat critică despre lume. Este condiţia autenticităţii, singura condiţie *constantă* a unei concepţii cu **adevărat** critice despre lume. Şi, cu cît o perioadă istorică este mai mobilă, cu cît procesele reale ale vieţii practice, economice şi sociale afectează mai profund structurile tradiţionale ale unei societăţi şi determină apariţia unor situaţii de viaţă radical noi, cu atît mai necesară şi necondiţionată devine această *constantă* a materialismului filozofic.

Dar ,,studiul empiric al premiselor materiale" apare, din această perspectivă, ca un demers el însuşi critic şi anti-dogmatic prin chiar natura sa şi condiţionat, la rîndul său, ca autentic numai cu condiţia angajării sale critice şi anti-dogmatice ca principiu metodologic intransigent. Nu se decade, însă, prin aceasta în jocul aleatoriu al aforismelor morale? Căci, cum se asigură *intransigenţa* aceasta metodologică, în absenţa căreia orice demers eşuează în conformism şi apologetică, iar aparenţa întunecă şi mistifică esenţialul? Se pare că antidotul, aici, nu poate fi decît **lupta de idei**, ca complement necesar al investigărilor şi ipotezelor îndrăzneţe. Implicaţia materialismului filozofic este tocmai de aceea *lupta de idei*, pînă acolo încît s-ar putea aserta că absenţa luptei de idei, respectiv absenţa confruntărilor între ipoteze şi investigaţii îndrăzneţe dezvăluie o stare de stagnare şi chiar de dogmatism. Căci, tocmai ,,studiul empiric al relaţiilor materiale" ca premise ale oricărei interogaţii filozofice noi, această lege interioară fundamentală a materialismului filozofic marxist, care descurajează orice apriorism, deci orice recidivă idealistă (chiar ,,bine intenţionată"), acest ,,studiu" însuşi implică la rîndul său ,,premise" metodologice strict obiective (materialiste), sau altfel spus, curăţarea terenului teoretic de fetişuri şi prejudecăţi. Dar chiar această curăţare a terenului de fetişuri şi prejudecăţi constituie spaţiul şi materia luptei de idei. Faptele însele, sau situaţiile de viaţă, pot fi interogate din perspective diferite, pot fi cîntărite şi apreciate ca semnificative pentru un nou curs al dezvoltării, sau dimpotrivă

---

[1] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 3, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 233.

marginalizate, subapreciate ca nesemnificative, accidentale şi chiar disfuncţionale.

Or, pentru dezvoltarea contemporană a materialismului filozofic marxist, al cărui conţinut privilegiat este teoria asupra mecanismului social în *condiţiile unui nou model determinist* (sau în condiţiile trecerii treptate de la *vechiul* model determinist, al societăţii capitaliste, la acela al noii societăţi), ,,studiul empiric al premiselor materiale" implică o reevaluare critică a sensului şi semnificaţiilor acestora din perspectiva apropiată şi ceva mai îndepărtată a *mecanismului socialist* al dezvoltării sociale. Orice confuzie persistentă în planul, ,,premiselor materiale" devine disfuncţională şi paralizează travaliul teoretic. Evident, constituirea mecanismului socialist al dezvoltării sociale este un proces relativ îndelungat şi contradictoriu, în determinarea căruia practica socială însăşi (experimentul social) are un cuvînt greu de spus, dar tocmai această lucrare contradictorie a practicii, în spontaneitatea şi nespontaneitatea ei socialistă, solicită o cercetare critică vizînd conturarea treptată a noilor instituiri teleologice în curs de elaborare spontană şi sensul ipotetic anticipat al noilor contradicţii.

Marx ne oferă, poate stimulat mai curînd de logica polemicii, o imagine într-un fel exemplară asupra *demersurilor succesive* care au făcut pînă la urmă cu totul evident rolul *sferei economice* şi mai general însă, rolul relaţiei de utilitate pentru geneza, apoi pentru dezvoltarea şi auto-reglarea mecanismului societăţii capitaliste.

a. Într-o primă perioadă se preocupă de problemele economiei, fie financiari, bancheri, negustori, deci practicieni, fie oameni de cultură ca Hobbes, Locke, Hume, dar pentru care economia politică nu reprezenta decît o ramură a cunoaşterii enciclopedice.

b. Într-o a doua perioadă, economia politică este ridicată la rangul de ştiinţă de către fiziocraţi.

c. În această calitate, *ea include în sfera ei* celelalte relaţii, politice, juridice etc. (întrucît le reduce de fapt şi mai curînd spontan la relaţii economice), dar continuă să considere că această subordonare a tuturor relaţiilor faţă de economia politică constituie numai un singur aspect al acestor relaţii, păstrîndu-le încă o anumită semnificaţie în afara economiei politice. Mecanismul real era, astfel, numai parţial receptat şi înţeles.

4. Abia la Bentham se va întîlni pentru prima oară semnalarea completei subordonări a tuturor relaţiilor existente faţă de **relaţia de utilitate.** ,,Subordonarea completă a tuturor relaţiilor existente faţă de relaţia de utilitate, ridicarea necondiţionată a acestei relaţii de utilitate la rangul de conţinut unic al tuturor celorlalte relaţii se întîlneşte pentru prima dată la Bentham la care...burghezia nu mai apare ca o clasă aparte, ci ca acea clasă ale cărei condiţii de existenţă sînt condiţiile de existenţă ale întregii societăţi" [2].

Se ştie că la Bentham punerea *relaţiei de utilitate* ca fundament al întregii societăţi devine o apologie a capitalismului. Aceasta ţine de poziţia de clasă şi de întrebuinţarea ideologică a unei cunoaşteri reale. În schimb, concepţia materialistă critică despre lume descifrează dincolo de teoria utilităţii generale (apologetică) forma burgheză a relaţiilor de exploatare şi dominaţie, dar totodată secretul iluziei (ideologiei) care se instituie pe acest temei. Iar dintr-o perspectivă epistemologică se conturează valoarea euristică a demersurilor succesive limitate, continuitatea şi complementaritatea lor, în măsura în care, fie şi unilateral, ele aduc în sfera cunoaşterii şi supun reflexiei teoretice elemente sau structuri şi tendinţe, fragmente constitutive ale unor legităţi noi. Valoarea euristică este, evident,condiţionată: 1) de autenticitatea ,,premiselor" materiale puse în lumină, ca şi 2) de interpretarea lor critică, evitîndu-se pe această cale tentaţia dogmatică a extrapolării şi generalizării nerăbdătoare. Orice perioadă revoluţionară este încărcată cu momente de viaţă noi şi cu răspunsuri umane de excepţie, care ţin totuşi de particularităţile situaţiei revoluţionare şi nu pot fi extrapolate, într-un timp ulterior, fără riscul de a denatura realitatea şi de a o supune unor perturbaţii care îi pot afecta dezvoltarea ascendentă.

Desigur, nu există reţete fără cusur în această practică teoretică de investigare a mecanismului social. S-a conturat, totuşi, ca o determinare proprie a materialismului filozofic, condiţionarea propriei sale practici teoretice de receptivitatea sa faţă de totalitatea momentelor în măsură să descrie şi în cele din urmă să definească realitatea contradictorie a unei epoci. În acelaşi timp, tocmai această nevoie organică de confruntare cu mişcarea spontană, difuză şi aparent incoerentă a practicii, devine inevitabil un cîmp deschis al încrucişărilor de ipoteze şi al luptei de idei, teritoriu al căutărilor şi cutezanţelor, cînd nu este al rutinei şi stagnării. Dar în acest din urmă caz se produce o situaţie de criză a filozofiei, pe terenul căreia iraţionalismul şi mitologia ca stare febrilă, dau iluzia de efervescenţă şi energie interioară a spiritului.

e. În opoziţie cu predominanţa *relaţiei de utilitate* în mecanismul societăţii capitaliste, în raport de care omul este un simplu mijloc, socialismul este confruntat cu deplasarea

---

[2] *Op. cit.*, p. 431.

centrului său de greutate în direcţia tipului de relaţii care tind să solicite şi să privilegieze dezvoltarea omului (individual) şi a calităţilor sale ca *avuţie fundamentală*. *Relaţia de utilitate* se preschimbă într-un fel în contrariul ei. Însuşirile umane parcurg un proces de *obiectivare* sub acţiunea unui nou principiu existenţial, instituindu-se ca avuţie fundamentală şi determinînd poziţia privilegiată a *relaţiilor de umanitate* în ansamblul mecanismului social.

„În noua eră omenirea nu se va mai lăsa condusă de legile oarbe, ci va acţiona pentru folosirea lor conştientă, în interesul ei, pentru transformarea naturii şi societăţii în strînsă concordanţă cu cerinţele progresului general" [3]. Reconsiderarea sensului dezvoltării pune omenirea ca scop şi deschide vasta temă critică a reevaluării valorilor fundamentale.

Opoziţia *utilitate-umanitate* nu este nouă, ca şi aceea dintre necesitate-libertate sau raţionalitate-plăcere, dar ea a fost integrată în structura realităţii tradiţionale şi identificată cu însăşi „natura lucrurilor" sau cu „natura condiţiei umane". Dacă „tot ce este real este raţional" cum formulează Hegel această lege implacabilă a istoriei de pînă acum, atunci este raţional ca criteriul umanităţii să se sub-ordoneze celui al utilităţii, iar întreaga ideologie, de la religie la filozofie, s-a definit prin instituirea raţionalităţii acestei invertiri. Intransparenţa acestei raţionalităţi, care condiţionează existenţa omului prin detaşarea sa de propria sa umanitate, întrucît se supune principiului utilităţilor pînă la mutilare de sine (auto-înstrăinare), face posibilă nu numai exploatarea şi dominaţia, dar şi acceptarea acestei relaţii, împăcarea cu ea ca inerentă (raţională).

De aceea Marx tranşează această problemă în termenii cei mai radicali. „Judecata absurdă a filozofilor că omul real nu este om este numai cea mai universală şi cea mai cuprinzătoare — expresie — în sfera abstracţiei — a contradicţiei universale efectiv existente dintre **relaţiile oamenilor şi nevoile lor.** Forma absurdă a acestei teze abstracte corespunde întru totul absurdităţii relaţiilor duse la extrem din societatea burgheză..." [4].

Paradoxul constă în sacralizarea „relaţiilor de utilitate" investite sau în golirea principiului utilităţii de semnificaţia sa originară, aceasta vizînd nevoile unui om istoric şi individual determinat. Paradoxul constă în instituirea unei raţionalităţi care privilegiază distanţarea principiului utilităţii de referenţialul său nemijlocit (viaţa totală a individului).

Răsturnarea acestui raport ţine, astfel, de *procesul emancipării*, care implică o critică şi o reconstrucţie din temelie, reconstrucţie practică şi teoretică, a raţionalităţii. Practica începe, evident, cu lichidarea relaţiilor de exploatare şi cu experimentarea multiplă a unor relaţii în măsură să nu contrazică, ba chiar să satisfacă postulatul utilităţii, dar într-un raport de subordonare tendenţială faţă de ceea ce dă sens uman emancipator utilităţii: nevoile de viaţă ale omului şi aspiraţiile sale. E un început de emancipare, evident esenţial, dar problema se naşte din momentul în care procesul însuşi al emancipării de sub sclavia principiului îngust al utilităţii găseşte în faţa sa, ca un obstacol, logica densă a unei raţionalităţi care a sacralizat *relaţia de utilitate* şi n-a lăsat loc celei de *umanitate*, decît în prelungirea celei dintîi şi în măsura în care nu risca să-i deregleze *utilităţii* mecanismul ei de funcţionare. În această marginalizare a ei, *umanitatea* nu s-a constituit şi dezvoltat aparent decît ca o plantă de seră, ca *milă*, *binefacere*, *filantropie*, însuşire umană remarcabilă dar în fond neputincioasă ca forţă şi eficienţă socială. Ne-aparent, dar pozitiv, *relaţiile de umanitate* efective s-au exprimat ca *solidaritate* şi aceasta mai ales în situaţii de acută restriştе şi nesupunere a claselor oprimate. În *solidaritate* oamenii se instituie ca umani şi îşi modelează însuşirile fiinţării lor umane; totuşi relaţiile lor de *umanitate* sînt numai complementare pentru existenţa lor cotidiană şi sînt contracarate de predominanţa relaţiilor de *utilitate* (exploatare, concurenţă, dominaţie), care se impun prin raţionalizarea *eficienţei lor*.

Răsturnarea socialistă a raportului utilitate-umanitate ţine de instituirea istorică a unui nou principiu existenţial.

Conţinutul de umanitate al relaţiei pe care socialismul tinde să şi-o determine ca fundamentală (şi de aceea definitorie pentru natura *sistemului de relaţii* pe care aspiră să le instituie şi să le promoveze) izvorăşte din caracterul obiectiv şi cu necesitate modificat (sau în curs de modificare) *al avuţiei sociale*. Căci, cum scrie Marx, „dacă înlăturăm forma îngustă burgheză, ce altceva e avuţia decît universalitatea trebuinţelor, a aptitudinilor, a mijloacelor de consum, a forţelor de producţie etc. ale indivizilor..."; „Ce altceva e avuţia decît manifestarea absolută a talentelor creatoare ale omului,... dezvoltarea tuturor forţelor umane ca atare, independent de orice scară de valori *prestabilită*?" [5].

---

[3] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi înaintare a României spre comunism*, Bucureşti, Edit. politică, 1975, p. 155.

[4] K. Marx şi Fr. Engels, *op. cit.*, p. 450.

[5] K. Marx, *Bazele criticii economiei politice*, vol. I, Bucureşti, Edit. politică, 1972, p. 437.

Are loc o *decentrare* în raport cu principiul tradiţional al existenţei şi ceea ce înainte ţinea numai de ţinutul aparent inefabil al eticului, se instalează acum în miezul ontologiei, ca problema sa fundamentală. O ontologie centrată pe noua structură a avuţiei sociale şi pe originalitatea demersurilor umane practice, care decurg din emergenţa socialistă a *relaţiilor obiective de umanitate* şi devin condiţia de posibilitate a unei raţionalităţi corespunzătoare.

Recunoaşterea acestor condiţii de posibilitate în densitatea relaţiilor practice ale lumii contemporane şi cercetarea răbdătoare a noilor contradicţii, în acelaşi timp practice şi teoretice, care apar pe fondul lor, se instituie ca obiectul materialismului filozofic. Căci, rămîne o prejudecată idealistă limitarea filozofiei la descifrarea şi explicarea existentului, cînd în realitate — fie şi fără intenţia sa explicit formulată — travaliul filozofiei s-a însumat şi suprimat în conştiinţa-de-sine a lumii, pe care astfel a făcut-o posibilă, destăinuindu-se — în timpuri istorice diferite — prin modelul raţionalităţii lor. Demersul original şi constructiv al filozofiei — într-o epocă de răsturnări radicale, care afectează însuşi conţinutul raţionalităţii (tradiţionale) — se constituie, de aceea, din depistarea prin tatonări succesive, prin „modele teoretice" (ipoteze) şi prin experimentări diversificate, a elementelor noii raţionalităţi, ca raţionalitate a emancipării, în procesul propriei sale constituiri istorice. Aici nimic nu este „*prestabilit*" — cum scrie Marx — şi travaliul filozofiei este un moment interior al aceluiaşi unic şantier general al istoriei în curs de a se face. Dar, dacă nimic nu este „prestabilit", reconstrucţia *raţionalităţii relaţiilor de umanitate* nu este lipsită de *premise*, atît obiective, cît şi subiective, tot aşa cum critica practică a relaţiilor capitaliste prin desfiinţarea lor revoluţionară, ca şi anticiparea şi construirea de fapt a unor relaţii socialiste de producţie şi repartiţie, nu sînt lipsite de *premise*, deşi **starea de fapt** a ambelor acestor momente ale realităţii contemporane este funcţie de *o opţiune umană* şi de un *raport de forţă* în jurul acestei opţiuni.

Premisele indică, astfel, că ceva este posibil; că sînt temeiuri obiective pentru o schimbare radicală a modului de raţionalitate; că însuşi cursul emancipării umane îşi află cumpăna sa în această alternativă, dar că nimic nu este „prestabilit", nici forma pe care o poate căpăta puterea de adaptare (de travestire) şi rezistenţă a vechiului model, nici succesiunea etapelor de constituire contradictorie a contururilor noului model de raţionalitate, respectiv măsura (şi timpul istoric necesar) în care conlucrarea dintre ipotezele comune ale ştiinţei şi filozofiei cu experimentul practic vor produce prin căutări repetate o nouă raţionalitate a mecanismului social.

Din această 1. realitate a *premiselor* (contradictorii), care fiinţează ca o **prezenţă** obiectivă-materială, şi din 2. *starea ne-prestabilită* a evoluţiei şi dezvoltării lor în planul raţionalităţii care guvernează mecanismul social; din alternativele astfel deschise, care fac din *opţiune* implicaţia oricărui demers filozofic şi din *raportul de forţe* măsura utopismului sau a realismului său, se conturează complexitatea programului filozofic al materialismului contemporan şi gradul înalt de solicitare a sa ascendentă în viaţa societăţii.

STELIAN STOICA

ETICA ŞI VIAŢA SOCIALĂ

Faptul că etica încă la oringinile sale s-a aflat angajată în cursul vieţii sociale pare a fi un adevăr elementar asupra căruia nu are rost să insistăm. Mai important de analizat în ordinea de idei ce ne preocupă, este gradul diferit, ca intensitate şi eficacitate, prin care doctrina morală şi-a lăsat pecetea asupra raporturilor sociale în general şi a mentalităţii oamenilor în special. Există în acest sens numeroase opinii care — în ansamblul lor — pot fi grupate în două variante.

Prima variantă izvorăşte din optimismul uriaşei majorităţi a sistemelor filozofice care au întrevăzut prin etică raţiunea lor practică. E lesne de înţeles, spre pildă, că Platon, Aristotel, Epicur sau marii filozofi ai epocii moderne au fost pe deplin convinşi că dacă lumea ar urma învăţătura lor morală, pe pămînt ar guverna pacea şi fericirea. Excepţie de la această regulă au făcut doar clasicii marxismului care, după cum se ştie, au nutrit un declarat dispreţ faţă de pretenţiile oricărei doctrine morale de a transforma societatea. Pentru Marx, Engels, Lenin, transformarea morală a societăţii era condiţionată de victoria revoluţiei socialiste, singura capabilă să creeze condiţii propice unor transformări morale efective.

Pornind de la aceste idei, strălucit confirmate de istorie, Antonio Labriola, influenţat mai cu seamă de A. Comte şi E. Durkheim, avea să observe, într-o manieră mult prea radicală, că oamenii, deşi au cunoscut numeroase doctrine morale, totuşi în viaţa lor obişnuită s-au condus după normele, obiceiurile şi datinile străbune şi nu după învăţăturile lui Socrate, Platon, Herbart sau Schopenhauer. Aşa s-a ivit cea de-*a doua variantă*, potrivit căreia realitatea socială este

refractară şi în genere ostilă presiunii doctrinare. Se releva astfel existenţa cursului unui vădit paralelism între realitatea socială şi doctrina morală. Argumentele cele mai puternice în această direcţie le-a adus Lévy-Bruhl în cunoscuta sa lucrare *La morale et la science des moeurs*. Şi totuşi, deşi Lévy-Bruhl a avut parţial dreptate, statornicirea unui paralelism (lipsit de o corespondenţă biunivocă) între realitatea socială şi doctrina morală apare în lumina datelor istoriei culturii puţin cam exagerată. Nu punem acum în discuţie motivele care l-au determinat pe Lévy-Bruhl să procedeze într-o manieră atît de radicală. Din întreaga analiză întreprinsă de celebrul gînditor francez reţinem doar faptul exagerării pe care am vrea s-o înţelegem sub specia unor întemeiate exigenţe de ordin metodologic. Dincolo însă de exigenţele menţionate, influenţa doctrinei morale (firește, nu a oricărei doctrine) s-a făcut resimţită asupra vieţii materiale şi spirituale a oamenilor. Ne gîndim, de pildă, la uriaşa influenţă pe care a exercitat-o gîndirea lui Confucius ori Socrate asupra vieţii sociale din China şi respectiv Grecia antică, la marea înrîurire pe care a avut-o etica stoică asupra viitoarei mentalităţi creştine. Nici epicureismul nu s-a pierdut în negura veacurilor; el apare ca substrat al gîndirii moderne laice şi mai tîrziu atee. La fel s-ar putea vorbi de etica protestantă (a cărei importanţă pentru viaţa socială din Occident a fost analizată pe larg de Max Weber), etica iraţionalistă (începînd cu Nietzsche) adoptată de mişcarea fascismului german şi, firește, nu poate fi omis pragmatismul (lui James şi Dewey) care, după o părere unanimă , a dominat spiritualitatea americană mai bine de o jumătate de veac.

Evidenţiind iminenţa presiunii doctrinei morale, dintr-o epocă sau alta, asupra vieţii sociale, nu trebuie uitat, desigur, nici raportul invers, anume faptul că teoria etică a fost consecinţa reflexiei unei realităţi sociale. Astfel, nu e greu să se demonstreze că *Etica Nicomahică* a lui Aristotel nu poate să apară decît în Grecia antică, tot aşa după cum *Etica* lui Spinoza este produsul evului modern. Acelaşi lucru se poate afirma şi pentru doctrinele etice ale veacurilor al XVIII-lea şi al XIX-lea.

Secolul al XX-lea — începînd cu momentul pe care l-a înscris în istorie victoria Marii Revoluţii Socialiste din Octombrie 1917, constituirea ulterioară a sistemului mondial socialist, procesul de emancipare a popoarelor de sub jugul colonial ş.a.m.d. — a înregistrat schimbări fundamentale în cursul istoriei universale.

Şi totuşi, cu cîţiva ani în urmă Michelangelo Antonioni observa: „Omul modern nu se teme de necunoscutul ştiinţific, se teme însă de necunoscutul moral". Ce va fi înţeles marele cineast italian prin termenul de „necunoscut moral" e greu de spus. Luat în sine, termenul este simptomatic; el trădează, pe undeva, presiunea incertitudinii stărilor anomice proprii vieţii occidentale contemporane; totodată însă, „necunoscutul moral" angajează probabil şi spaima în faţa unui destin pe care omul nu şi l-a asumat şi în consecinţă îl refuză; nu este, de asemenea, exclus ca „necunoscutul moral" să centreze în sine teama faţă de inexorabilul unor alternative. Asupra ultimelor se opreşte în mod deosebit şi K. Jaspers în voluminoasa sa lucrare intitulată *Die Atombombe und die Zukunft des Menshen*.

După opinia gînditorului existenţialist german, „o situaţie de-a dreptul nouă este creată de bomba atomică. Sau întreaga omenire va dispare ... sau omul se va transforma în condiţia sa politică şi morală". Niciodată omenirea nu s-a aflat în faţa unei atît de grave probleme. Şi eforturile întreprinse de forţele păcii — în cadrul cărora glasul României socialiste se face tot mai mult ascultat pe arena internaţională — sînt pe măsura gravităţii problemei vitale a omenirii.

Schimbarea condiţiei politice şi morale a omului pentru care optează K. Jaspers (într-o manieră, din păcate, mult prea individualistă, în sensul că nu ţine seama de adevărul că esenţa omului e alcătuită din ansamblul relaţiilor sociale şi că, prin urmare, schimbarea raporturilor sociale, prin victoria revoluţiei socialiste, e singura în măsură să creeze premisele transformării condiţiei politice şi morale a omului), în fapt a şi început în ţările în care a învins deja socialismul. Un exemplu dintre cele mai elocvente îl oferă patria noastră unde, prin victoria deplină şi definitivă a socialismului, s-a revoluţionat, într-un context profund umanist, condiţia politică şi morală a omului. Este cadrul în care ştiinţelor sociale şi, în cazul ce ne preocupă, eticii, li s-a oferit un amplu teren de investigare.

Aşa cum am arătat şi cu alte ocazii, există ştiinţe a căror împlinire (trecerea din faza cercetării fundamentale la aplicaţiuni practice) depinde într-o măsură hotărîtă de natura orînduirii sociale. *Etica*, deşi este una din cele mai vechi ramuri ale cunoaşterii, nu-şi descoperă plenar *vocaţia raţiunii sale practice* decît *în socialism*. Argumentele ce s-ar putea aduce în sprijinul ideii avansate sînt multiple. Este vorba, înainte de toate, de formele superioare de solidaritate umană pe care le instituie socialismul prin desfiinţarea exploatării şi asupririi; aceleiaşi idei i se asociază şi naşterea unor puternice forme de responsabilitate social-umană derivate din

noua ipostază de producător și beneficiar al avuției naționale, prin care socialismul îl proiectează pe om în lume. În sfîrșit, întrucît socialismul este opera unei construcții conștiente, dirijată riguros de către avangarda revoluționară a clasei muncitoare, morala însăși (prin calitatea sa de compartiment al vieții sociale) devine opera unei construcții științifice. În aceste condiții, etica — în calitatea sa de știință a vieții morale — pentru prima dată în istorie se află angajată plenar în opera de construcție socială. *Mutatis mutandis*, partea pe care și-o revendică etica drept obiect al reflexiei și acțiunii sale în etapa actuală este imperativul major formulat în documentele Congresului al XI-lea al P.C.R. de așezare a tuturor raporturilor social-umane pe baza principiilor eticii și echității socialiste. Importanța acestui proces revoluționar — a cărui împlinire, cum sublinia secretarul general al partidului nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu, condiționează victoria construcției societății socialiste multilateral dezvoltate în România — situează etica în rîndul celor mai angajate științe sociale. De unde și rezultă imensa responsabilitate ce revine eticienilor români în determinarea principalilor indicatori ai progresului moral contemporan, în elaborarea unor strategii și tehnici de lucru capabile să dirijeze optim procesul construcției morale din patria noastră, în modelarea omului nou, constructor al socialismului și comunismului pe pămîntul României.

VASILE POPESCU

TEORIA ETICĂ ÎN FAȚA CERINȚELOR ETAPEI ACTUALE DE DEZVOLTARE A SOCIETĂȚII SOCIALISTE ROMÂNEȘTI

De la primele sale începuturi, teoria etică a avut întotdeauna finalități practice și a urmărit scopuri concrete în desăvîrșirea — istoric determinată — a ființei umane. Toți marii gînditori, toate sistemele etice complexe s-au născut și au abordat cu prioritate problemele moralității practice, ale comportamentului efectiv, oferind soluții potrivit capacităților individuale, condițiilor sociale, posibilităților istorice obiective. Deschis ori implicit, teoria etică a avut mereu pretenția să se transforme într-un îndrumar, ghid de conduită, latura educativă, de „artă" morală fiind prezentă în întreaga istorie a doctrinelor etice. Atunci cînd asemenea scopuri au fost lăsate la o parte, în favoarea unei formalizări excesive, a virtualităților tehnice etc. proprii unei mari părți a meta-eticii occidentale contemporane, circulația ideilor s-a redus considerabil, ele nemaiinteresînd decît o minoritate infimă de specialiști.

Teoria etică marxistă, parte componentă a concepției despre lume și viață a clasei muncitoare, s-a înscris și ea, cu atît mai mult, pe linia generalizării filozofice a practicii morale în scopul influențării ulterioare mediate a desfășurării aceleiași practici, avînd în plus, pe de o parte, avantajul reflectării științifice a realității și, pe de altă parte, avantajul condițiilor sociale optime în vederea aplicării soluțiilor găsite. Societatea socialistă însăși, care se definește prin înalte ritmuri ale dezvoltării economice și printr-o permanentă înnoire umană este, la rîndul său, direct interesată în punerea în valoare a finalităților practice ale teoriei etice. Astfel stînd lucrurile în planul general al posibilităților și al cerințelor, se pune firească întrebare: în ce măsură etica românească își realizează rolul său practic, de direcționare a dezvoltării moralității spre înfăptuirea idealului moral al societății socialiste, spre afirmarea nestingherită a „autenticului omenesc din om", după expresia lui Marx?

Un răspuns complet la această întrebare nu se poate da în cîteva pagini; vom încerca, prin urmare, să schițăm doar unele posibile elemente ale sale. În primul rînd, este evident faptul că, după Congresul al IX-lea al partidului și îndeosebi după Consfătuirea din iulie și Plenara C.C. al P.C.R., din noiembrie 1971, activitatea de cercetare în domeniul eticii și de aplicare a rezultatelor teoretice și-a lărgit în mod substanțial cadrul, a abordat o serie de probleme mai spinoase ale dezvoltării moralității socialiste, a contribuit într-o măsură sporită la realizarea unei educații morale științifice a oamenilor muncii, parte integrantă a programului ideologic al partidului. Alături de lucrări teoretice de mai mare amploare, de diversificarea studiilor de istorie a doctrinelor etice, de cunoașterea mai profundă a principalelor curente contemporane din acest domeniu etc., au apărut numeroase lucrări de popularizare, adresate maselor largi de oameni ai muncii (de pildă, s-a bucurat și se bucură de un mare succes editorial seria „etică" a colecției „Făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate" a Editurii politice).

După părerea noastră, însă, aceste realizări sînt mult prea „firave" în raport cu *cerințele sociale* complexe proprii actualei perioade de dezvoltare a țării noastre. „Formarea omului nou, cu o morală superioară, cu o atitudine avansată față de muncă, față de interesele generale ale societății" — sarcină centrală a activității politico-ideologice, subliniată de

către tovarăşul Nicolae Ceauşescu în raportul ţinut la Congresul al XI-lea al partidului — nu se poate realiza, printre altele, decît în măsura dezvoltării teoriei etice cu mult peste nivelul atins astăzi.

Fără pretenţia unei enumerări exhaustive (poate nici majoritare), să încercăm să delimităm cîteva domenii principale în cadrul cărora este necesar, credem, să se realizeze un ,,salt" teoretic. Oricît ar părea de surprinzător, dată fiind ,,apetenţa" dintotdeauna a eticii pentru problemele moralităţii practice, majoritatea lucrărilor apărute pînă acum, majoritatea cercetărilor întreprinse, majoritatea tezelor de doctorat susţinute *tratează aspecte mai mult sau mai puţin îndepărtate de realitatea morală socialistă*. Dacă ne referim, de exemplu, numai la colecţia ,,Mica bibliotecă etică" a Editurii ştiinţifice şi enciclopedice, vom vedea că aproape *trei sferturi*(!) din titlurile apărute în ultimii 6—7 ani abordează probleme de istoria eticii sau de analiză a doctrinelor occidentale contemporane, sfertul rămas abordînd (cu una sau două excepţii) probleme categoriale, în cadrul cărora generalizarea practicii morale socialiste ocupă un loc puţin semnificativ. Este vorba, credem, de *permanentizarea* (în ciuda unor semnale critice apărute în presă încă acum 2—3 ani) *unei orientări editoriale unilaterale*, puţin stimulatoare pentru afirmarea unei teorii româneşti originale asupra moralei socialiste. Această situaţie este cu atît mai criticabilă cu cît este vorba de singura colecţie de etică de nivel superior, ponderea cărţii de etică de acest nivel fiind redusă în celelalte edituri. În mare, aceeaşi situaţie o întîlnim în ceea ce priveşte conţinutul lucrărilor de doctorat etc. Am vrea să nu fim înţeleşi greşit : fiecare componentă a cercetării etice are dreptul la existenţă, şi istoria doctrinelor şi analiza critică a curentelor occidentale; ceea ce este deficitar se referă tocmai la accentuarea exagerată a unor asemenea componente, în defavoarea abordării problemelor teoretice a propriei noastre ,,situaţii morale". Or, aceasta echivalează de la început cu o ,,suspendare" sau ,,cvasi-suspendare" a *originalităţii* gîndirii etice marxiste româneşti, căci în toate timpurile originalitatea unei concepţii s-a nutrit din generalizarea practicii sociale (realitate şi tendinţe) a epocii.

Pe de altă parte, numărul cadrelor didactice şi al cercetătorilor *specializaţi* în etică *este încă mic în raport cu cel al altor discipline filozofice*. Sînt centre universitare unde nu există nici un cercetător de prestigiu în acest domeniu, iar multe cursuri din diferite institute de învăţămînt superior sînt ,,completări de norme" şi sînt predate de cadre avînd cu totul altă specializare de bază. Dacă, în urmă cu zece ani, o asemenea situaţie putea fi încă justificată printr-o serie de condiţii obiective (un curs de etică a început să se predea la Facultatea de filozofie a Universităţii din Bucureşti abia în jurul anilor 1960—1961), acum nu mai acţionează decît ... condiţii subiective! Or, prin aceasta, suferă însăşi închegarea unei ,,comunităţi" a eticienilor marxişti români, singurul cadru propice al dezbaterii largi a propriilor orientări problematice, a propriilor rezolvări, a propriilor dificultăţi. Eforturile constructive ale dezbaterilor comune din ultimii ani ale cercetătorilor din Institutul de filozofie şi ale cadrelor didactice de la catedra de ,,etică-estetică" a Facultăţii de filozofie — demne de remarcat dealtfel — deşi au adus anumite clarificări metodologice şi conceptuale nu au produs încă rezultate pe măsura posibilităţilor.

Slaba aplecare a teoriei etice marxiste româneşti asupra realităţii morale din jur este, credem, oricît ar fi de neplăcut cuvîntul, expresia unei *nematurizări* filozofice a specialiştilor. Din această cauză, chiar şi puţinele încercări de generalizare a practicii moralităţii (inclusiv ale subsemnatului) nu şi-au găsit pe deplin direcţia, oscilînd între abordări sociologice şi abordări categoriale abstracte ale unor probleme într-adevăr deosebit de dificile. Pe de o parte, imposibilitatea discutării în *cunoştinţă de cauză* a rezultatelor şi a schimbului de idei într-o comunitate largă de eticieni, pe de altă parte, ,,teama" (alt cuvînt ,,neplăcut", dar la fel de justificat, credem) în faţa complexităţii problemelor practice care, uneori, nici nu sînt cunoscute prea bine. Fără acest de-al doilea element, nu s-ar explica tendinţa majorităţii *tinerilor* eticieni de a se specializa (şi ei!) în aceleaşi doctrine etice ale trecutului sau în curente izvorîte dintr-o altă realitate socială. Firește, exegeza de texte este mai simplă şi, în orice caz, mai sigură! Dar ar fi mai bine să lăsăm această sarcină, în primul rînd, pe seama istoricilor *specializaţi* ai filozofiei. Chiar cu riscul unor rezultate la început poate neconcludente, uneori poate chiar greşite. Pe scurt, etica marxistă românească nu va putea realiza cerinţele sociale şi, prin aceasta, nu-şi va institui propria originalitate şi propria valoare, fără o *deplasare substanţială de accent*. Dar re-orientarea tematică nu va fi cu adevărat utilă fără orientarea anterioară a raportului de priorităţi în gîndirea specialiştilor înşişi.

Este posibil ca în rîndurile de mai sus să subsiste o anumită doză de exagerare; este posibil ca lucrurile să fi început deja să se schimbe: aceasta nu afectează, însă, după opinia noastră, *fondul* problemei — necesitatea unei reflectări teoretice mult mai consistente, mult mai extinse şi în acelaşi

timp mult mai aprofundate a realității etosului socialist, a contradicțiilor specifice, dar și a tendințelor profund înnoitoare din punct de vedere moral. Celelalte domenii teoretice de referință rămîn — nici nu se poate altfel — în continuare importante, dar *subordonate*.

IOANA SMIRNOV

FILOZOFIA ȘI CONDUCEREA SOCIETĂȚII

Articulată pe datele realității sociale privite în conexiune dialectică și evoluție legică obiectivă, concepută deliberat ca instrument al practicii revoluționare a clasei muncitoare, filozofia marxistă își îndeplinește funcția sa *explicativă* — reflectarea veridică a societății și condiției umane — în vederea potențării unei funcții *praxiologice*, de transformare a lumii obiective pe care o reflectă teoretic, oferind o *sinteză* între analiza lucidă a posibilităților și aspirația spre cele mai înalte idealuri, între înțelegerea tendințelor obiective ale dezvoltării și afirmarea creativității umane. În acest sens, A. Gramsci, referindu-se la filozofia lui Marx, arăta că valoarea istorică a unei filozofii poate fi „calculată" prin eficacitatea „practică" pe care ea a cucerit-o.

Dimensiunea praxiologică a filozofiei marxiste este nu numai rezultatul retopirii conceptelor filozofice anterioare pornind de la o nouă esență a socialului și a umanului, ci reprezintă deopotrivă și renunțarea la noțiuni, categorii, principii luate în sine, detașate de istoria reală. Ea devine un instrument teoretic cu valoare operațională care, centrînd valorile prin prisma umanului, se transformă ea însăși în ax structurant de valori.

Contribuind la elaborarea și la difuzarea unui sistem propriu de valori, de idealuri întemeiate pe o viziune științific-sistemică asupra lumii, pe analiza realităților sociale concrete, filozofia marxistă este chemată să răspundă pe plan metodologic, intelectual și moral, nevoii de sinteză, resimțită în cîmpul cunoașterii științifice și al practicii sociale, concomitent cu oferirea unor soluții în vederea rezolvării marilor probleme sociale.

Una dintre aceste probleme care revine insistent în activitatea practică, la nivelul sistemului de ansamblu al vieții sociale, este mecanismul conducerii eficiente a acțiunilor sociale, la scara macrosistemului social sau la nivelul diferitelor subsisteme ale acestuia.

Conducerea nu este însă o simplă activitate operațională, ci este o operație praxiologică încărcată de mari răspunderi. Omenirea are nevoie azi — dată fiind dezvoltarea fără precedent a științei și tehnicii — de conducere prin „creație conștientă", prin cuprinderea în cîmpul responsabilităților atît a urmărilor imediate, cît și a celor mai îndepărtate ale acțiunilor sale. De aceea, în procesul luării în stăpînire prin cunoaștere și acțiune a sistemului social, în formularea programelor sociale, a strategiilor de acțiune, conducerea nu vizează interese limitate și individuale, cu scadență imediată, ci interese majore și de perspectivă ale colectivităților umane, iar eficiența actului conducerii se măsoară nu numai printr-o simplă economicitate globală neutră în raport cu nevoile și raporturile umane: omul fiind plasat în interiorul proceselor, conceput simultan ca obiect și subiect al acțiunii, actul conducerii trebuie să îmbine motivațiile operaționale (de „economicitate socială globală") și motivațiile axiologice (eficiența raportată la omul concret și nu numai la omul ca ființă generică).

De aceea, în condițiile societății noastre socialiste — pentru care omul este o valoare supremă — devine evident *rolul filozofiei marxiste* în *prospectarea căilor de dezvoltare și de accelerare a dezvoltării sociale* pe care le incumbă actul conducerii vieții sociale, concomitent cu procesul de dezvoltare a conștiinței maselor în vederea conștientizării acestor căi. Aceasta pentru că viitorul nu este un domeniu de obiectivitate care se oferă pasiv cunoașterii, ci se formează prin decizii în cadrul cărora sînt solicitate la maximum atît virtuțile cognitive ale gîndirii, cît și puterea de valorizare de către oameni a universului social construit de ei pentru ei înșiși. Deci, viitorul nu se „descoperă" pur și simplu, ci se „formează", se structurează de către oameni, „după chipul și asemănarea lor", adică se edifică în funcție de prioritățile acționale pe care oamenii și le acordă după măsura valorii lor la care au ajuns să aspire. Într-un anume fel, „omul a rămas măsură a tuturor lucrurilor", după cum remarca Protagoras, cu particularitatea că această măsură este astăzi un raport între două genuri de parametri: nomologici și axiologici. Alegerea unei căi posibile de evoluție este, așadar, și o problemă de apreciere, de valorizare. Sau, mai bine zis, decizia are totdeauna o încărcătură axiologică, iar filozofia posedă tipul de discurs care potențează actului transformator asemenea disponibilități. Nevoia de filozofie nu este deci exterioară activității practic-transformatoare, ci este o condiționare din interior a eficienței acesteia.

Valorile reper care stau la baza deciziilor sînt în concordanță totdeauna cu principiile ideologice ale orînduirilor sociale. În cazul actualei etape de dezvoltare multilaterală a socialismului în țara noastră, întregul sistem de valori exprimă opțiunea pentru idealul

societății comuniste. Acest sistem axiologic devine criteriu de întemeiere atît în teoria, cît și în practica conducerii societății socialiste.

Promovînd creația conștientă în domeniul raporturilor umane, *socialismul stimulează* deci, implicit, și *dezvoltarea relațiilor reciproce dintre știință, filozofie și acțiune*. Interesul manifestat pentru ridicarea gradului de eficiență al activității de conducere și pentru promovarea competenței în toate domeniile vieții sociale, vizează direct întărirea unității dintre știința socială și activitatea de construire a socialismului și urmărește să sporească ponderea cunoștințelor științifico-filozofice încorporate în actele sociale.

Sfera de cuprindere a activității ideologice desfășurate de partid și profunzimea acestei activități sînt dependente de complexitatea obiectivelor etapei de dezvoltare multilaterală a socialismului în țara noastră, în cadrul cărora formarea omului nou, angajat, responsabil, cu convingeri și atitudini comuniste se impune principial, tot astfel cum, eficiența întregii activități sociale este dependentă, în mare măsură, de modul în care oamenii își înscriu năzuințele individuale în direcția țelurilor societății, a căror conștientizare depinde, de asemenea, hotărîtor, de concepția filozofică pe care și-o însușesc agenții acțiunii sociale, de stilul de viață și sistemul de raporturi pe care le promovează o astfel de concepție. Or, dintre concepțiile filozofice cea care răspunde cel mai direct unor atari cerințe axiologice și teleologice este materialismul dialectic și istoric.

Nevoia de filozofie, mai corect spus, nevoia de filozofie marxistă reprezintă, așadar, pentru civilizația noastră socialistă una din cerințele teoretice și ideologice de prim ordin, motivată nu numai de rațiuni spirituale și morale, ci în primul rînd de rațiuni materiale, practice.

MIHAI FLOREA
SILVIA FLOREA

FINALITATEA SOCIALĂ A FILOZOFIEI

Conștient sau spontan, recunoscut sau nu, filozofia a avut totdeauna o finalitate socială. Aceasta este legată atît de funcția ei metodologică, cît și de cea ideologică, partinică.

Filozofia marxistă nu numai că nu face excepție de la această regulă ci, dimpotrivă, și-a propus în mod deliberat și deschis, chiar de la apariția ei, să constituie un instrument de transformare a lumii, o armă spirituală în mîna proletariatului, creierul emancipării acestuia. Sînt cunoscute precizările făcute de către Marx, încă în perioada de tinerețe a activității sale teoretice, în legătură cu faptul că filozofia sa își propune nu numai să interpreteze lumea, ci s-o și transforme; de asemenea, precizarea că filozofia constituie chintesența spirituală a epocii sale, că ea exprimă sintetic înțelepciunea acesteia și —prin aceasta — se află în slujba ei.

În perspectiva acestei dimensiuni a filozofiei în general și a celei marxist-leniniste în special, ne propunem cîteva observații referitoare la modalitatea și măsura în care frontul nostru filozofic contribuie la tratarea teoretică a unor fenomene importante ale vieții noastre sociale contemporane. Sub acest aspect, mișcarea noastră filozofică prezintă— după opinia noastră — o serie de realizări remarcabile, dar și una din carențele sale importante. În literatura noastră filozofică se manifestă astfel două tendințe *paralele*:

Pe de o parte, se constată în ultimii 5—10 ani un interes sporit și justificat pentru tratarea unor probleme teoretice actuale și fundamentale pentru viața socială, cum ar fi cele referitoare la *teoria sistemelor* (chiar ale *teoriei sistemului social*), ale *teoriei acțiunii*, mergînd pînă la *teoria organizării și conducerii* vieții sociale, implicînd probleme de *axiologie*, de *sociologie*, *praxiologie*, etc. După părerea noastră, tratarea acestor probeme constituie principalul merit al filozofiei românești din ultima perioadă. Această direcție de cercetare filozofică trebuie continuată și încurajată, ea constituind un veritabil suport teoretico-metodologic pentru tratarea problemelor practicii sociale. O filozofie care și-ar pierde spiritul teoretic și capacitatea de a încorpora permanent în conținutul ei problemele și perspectivele de abordare noi ar deveni de prisos sau ar înceta să mai fie o filozofie. Acest merit al creației noastre filozofice este însă umbrit, într-o anumită măsură, de rămînerea ei la nivelul tratării teoretice, de faptul de a nu coborî decît sporadic și uneori artificial la tratarea problemelor practicii noastre contemporane.

Pe de altă parte, există în țara noastră o preocupare pentru tratarea problemelor practice ale vieții noastre sociale contemporane; dar, din păcate, acestei preocupări i se pot aduce mai mult reproșuri decît laude. Două lipsuri fundamentale caracterizează cele mai multe dintre preocupările de acest gen: în primul rînd, o tratare *nespecifică* a problemelor, iar în al doilea rînd, o tratare *neteoretică*, nefundamentată a lor.

Spre a ne convinge, să procedăm la următorul experiment (imaginar): să luăm studiile, articolele etc. publicate — să zicem — în ultimii 5 ani, pe teme cum ar fi *Făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate*, *Perfec-*

ţionarea relaţiilor sociale în etapa actuală, Creşterea rolului factorului subiectiv etc.; dacă schimbăm la întîmplare titlurile acestor materiale între ele, vom constata că materialele nu suferă aproape deloc, că noile titluri nu li se potrivesc nici mai bine, nici mai rău, deoarece toate tratează *aceleaşi lucruri* şi *în acelaşi mod*. Iar aceste lucruri şi acest mod de tratare constau, aproape în toate cazurile, în preluarea şi înşiruirea unor probleme puse în diferite documente de partid. În aproape toate cazurile este preferabil ca aceste probleme să le citim direct din documentele de partid, căci acolo au mai multă consistenţă şi prezintă mult mai mult interes, întrucît sînt puse mai nuanţat şi mai specific în raport cu anumite domenii de activitate socială, au avantajul originalităţii şi al noutăţii, se întemeiază (implicit) pe suporturi teoretice şi practice solide. Pe cînd materialele de care am vorbit reiau pur şi simplu astfel de teze sau probleme, chiar sub formă de citate şi — de regulă — fără nici un adaos de conţinut (există deja un număr de citate consacrate, mereu aceleaşi, reproduse şi vehiculate în toate cazurile), reunite sub indiferent ce titlu din cele menţionate sau asemănătoare cu ele. Absenţa unei veritabile analize teoretice le scoate de fapt în afara filozofiei.

Perpetuarea de mai multă vreme a acestei situaţii a fost în mare parte încurajată şi chiar cultivată de faptul că mijloacele noastre de difuzare (radio-televiziunea, editurile, revistele de specialitate) optează cu precădere pentru acest fel de materiale, sub justificarea fragilă a interesului pentru tratarea problemelor actuale ale practicii noastre, manifestînd o anumită rezistenţă faţă de încercările de a teoretiza aceste fenomene, de a ieşi din schemele statornicite, calificînd astfel de încercări drept speculaţii sau tratare neangajată.

În faţa frontului nostru filozofic stau astăzi sarcini deosebit de importante, care impun o îmbogăţire a modalităţilor de tratare filozofică, atît a problemelor generale teoretice, cît şi a celor care privesc fenomenele construcţiei noastre socialiste. În fond, construcţia socialistă integrează sistemic, într-o realitate unică, generalul şi particularul, teoria şi practica, realul şi idealul, explicaţia şi predicţia; de aceea, o filozofie ce-şi propune să fie eficientă nu poate rămîne la tratarea unilaterală a unora sau altora dintre aceste laturi ale procesului viu, real, concret. Filozofia poate realiza unitatea organică între abstract şi concret, între general şi particular printr-un efort comun şi convergent a două direcţii complementare de tratare.

Pe de o parte, un efort al teoriei filozofice de a *operaţionaliza* în mai mare măsură conceptele sale generale şi abstracte, în sensul apropierii lor de specificul fenomenelor vieţii noastre contemporane; căci o teorie generală, ca orice general, nu se poate aplica decît în mod particularizat. Acest proces de operaţionalizare a teoriei, de aplicare a ei la studiul unor fenomene sau realităţi concrete constituie îndeosebi o modalitate de control a realului, a practicii, a înlăturării sau prevenirii caracterului spontan sau întîmplător al dezvoltării practice.

Pe de altă parte, este necesar un efort de *problematizare* a fenomenelor practicii sociale contemporane, apropierea lor de modelele teoretice existente sau posibile, punerea lor în legătură cu teoriile moderne privind viaţa socială. Pe această cale, practica socială devine bază a teoriei, a îmbogăţirii ei, cu scopul de a se reîntoarce la practică cu posibilităţi noi, aptă să explice şi să orienteze aspectele noi ale vieţii sociale. Căci o practică dată nu generează prin ea însăşi o practică superioară, ci numai prin desăvîrşirea ei în generalizare teoretică, prin problematizarea şi teoretizarea laturilor şi aspectelor noi, prin supunerea lor unui control raţional şi ştiinţific riguros, prin confruntarea lor cu modelele şi teoriile îndeajuns verificate.

În acest mod, cele două tendinţe s-ar întîlni pe terenul fructuos al unei tratări în acelaşi timp teoretice şi concrete, convingătoare şi angajate. Acest teren ar putea fi, după părerea noastră, perspectiva teoriei sistemelor, a teoriei acţiunii, a praxiologiei, a teoriei organizării şi conducerii etc. În această perspectivă, tratarea unei probleme ca aceea a *societăţii socialiste multilateral dezvoltate* s-ar putea lega perfect de bine cu teoria generală a sistemelor; interpretată ca sistem structural şi funcţional complex şi dinamic, ca stare sau etapă specifică în dezvoltarea formaţiunii sociale socialiste, tratarea conceptului de societate socialistă multilateral dezvoltată nu s-ar mai reduce aproape exclusiv la enumerarea direcţiilor şi sarcinilor concrete puse în documentele de partid. Tot astfel, o problemă ca aceea privind *rolul conducător al partidului* n-ar avea decît de cîştigat dacă în tratarea ei s-ar apela la teoria organizării şi conducerii vieţii sociale, la conceptul de funcţie de conducere, la raportul dintre conducerea politică şi cea executivă (operativă, administrativă) etc.

Pe această cale, filozofia îşi oferă o bază teoretică pentru a contribui în mod direct la rezolvarea unor probleme ale practicii sociale, propunînd anumite soluţii sau direcţii de rezolvare a acestora. Căci filozofia nu-şi poate reduce misiunea doar la descrierea, explicarea sau justificarea unor stări de lucruri; ca înţelepciune a epocii sale, filozofia este, în acelaşi timp, valorizatoare şi critică, creatoare şi prospectivă. În plan gnoseologic, ea reflectă şi explică; în plan axiologic, ea apreciază şi

califică; în plan praxiologic, ea justifică sau neagă, dar mai ales propune și orientează. O filozofie care și-ar pierde una din aceste funcții ar înceta să mai fie filozofie; iar o filozofie care în perspectiva praxiologică s-ar limita la funcția de justificare sau respingere, fără a afirma sau fără a propune, ar deveni o filozofie apologetică sau negativistă.

Prin funcția ei prospectivă și orientativă, filozofia vine în mod nemijlocit în sprijinul factorului politic coordonator, contribuie la descifrarea sensurilor majore ale dezvoltării sociale; ea nu vine totdeauna *post festum*, pentru a constata și justifica evenimentele trecute (conform funcției pe care Hegel o atribuia filozofiei), ci participă nemijlocit chiar la pregătirea și desfășurarea evenimentelor. În această perspectivă, frontul nostru filozofic nu trebuie să aștepte ca o anume problemă teoretică să fie pusă de către conducerea de partid, pentru a fi apoi reluată, vehiculată, discutată, adesea diluată; frontul nostru filozofic trebuie să fie sensibil la apariția unor probleme noi, să inițieze formularea și soluționarea lor eficientă și la timp, astfel încît practica politică să poată beneficia în mai mare măsură de aportul teoriei filozofice, nu numai teoria filozofică să beneficieze de inițiativele și demersurile practicii politice.

Finalitatea socială a filozofiei și mai ales eficiența ei depind în mare măsură nu numai de conținutul ideilor promovate, ci și de forma în care ele sînt formulate și expuse. Se știe că sînt numeroase cazuri în istoria filozofiei cînd teorii cu conținut cel puțin îndoielnic și-au datorat marea lor răspîndire unor forme de expresie atrăgătoare și convingătoare. Căci filozofia nu este numai adevăr științific, nu este numai calcul logic și rațional; ea este, totodată, opțiune valorică, convingere afectiv-emoțională și angajare pasionată. Ea trebuie, de aceea, să fie ostilă rutinei și șablonului, scientismului dar și improvizației. Autenticul discurs filozofic trebuie, simultan, să explice și să dovedească, să critice și să afirme, să respingă și să propună, să convingă și să emoționeze, să mobilizeze și să angajeze.

STUDENȚII RĂSPUND:

Redacția revistei a invitat la această dezbatere și un grup de studenți ai Facultății de filozofie, din ultimul an de studii, cărora le-a solicitat opiniile în legătură cu următoarele două probleme:

1. *Care este — după părerea dvs. —* specificul *legăturii dintre filozofie și viața socială? Cum se manifestă funcția socială a filozofiei în cadrul procesului de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate în țara noastră?*

2. *În ce măsură se realizează — după părerea dvs. — legătura învățămîntului filozofic universitar cu problematica complexă a vieții noastre sociale? Există — ținînd seama de cursurile pe care le audiați și de seminariile la care participați — discipline filozofice „neutre" din acest punct de vedere? Ce observații critice aveți în această privință?*

ADRIAN PAUL ILIESCU, anul IV Filozofie

1. Comparația filozofiei cu alte discipline relevă, mi se pare, specificul legăturii filozofiei cu viața socială. Științele tehnice, economice au o aplicare directă în viața materială a societății; *filozofia* are un alt specific. Ea se află într-o *comunicare directă cu conștiința socială*, cu ideologia societății, cu modul ei de gîndire, cu științele. Prin acestea, filozofia își transferă influența asupra vieții politice și sociale — dar numai indirect.

Disciplinele filozofice contribuie la formarea *personalității* umane, cea mai importantă forță a vieții sociale și politice. Ele dau nu numai cunoștințe, ci și o structură axiologică, un ansamblu de valori și idealuri, o atitudine față de societate, față de lume — elemente care formează fundamentul personalității umane și care influențează în mod esențial viața politică și socială. Starea de spirit care se mai poate întîlni uneori, după care filozofia nu este un efort teoretic fertil pe plan social, este rezultatul unei priviri superficiale asupra fenomenelor sociale. La o privire mai atentă se va observa că nu numai ideile noastre, limbajul nostru, concepțiile politice, sociale pe care le susținem sînt impregnate de filozofie; dar modul în care trăim în societate, viața noastră politică sînt materializări ale ideilor filozofice marxiste despre om, stat, grup social, valori sociale (egalitate, libertate, dreptate socială), progres al societății, umanism.

O analiză mai atentă a formării și dezvoltării personalității umane în socialism ar trebui să distingă, după opinia mea, o serie de aspecte fundamentale, dintre care aș menționa cu precădere problema conștiinței *comuniste* și *științifice* a oamenilor.

Astfel, *conștiința comunistă* a oamenilor este, consider eu, un *produs direct* al filozofiei (deși nu numai al ei). Materialismul dialectic, materialismul istoric, socialismul științific, antropologia filozofică, axiologia marxistă sînt principalii constructori ai conștiinței comuniste, în forma sa rațională, argumentată, științifică. Aceste discipline oferă individului o înțelegere materialistă a fenomenului social în evoluția lui, precum și un sistem de valori și idealuri sociale. Conjugarea acestui sistem de valori și idealuri cu interpretarea evoluției sociale generează *dimensiunea principală* a personalității umane: *atitudinea comunistă revoluționară față de lume, angajarea socială totală* a individului în lupta socială destinată să realizeze idealurile exprimate de filozofia marxistă. *Asimilarea filozofiei modelează deci personalitatea umană*, iar aceasta modelează și transformă viața socială. Unde se află valorile filozofiei, efectele sale sociale? În activitatea oamenilor, în lupta lor socială, în fiecare faptă comunistă — în felul cum înțelegem să trăim și să acționăm pentru realizarea idealurilor noastre.

Și *conștiința științifică* este produs al filozofiei. Materialismul dialectic, logica, epistemologia oferă omului în primul rînd o concepție generală despre lume și despre sine, despre valoarea și posibilitățile sale — care constituie un fundament pentru conștiința sa politică. Integrarea datelor științelor și aplicarea lor la problemele vieții sociale sînt un efect al filozofiei, ca și formarea gîndirii științifice a oamenilor. Nu ne putem închipui pe omul societății socialiste altfel decît ca pe un om cu o gîndire științifică, apt să abordeze conceptual-raționalist problemele sociale și cele ale propriei sale vieți. În acest context, aș vrea să relev rolul deosebit pe care-l joacă în perioada contemporană filozofia științei

sau epistemologia. Înţeleasă ca un studiu teoretic al ştiinţei moderne, realizat cu mijloacele logicii, teoriei informaţiei, teoriei modelelor şi ale altor discipline ştiinţifice, epistemologia filozofică are capacitatea de a forma gîndirea ştiinţifică; ea permite distingerea unei explicaţii ştiinţifice de o explicaţie pseudo-ştiinţifică (religioasă, pretins etică, pragmatică), controlul raţional şi respingerea unor sisteme de idei ca inconsistente din punct de vedere ştiinţific. Un rol şi mai important joacă epistemologia pe plan social: prin reconstrucţia logică a ştiinţei şi modelarea procesului creşterii ei, epistemologia optimizează ştiinţele naturii ca şi ştiinţele sociale, conducînd la creşterea eficienţei ştiinţei în aplicaţiile ei sociale.

2. Nu cred că putem vorbi de discipline filozofice ,,neutre". Fiecare disciplină filozofică are modul său specific de a condensa o experienţă socială şi de a se aplica social. Dar, dacă nu există disciplină filozofică ruptă de problematica socială, în schimb există tratări, abordări care nu păstrează întotdeauna comunicarea directă cu această problematică. Există, spre exemplu, prea multă informaţie veche (de cincisprezece, douăzeci de ani, chiar mai mult uneori) care reflectă o problematică socială veche. Nu sînt abordate ideologiile noi, nu sînt criticate fenomenele teoretice care reflectă o problematică mai actuală — se pune accentul pe criticarea unor ideologii vechi, unele pe cale de dispariţie. (Exemplu: cursul de materialism istoric). Unele cursuri se rezumă la enunţarea unor idei generale, binecunoscute — lipsesc abordările noi, originale, pornite din considerarea experienţei sociale noi. Lipseşte analiza adîncită a unor realităţi sociale perfectibile, din societatea noastră. (Acelaşi exemplu). Se poate semnala uneori absenţa studiului ştiinţific al unor fenomene sociale (exemplu: cursul de ateism ştiinţific). Multe cursuri sînt deficitare în ceea ce priveşte informaţia serioasă şi nouă asupra problematicii sociale din alte ţări (capitaliste, socialiste) care are uneori legături directe cu problemele noastre. Sînt aproape inexistente studiile de perspectivă asupra fenomenelor sociale, abordările prognostice ale evoluţiei sociale. Cursurile de psihologie (urmate de studenţii secţiei de filozofie) nu au o latură de psihologie socială dezvoltată; centrul lor rămîne psihologia generală, cea socială fiind cu totul secundară.

Problema esenţială este, mi se pare, ca *fiecare disciplină filozofică să se actualizeze*, să-şi împrospăteze informaţia, căci numai informaţia nouă păstrează contactul cu realitatea socială contemporană.

GEORGE PURDEA, anul IV Filozofie:

1. Tema supusă dezbaterii ţine mai mult de-un reflex sociologic asupra cunoaşterii filozofice, tip particular de cunoaştere despre al cărui statut şi chiar legitimitate se mai duc încă aprinse discuţii. Solicitîndu-i filozofiei un efort introspectiv, ea nu ne poate răspunde dintr-un ,,meta" teoretic neutru, extrinsec ideilor şi limbajului său, ci de pe una din cotele maxime ale evoluţiei sale, acolo de unde claritatea naturii şi funcţiilor se relevă în urma dobîndirii adevărului obiectului asupra căruia se apleacă. Această cotă e *filozofia marxistă*, ce prin surprinderea determinaţiilor legice ale existenţei, şi îndeosebi ale celei sociale, explică dialectica configuraţiilor teoretice, ideologice, artistice etc., instituţionalizate sau nu, din mai larga perspectivă a focarului practicii social-economice în care acestea converg sau se despart, apar şi dispar, nu după o logică ,,ocultă", transumană, ci după una prezentă *în* şi *prin* acţiunile istorice, creatoare ale omului, după legi fiinţînd în şi prin istorie, în mod progresiv inteligibile şi relativ modificabile în căile concrete ale împlinirii lor.

Este singura filozofie care a reuşit efectiv să-şi depăşească declaraţiile deziderative, să genereze mutaţii spectaculoase în realitatea socială, nu printr-o miraculoasă forţă persuasivă, ci prin momentul istoric al cărui răspuns ştiinţific şi categoric a fost şi este.

Actualitatea materialismului dialectic şi istoric nu poate fi înţeleasă într-o abordare strict istoricistă, ca simplă metodologie istorică şi-atît, întrucît, pe lîngă limitarea viabilităţii acestei filozofii la cerinţele mărginite ale unei epoci, o asemenea abordare o sărăceşte de una din valenţele ei fundamentale, şi-anume de *scientificitatea* ei, condiţie şi cerinţă a împrospătării ei continue în urma acumulărilor succesive din plan teoretic şi practic.

În acest sens, mă alătur criticii pe care o aduce Althusser unor astfel de interpretări (Gramsci, Lukács) fără însă a accepta varianta a-umanistă şi anistoricistă pe care o promovează, deşi lipsurile, întîrzierile în elaborarea unei antropologii marxiste sînt evidente. Din pledoaria filozofului francez cred că sîntem îndreptăţiţi să reţinem îndeosebi sensul ei antidogmatic şi concomitent, apărarea concepţiei marxiste de relativizarea ei prin supralicitarea caracterului ei operaţional, a virtuţilor ei metodologice şi instrumentale şi trecerea pe un plan secund a caracterului de *teorie ştiinţifică* asupra societăţii.

Subliniind legătura organică dintre filozofie şi viaţa socială în actualul stadiu de dezvoltare a societăţii noastre socialiste şi a

evoluţiei contemporaneităţii, precum şi deschiderea, receptivitatea ei la fenomene şi evenimente multiple şi diverse, stărui asupra necesităţii discernerii acestora după gradul de relevanţă, de semnificaţie majoră, dezavuînd acele practici necreatoare şi improprii spiritului marxismului, de a folosi unele sau altele din tezele sale ca acoperiş teoretic omniprezent, ce nu fac decît să mumifice şi să tocească ascuţişul revoluţionar al dialecticii marxiste.

Într-adevăr, cînd Lukács arăta că spiritul autentic marxist nu înseamnă adeziunea faţă de toate afirmaţiile particulare ale lui Marx, ci, în primul rînd, însuşirea *concepţiei de ansamblu* şi a *metodei* susceptibile de-a fi dezvoltate în sensul fondatorilor ei, că superioritatea instrumentului folosit nu salvează mediocritatea cercetătorului, el îşi află ţinta în tranchilizatele conştiinţe pe care le mai întîlnim, pline de sentimentul suficienţei şi al unei iluzorii superiorităţi pe care le-ar împrumuta-o automat concepţia la care aderă.

Pentru o adecvată înţelegere a noilor fenomene pe care viaţa ni le pune mereu în faţă, se impune cerinţa scufundării viitorului filozof, om politic comunist, în substanţa vie a filozofiei marxiste, dar, totodată, şi cunoaşterea critică a curentelor filozofice nemarxiste, întrucît, noi nu putem să promovăm ideologia noastră izolîndu-ne de mişcarea internaţională a ideilor. Fireşte, ca moment şi nu ca scop ultim, nu pentru a savura cosmosul ideatic, ci pentru ca întorcîndu-ne în tumultuoasa existenţă cotidiană ideile să-şi piardă unilateralitatea abstractă, încorporîndu-se acţional în transformări concrete. E un imperativ nu numai pentru noi studenţii de la filozofie, ci pentru toţi activiştii pe tărîm politic, social. Răspunderea ce ne revine e cu atît mai mare cu cît noul — apărînd într-un context social cu densă încărcătură sincretică, aglutinînd în dezvoltarea sa o puzderie de reminiscenţe trecute, anacronice, ori debuşeuri conjuncturale, prezente —, nu poartă de cele mai multe ori semnul evidenţei şi nici noi nu sîntem totdeauna liberi de idei preconcepute şi comodităţi pentru a-l accepta şi promova neîntîrziat. Contactul cu titanica geneză a filozofiei, a elaborărilor şi aplicărilor ei nu ne poate fi decît de folos.

Parafrazîndu-l pe Hertzen am spune că diletantismul plin de superficialitate şi mentalitatea îngustă de savant sînt cele două maluri care pot împiedica uneori revărsarea fertilă a acestui Nil, care e filozofia marxistă.

2. Trecînd din planul normativ în cel descriptiv, pot spune că în facultatea noastră astfel de extreme nu şi-au găsit întruchipări. Sîntem plăcut impresionaţi de unii din profesorii noştri, care, în ciuda caracterului ceva mai detaşat al obiectului lor (logică, estetică, epistemologie), reuşesc să le conecteze suplu, specific, unei viziuni filozofice mai largi, să le raporteze diferitelor aspecte ale problematicii social-politice, ale construcţiei societăţii socialiste multilateral dezvoltate. Există totuşi şi unele cursuri mai timide în problematizarea largă a diferitelor aspecte ale epocii şi culturii contemporane, nereuşind să treacă dincolo de enunţarea şi critica lor ad-hoc sumară.

În ceea ce priveşte modalităţile de legare a învăţămîntului universitar cu problematica complexă a vieţii noastre sociale, ele sînt variate şi se realizează mai ales prin conţinutul expunerilor, al dezbaterilor de la curs şi seminar, totdeauna „la zi" cu evenimentele majore din viaţa politică a ţării, precum şi din cea internaţională, prin *cercuri ştiinţifice* pe astfel de teme, prin *informaţii politice* periodice, prin *studierea şi dezbaterea documentelor de partid*, prin *referate* şi *discuţii* în cadrul organizaţiei UASCR, prin planuri şi eforturi de verificare a celor mai potrivite forme de integrare a învăţămîntului filozofic cu practica, prin desfăşurarea unor acţiuni în diferite unităţi economice sau instituţii social-politice, educative etc. Suficiente ca număr, ele prezintă şi unele aspecte defectuoase, inerente stadiului experimental în care se află unele dintre ele sub aspectul organizării sau al modalităţilor de lucru. Merituos este însă elanul majorităţii studenţilor în efortul de a fi folositori, nevoia de participare, din păcate nu întotdeauna înţeleasă şi valorificată optimal. Ele sînt obiectivate în acţiuni, discuţii cu muncitori, elevi, în care străbat cu putere persuasivă explicaţii şi chemări pentru recuperarea spontaneităţii, iniţiativei oamenilor întru devenirea lor conştientă şi responsabilă.

RADU SOLCAN, anul IV Filozofie

1. Aş preciza că legătura filozofiei cu viaţa socială trebuie distinsă de legătura pe care o întreţin cu viaţa socială ştiinţele, chiar ştiinţele sociale particulare.

Filozofia *este* produsul unei anumite dezvoltări istorice, este *rezultat* al unei evoluţii; numai că acest lucru rămîne o determinare pasivă, pur descriptivă, neconcludentă dacă vrem să ne facem o idee despre rolul social al filozofiei. Filozofia apare mai curînd ca o *mediere* între conştiinţa istorică sau cea ştiinţifică şi avanposturile progresului istorico-social şi cognitiv prezent sau previzibil. Natura negativă sau pozitivă a medierii este strîns corelată cu materialismul sau idealismul, depinde — în mecanismul său intim — în societăţile împărţite în clase, de poziţia socială a gînditorilor. Prin aceasta filozofia nu se

reduce la parafrazarea sau popularizarea științei sau la o simplă agitație ideologică.

Evident, filozofiei nu-i poate fi atribuită o intervenție directă, nemijlocită în viața socială, ea nu trebuie confundată nici cu politica sau știința și nici cu sociologia; după cum, nici asupra științei, cred, niciodată filozofia nu va putea emite pretenția de a exercita o acțiune directă, nemediată de diversele reprezentări și paradigme ale comunității oamenilor de știință.

Pe de altă parte, din observația de mai sus rezultă necesitatea unei temeinice *elaborări* teoretice a filozofiei ca atare, ținînd cont de direcțiile fundamentale ale dezvoltării istorice.

Pentru a trece la partea a doua a acestei prime întrebări aș sublinia faptul că filozoful este angajat într-un proces extrem de important; a trage o graniță între ceea ce e progresist și ceea ce e retrograd în istorie și în cunoaștere incumbă o responsabilitate foarte mare (o responsabilitate individuală și în același timp colectivă) și necesitatea unei ferme *angajări politice* a filozofului (a te situa de partea progresului sau a regresului fiind un act *chiar* nemijlocit politic, deși nu are loc în politică).

Prin urmare, cu toate că în succesiunea instanțelor actul filozofic se găsește pe o poziție ex-centrică, prin natura legăturii cu viața socială și prin consecințele mo ului filozofic de a opera, filozofia se găsește *implicată* în centrul însuși al vieții sociale. De aceea, cercetarea filozofică nu poate fi un simplu capriciu. Așa cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu de la tribuna celui de al XI-lea Congres al partidului, trebuie să existe în științele sociale în general, în filozofie, o viziune unitară asupra întregii activități.

Pe baza contribuției creatoare a partidului nostru la dezvoltarea gîndirii marxiste, cred că filozofii din țara noastră vor trebui, în procesul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate, să se preocupe intens de cercetarea proceselor înnoitoare din societatea noastră, de deschiderea unor căi de investigație noi pentru științele sociale. Pentru a exemplifica nu m-aș referi decît la necesitatea unei temeinice analize marxiste a proceselor care au loc sub impactul revoluției științifico-tehnice, a modalităților de a adapta cuceririle revoluției științifico-tehnice la necesitățile concrete ale țării și poporului nostru. În același timp, o sarcină de maximă importanță constă în lupta pentru promovarea noului în viața de toate zilele, pentru promovarea umanismului socialist, pentru promovarea eticii socialiste.

2. Prin însuși faptul fundamental că în învățămîntul nostru universitar se studiază filozofia marxistă, adică o filozofie materialistă și dialectică, conștientă de misiunea ei în viața socială, *învățămîntul nostru filozofic* nu poate ființa decît *strîns legat de problematica vieții sociale*. Imperfecțiuni pot apărea, desigur, în procesul concret de realizare a acestei legături, ca urmare a unei insuficiente promovări a noului, lipsei de coordonare în eforturile de cercetare, precum și datorită unei insuficiente cunoașteri a vieții sociale.

După părerea mea, nu există discipline filozofice ,,neutre" față de viața socială, ideal vorbind. Dar există, desigur, o gradație în implicarea socială a unei discipline sau alta. Oricum, cînd încercăm să stabilim această gradație, putem avea surprize; citeam într-o carte de logică simbolică, publicată în 1940, deci în plină dezlănțuire a forțelor fasciste, obscurantiste, că împotriva iraționalismului se poate ridica logica nouă, așa greu de mînuit cum e ea (precizînd, însă, că eu nu cred că — așa cum se scria în lucrarea la care ne referim —, numai logica poate face acest lucru). Iată un mod de a răspunde unor probleme acute.

Mă gîndesc că o critică, în sensul filozofic al termenului, implică separarea, sublinierea locurilor spre care trebuie să ne îndreptăm eforturile constructive. În acest sens aș releva (reluînd o idee ce se găsește la Althusser) importanța, pentru filozofii marxiști, a sporirii eforturilor în direcția consolidării edificiului teoretic al materialismului dialectic în lumina progreselor în știința contemporană și a uriașelor transformări sociale survenite în lume. Aș adăuga la aceasta necesitatea îmbunătățirii considerabile a instrumentului logic al filozofiei, renunțarea la o manieră de tratare ,,impresionistă" a problemelor filozofice.

DAN OPRESCU, anul IV Filozofie

1. Pentru a afla care este specificul acestei legături, trebuie, cred eu, să pornim de la faptul că filozofia, ca domeniu distinct al conștiinței sociale, este o formă sub care se prezintă nesfîrșita complexitate a vieții sociale. Trebuie, deci, să depistăm specificul filozofiei în cadrul conștiinței sociale și, prin aceasta, să surprindem multiplele implicații ale relației *filozofie — viață socială*.

Activitatea umană se amplifică și se diversifică pe măsura producerii omului însuși și a rezultatelor muncii sale, în așa fel încît unele tipuri de activitate se specializează în satisfacerea anumitor trebuințe *umane* create prin chiar procesul desfășurării muncii. În cadrul acestor tipuri de activitate specializată, filozofia ocupă un loc și un rol aparte, datorită implicațiilor specifice pe

care le produce asupra vieții sociale care i-a dat naștere.

O tipologie marxistă a activității umane este încă departe de a se fi făcut, deși în special în ultima vreme se observă un interes susținut pentru această problemă; mai mult chiar, inventarul tipurilor de activitate este incomplet și aceasta, desigur, datorită și piedicilor intrinseci unei asemenea întreprinderi de anvergură, cum ar fi (dau un singur exemplu) dinamismul extraordinar al diversificării formelor de practică omenească, mai cu seamă în contemporaneitate.

Demn de subliniat mi se pare faptul că deși diferitele tipuri de practică omenească sînt indisolubil *interdependente*, fiecare dintre ele posedă *specificitate*, chiar dacă în practică conexiunea reciprocă și întrepătrunderea primează; pentru o analitică a activității umane globale însă, recunoașterea dependenței reciproce, cu grade deosebite de auto- și heteronomie trebuie întregită cu afirmarea ,,personalității'' fiecărui tip și domeniu în parte.

Specificul rolului ocupat de filozofie constă în aceea că stabilește și decelează ierarhii între componentele sistemului de valori; prin funcția sa de cunoaștere, filozofia își întemeiază specificitatea, adică tocmai *funcția ei axiologică*, dar nu într-un mod ,,neutru'' din punct de vedere științific, moral, politic, artistic etc. Funcția axiologică, deși dă specificul filozofiei, nu este însă scop în sine pentru activitatea filozofică, ci temeiul unor relansări pe plan superior a întregului activității umane. Altfel spus, activitatea umană produce ea însăși un domeniu în care să se reflecte, domeniu care face parte organic din ea, dar posedînd un nivel de generalitate superior altor domenii. *Scopul* filozofiei, din punct de vedere uman, îl constituie nu interpretarea lumii, care este doar un *mijloc*, ci *transformarea realității, a vieții sociale*.

Propunîndu-și explicit transformarea societății, marxismul își manifestă specificitatea sa *ca filozofie* fundîndu-se pe baze științifice, acordînd deplina lor importanță activității și valorilor științei. Totodată, trebuie subliniat rolul factorului politic, ca instrument *direct* de direcționare a activității umane; în societatea socialistă, factorul politic, partidul clasei muncitoare, însușindu-și creator învățătura marxist-leninistă, direcționarea activității umane este produsă într-un mod științific, în sensul dezvoltării obiective a vieții sociale.

2. Învățămîntul filozofic universitar constituie un element efervescent în complexul activității de pregătire a tinerei generații pentru acțiune socială. Legătura cu viața este dublu asigurată:

a) prin cursuri, și seminarii, deci într-un mod preponderent teoretic;

b) prin activitățile practice în care sînt implicați studenții și cadrele didactice ale facultății de filozofie (practica din timpul anului, practica de vară etc.).

La cel de al doilea punct de mai sus aș adăuga observația că aici posibilitățile nu sînt nici pe departe epuizate: în special raportul dintre *studenți* și *cercetare* este, la ora actuală, total nesatisfăcător. Pierderile, cred eu, sînt reciproce. De asemenea, se impune un interes sporit pentru permanentizarea unor legături directe studenți—alte categorii socio-profesionale, prin fructificarea maximă a unor întîlniri cu muncitori, țărani cooperatori, elevi, foști absolvenți etc. În acest sens trebuie să subliniez importanța unor acțiuni deosebite, cum ar fi *excursia de studii și documentare* care se face acum abia la sfîrșitul anului III. Poate o apropiere a acesteia de anii mai mici ar fi foarte utilă.

Nu pot exista discipline filozofice ,,neutre'' față de viața socială; așa ceva nu cunosc și nici nu-mi pot imagina. Pretinsa ,,neutralitate'' social-politică a unor domenii, cum ar fi cel științific, estetic-artistic etc. rămîne o iluzie, dependentă ea însăși, uneori, de anumite interese de clasă. Dealtfel, în *Programul* partidului este combătută orice încercare de autonomizare absolută a vreunui tip sau altul al activității omenești: ,,*Problemele diferitelor științe sociale* — cum se subliniază în Programul P.C.R. — *nu sînt doar probleme de strictă specialitate; ele sînt probleme ale teoriei și ideologiei comuniste, și de aceea activitatea în acest domeniu cere însușirea și aplicarea ideologiei, a concepției comuniste despre lume*''.

Pentru a trece de la stadiul în care interdependența tipurilor de practică omenească este sesizată, la stadiul în care aceasta este studiată și analizată, descifrîndu-se mecanismele intime ale relațiilor nu odată dialectic-contradictorii dintre activitățile și valorile umane, propun o reconsiderare a statutului *axiologiei*, disciplină filozofică relativ neglijată multă vreme, mai cu seamă de cînd accentul a căzut în filozofie pe o problematică preponderent gnoseologic-epistemologică. Fără a nega cîtuși de puțin importanța unei asemenea problematici, vădit contemporane, trebuie afirmată, cred eu, și *axiologia*, ca disciplină filozofică menită a conștientiza ordonarea valorilor într-un sistem unitar. Implicit, prin cursurile și seminariile actuale, această disciplină există, dar ea este ,,pulverizată''; explicitarea, ,,coagularea'' acestei ,,pulberi'' axiologice se impune, mai mult ca oricînd, astăzi, cînd în societatea noastră se pune un mare accent pe formarea unui nou sistem de valori, specific socialismului, după care acțiunea nemijlocită să se ghideze în edificarea noii

societăți. Eforturile partidului în această privință se cer sprijinite și de cercetarea filozofică, în speță axiologică. Ca atare, cred că se impune și la Facultatea de filozofie din București *înființarea unui curs special de axiologie*.

Tot pentru o inserție cît mai adecvată în viața socială a celor care studiază în această facultate, personal propun creșterea numărului *disciplinelor filozofice facultative*, în paralel cu existența *grupelor de „specialități"*; aceasta nu ar duce la apariția unor *specialiști* în sensul îngust al cuvîntului, ci la oameni bine pregătiți, capabili să gîndească creator. În facultate se fac și discipline care privesc științele naturale: fizica, biologia etc.; o accentuare a ponderii lor, în condițiile revoluției științifico-tehnice contemporane, se impune de asemenea. Aceeași este situația unor discipline de graniță între domeniile filozofic, științific, estetic-artistic, politic etc.; asupra unor cursuri cum ar fi *Sociologia artei* (și altele), cred că forurile competente ar trebui să revină.

Pentru ca Facultatea de filozofie să răspundă înaltelor cerințe ale construcției societății socialiste multilateral dezvoltate, educînd în spirit comunist pe acei care vor activa în domeniul ideologic, aș semnala situația neplăcută, uneori chiar jenantă, în care se găsește studiul istoriei filozofiei în momentul de față. Pe măsură ce ne îndepărtăm de antichitate, timpul afectat predării și dezbaterilor privind istoria filozofiei devine tot mai limitat, pentru ca la istoria filozofiei contemporane să devină total insuficient, după părerea mea. Istoria filozofiei nemarxiste contemporane se face într-un singur semestru-maraton; istoria filozofiei marxiste (tot un singur semestru) nu ajunge decît puțin după *Manuscrisele economico-filozofice din 1844*; problemele, vitale pentru noi, ale marxismului contemporan sînt trecute în revistă tot într-un singur semestru, și anume, în *ultimul din anul IV de facultate*, cînd concentrarea studenților este îndreptată îndeosebi spre definitivarea lucrărilor de licență.

După părerea mea, adecvarea învățămîntului filozofic universitar la realitățile societății noastre socialiste mai poate fi îmbunătățită și prin găsirea unor modalități superioare de desfășurare a practicii (în timpul anului și în perioada de vară), prin ancorarea mai puternică în activități cu rezultate directe, apoi prin transformarea seminariilor în reale *dezbateri*, pe baza unor *lucrări-referate* făcute de studenți despre o problemă de interes major pentru disciplina respectivă, așa cum, de pildă, se petrec lucrurile în seminariile de estetică conduse de prof. univ. dr. Ion Ianoși. Totodată, trebuie revăzută, cred eu, modalitatea de desfășurare a unor cursuri și seminarii, cum ar fi cel din anul IV, numit *Activități politico-educative în rîndurile tineretului*, care prin natura lui ar trebui legat nemijlocit de viața socială; prelegerile de la catedră în astfel de situații sînt nu numai inutile, ci și inadecvate, favorizînd o privire abstractă, ruptă de realitate, asupra realității înseși.

DEZVOLTAREA ETOSULUI MUNCITORESC ÎN ANII SOCIALISMULUI — IPOTEZE METODOLOGICE PRELIMINARE —

DE

VASILE POPESCU

Apariția și dezvoltarea moralei socialiste, înțeleasă atît ca sistem social normativ și valoric, atitudini și conștiință morală *de sine*, cît și ca moralitate practică — fapt, acțiune, conduită și relație între oameni —, deci ca *etos concret*, presupun, mai întîi, *unitatea de sens*, iar apoi *apropierea continuă*, mergînd asimptotic pînă la *echivalență*, între *principiu și comportament*. Este o *cerință*, dar și o *realitate*.

Din punctul de vedere al *cerinței*, ne referim la idealul etico-social mereu perfecționabil în funcție de care se apreciază atît viața morală a individului cît și etosul grupului sau clasei, considerate ca entități relativ de sine stătătoare; cerința imprimă o anumită direcție rezolvării sau depășirii contradicțiilor și disfuncționalităților, rămînerilor în urmă, cazurilor particulare sau mai puțin particulare „deviante"; cerința exprimă, totodată, sensul autodepășirilor, mișcarea continuu ascendentă a conștiinței morale de sine, necesitatea atitudinilor active și luărilor de poziție în favoarea afirmării practice a principiilor etice în zone mereu mai extinse ale acțiunii umane.

Ca realitate, avem în vedere comportamentele pozitive, înaintate ale unor grupuri masive de indivizi și care dau substanță valorilor și principiilor eticii noi; este vorba, deci, de regăsirea, în etosul grupurilor și claselor sociale, a comandamentelor morale specifice orînduirii bazate pe relații de colaborare și sprijin reciproc.

Adoptarea, de către Congresul al XI-lea al Partidului Comunist Român, a *Codului principiilor și normelor muncii și vieții comuniștilor, ale eticii și echității socialiste* exprimă aceeași unitate a cerinței și realității: afirmarea principiilor și normelor cuprinse în *Codul* eticii și echității socialiste se întemeiază pe efectivitatea lor deja obținută la nivelul unor grupuri tot mai numeroase.

Iată, deci, că o investigare corectă a etosului, o descriere a evoluției practice, dar și înțelegerea determinantelor mișcării sale — ale drumului deja parcurs, precum și ale principalelor perspective —, se impune a fi realizată nu prin abordări generale, ci prin aplecarea teoretică asupra modului de viață a acelor grupuri sociale care imprimă dezvoltării moralității direcțiile esențiale, valorice și normative. În acest sens, analiza unora dintre trăsăturile care ne apar definitorii pentru evoluția etosului muncitoresc în anii socialismului este, credem, înalt semnificativă pentru calitatea moralei socialiste de a-și realiza principiile, într-o deplină integralitate, în comportamentul efectiv, de a oferi și a impune atitudinilor și opiniilor posibilitatea și necesitatea înscrierii în fapte și acțiuni, de a se conduce după un ideal mereu actualizat în conduitele cotidiene. Și toate acestea într-o dinamică proprie, condiționată interior — prin specificul progresului moral în socialism —, dar și exterior, prin condițiile sociale generale proprii structurii și calității clasei în continuă dezvoltare, la care se referă.

Firește, realizarea unei asemenea cercetări complexe privind etosul clasei muncitoare în anii socialismului depășește cu mult cadrul prezentului studiu. În același timp, însă, abordarea teoretică a etosului muncitoresc presupune clarificarea preliminară a principalelor direcții metodologice necesare unei astfel de cercetări. Este ceea ce își propun paginile de față.

1. STRUCTURA ȘI EVOLUȚIA CLASEI MUNCITOARE DIN ROMÂNIA SOCIALISTĂ — FACTORI EXPLICATIVI AI CONȚINUTULUI NOII MORALITĂȚI

Orice abordare mai amănunțită a etosului muncitoresc în anii socialismului trebuie să țină seama, în primul rînd, după părerea noastră, atît de structura internă a clasei muncitoare, la un moment dat, cît și de evoluția acesteia. Afirmația de mai sus constituie *o primă teză metodologică* esențială, credem, pentru analiza transformărilor petrecute în cîmpul *general* al moralității (și nu numai în cel al etosului muncitoresc) din țara noastră, în ultimii treizeci de ani. În ultimă instanță,

Rev. filoz., *XXIII*, 1, p. 49—64, București, 1976

această teză se bazează pe rolul permanent crescînd al clasei muncitoare în viața economică și socială a României socialiste, pe calitatea sa de forță socială principală a progresului noii societăți. Subliniind locul de avangardă și rolul conducător al clasei muncitoare în societatea noastră, tovarășul Nicolae Ceaușescu releva: „Ea (clasa muncitoare — n.ns.) a dus cu cinste pe umerii săi greul industrializării, a luptat cu abnegație și a făcut sacrificii pentru ca această operă vitală pentru națiunea noastră să triumfe, *stimulînd prin exemplul său energiile și avîntul întregului popor*. În crearea industriei noi, ca și în întreaga operă de construcție socialistă, clasa noastră muncitoare s-a achitat și se achită cu succes de misiunea sa de *clasă conducătoare a societății, asigurînd mersul ferm înainte al patriei pe calea unei vieți libere și prospere*"[1].

Firește, trecerea de la rolul conducător pe plan economic și social general la acela de promotor al unor noi modele de comportament, de creator și mai ales de stimulator al afirmării unui nou cod etic și al unui nou sistem ierarhizat de valori morale nu s-a realizat nici automat, nici într-un proces „lin", fără asperități și contradicții interne. Dimpotrivă, sensul general ascendent al făuririi și dezvoltării etosului muncitoresc socialist s-a afirmat ca rezultantă nu atît unificatoare cît *învingătoare* în lupta dusă împotriva diverselor vechi mentalități și moduri de conduită. Acest proces a fost puternic stimulat pozitiv de către dinamismul exploziv al clasei muncitoare însăși, dinamism datorat operei de industrializare a țării.

Astfel, după cum se vede din tabelul de mai jos, între anii 1950 și 1974, dinamica muncitorilor este puternic ascendentă, atît pe ansamblul economiei naționale cît și în principalele ei ramuri:

Tabel nr. 1

Dinamica numărului mediu scriptic al muncitorilor din unele ramuri ale economiei naționale (1950 = 100)*

	1960	1965	1970	1974
A	1	2	3	4
TOTAL	187	254	314	389
Industrie	167	225	283	379
Construcții	229	318	433	461
Transporturi	176	255	316	350
Telecomunicații	214	282	320	383

* Sursa: *Anuarul statistic al Republicii Socialiste România, 1975*, Direcția Centrală de Statistică, p. 70.

Acest ritm rapid de creștere a muncitorilor iese în evidență cu și mai mare claritate dacă îl comparăm cu dinamica marilor categorii ocupaționale proprie acelorași ani. În acest sens, de pildă, considerînd la fel anul 1950 = 100, la sfîrșitul anului 1974 găsim următoarele procente: populație ocupată — 120%; total personal pe economie națională — 284%; muncitori = 379%[2]. Este evident, deci, faptul că, în definirea structurii populației ocupate din țara noastră, ritmul rapid de creștere al clasei muncitoare constituie caracteristica principală. Această caracteristică se impune drept un element notabil chiar și pentru agricultură, ramură a economiei naționale în cadrul căreia avem de-a face, datorită transformărilor produse de cooperativizare, creșterii nivelului tehnic și a productivității etc., cu o continuă scădere a populației ocupate: numărul muncitorilor din agricultură prezintă și el o dinamică continuu ascendentă, așa cum se arată în tabelul nr. 2:

[1] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 6, București, Edit. politică, 1972, p. 862 (subl. ns.).

[2] *Anuarul statistic al Republicii Socialiste România, 1975*, Direcția Centrală de Statistică, p. 68, 70.

Tabel nr. 2

Dinamica populației ocupate și a numărului mediu scriptic al muncitorilor în agricultură (1950 – 100)*

	1960	1965	1970	1974
A	1	2	3	4
Populația ocupată în agricultură	100	88	78	65
Muncitori lucrînd în agricultură	148	201	207	221

* Sursa: *Anuarul statistic al Republicii Socialiste România. 1975.* Direcția Centrală de Statistică, p 68, 70.

În sfîrșit, subliniem, de asemenea, ponderea crescîndă a muncitorilor în totalul populației ocupate. Dacă, în 1950, muncitorii reprezentau doar 15% din ansamblul populației ocupate, ponderea lor ajungea la aproape 40% la data efectuării recensămîntului din 1966, iar în 1974 creștea la circa 50%[3]. Aceste ultime date statistice au o deosebită importanță pentru tema noastră, deoarece se referă la *categoriile sociale în sens larg*, adică includ atît persoanele active cît și persoanele inactive (copii, bătrîni, femei casnice etc.), întreținute de cele dintîi. Ritmul general fiind continuu ascendent, putem afirma, chiar fără a deține date statistice de ultimă oră, că *peste jumătate din populația țării trăiește în prezent în* **mediu muncitoresc**. Or, aceasta presupune modele de conduită, normativitate și valori specifice.

Procesul descris mai sus va continua în aceleași ritmuri și în anii următori, astfel încît ponderea forței de muncă din industrie și celelalte ramuri neagricole — în cadrul căreia muncitorii formează partea net majoritară — va crește pînă în 1980 la peste 70%, iar pînă în 1990 la circa 85—88%[4]. Reiese cu evidență, deci, că procesul general de omogenizare socială, caracteristic etapei construirii societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintării spre comunism, se desfășoară și mai ales se va desfășura *în jurul clasei muncitoare*, prin promovarea la nivelul întregii colectivități a valorilor și modelelor sale de comportament. O asemenea promovare va avea ca suport nu numai calitatea sa de clasă conducătoare[5], ci și *îmbinarea acestei calități cu ponderea net majoritară pe care o ocupă în ansamblul populației*. Firește, procesul de omogenizare nu exclude ci, dimpotrivă, presupune, pe de o parte, integrarea într-un sistem unic a aportului valoric, normativ și comportamental original al celorlalte clase și pături sociale; după cum, pe de altă parte,

[3] Cf. *Clasa muncitoare — forța socială conducătoare în România socialistă*, sub red. Gh. Surpat, București, Edit. politică, 1974, p. 41.

[4] Nicolae Ceaușescu, *Raportul Comitetului Central cu privire la activitatea Partidului Comunist Român în perioada dintre Congresul al X-lea și Congresul al XI-lea și sarcinile de viitor ale partidului*, în vol. *Congresul al XI-lea al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1975, p. 62.

[5] Marx și Engels subliniau, încă în *Ideologia germană*, că „ideile clasei dominante sînt în fiecare epocă ideile dominante", că „clasa care dispune de mijloacele de producție materială dispune totodată și de mijloacele de producție spirituală" etc. *Ideologia germană*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, București, Edit. politică, 1958, p. 47). Dar în toate orînduirile bazate pe clase antagoniste, ideologia socială dominantă nu a putut să realizeze o omogenizare valorică, nici să conducă la afirmarea efectivă a unor modele unitare de conduită morală și culturală. Contradicțiile antagoniste între clasele existente, precum și faptul că clasa dominantă a fost totdeauna clasă *minoritară* au dus doar la influențarea parțială a conștiinței și moravurilor grupurilor exploatate majoritare. După opinia noastră, lichidarea contradicțiilor antagonice între clase pe care o realizează prima fază a socialismului nu poate asigura afirmarea decisivă și multilaterală, la nivelul întregii societăți, a modelelor de conduită proprii clasei muncitoare, clasă conducătoare, atît timp cît ea nu constituie și clasa majoritară. Firește, chiar realizată această cerință, predominarea modelelor de conduită proprii clasei muncitoare nu se obține nici automat nici integral, ci devine *direcție* a unui proces de lungă durată.

presupune, de asemenea, vom vedea, transformări profunde la nivelul clasei muncitoare însăşi, precum şi afirmarea acelor elemente subiective şi modele de conduită proprii părţii celei mai dinamice a acestei clase. Dar indiferent de precizările de mai sus, pivotul, axul valoric şi comportamental al ,,societăţii unitare a tuturor oamenilor muncii" [6] va fi dat de către clasa muncitoare.

Creşterea numerică a clasei muncitoare în ţara noastră permite, deci, ca înrîurirea — la început mai mult ,,teoretică" şi mai puţin semnificativă practic — a etosului muncitoresc asupra moralei efective a societăţii globale să-şi găsească, prin lărgirea considerabilă a ,,puterii de emisie", o fundamentare concretă integrală. Este momentul în care creşterea cantitativă se transformă în calitate, cînd caracteristica de clasă conducătoare este probată nu numai în planul politic, ci devine efectivă în cele mai multe domenii ale vieţii sociale şi, îndeosebi, în constituirea şi promovarea unui *mod de viaţă* complex, bazat întru totul pe valorile morale proprii socialismului.

Observaţiile de mai sus oferă însă o imagine încă nediferenţiată, descriu mecanismul formal, surprind factorul determinant, dar nu clarifică şi conţinutul acestuia. Însuşi dinamismul exploziv al clasei muncitoare în ultimele decenii nu este decît prea puţin semnificant dacă se au în vedere doar implicaţiile sale cantitative şi calitative globale. În acest sens, ritmurile considerabile de creştere a clasei muncitoare pun pe prim plan problema *originii* şi *structurii* sale. Diverse studii statistice sau sociologice, efectuate în zone cu tradiţie industrială sau care abia se constituie, pun în evidenţă faptul că mai puţin de o treime din creşterea numerică a clasei muncitoare s-a făcut pe seama intrării în activitate a generaţiei tinere de origine muncitorească propriu-zisă; populaţia rurală cu precădere, dar şi — mai ales pentru zonele industriale noi — funcţionarii, micii meşteşugari sau un procent redus de tineri proveniţi din mediile intelectuale acoperă restul de două treimi [7]. Aceeaşi tendinţă este relevată şi de prognozele privind forţa de muncă necesară în cincinalul 1976—1980: numai 7,2% din numărul noilor angajaţi ai acestei perioade se va realiza pe seama sporului natural; 15% vor proveni din mediul urban, dar din rîndul femeilor casnice, în timp ce peste *trei sferturi* din noua forţă de muncă se va recruta dintre persoanele ocupate în agricultura cooperatistă şi individuală [8].

Această structură după provenienţă a clasei muncitoare îşi pune, credem, o amprentă puternică asupra constituirii etosului muncitoresc socialist: avem de-a face cu un continuu aflux al altor sisteme de valori morale, mentalităţi, atitudini şi modele de comportament proprii altor clase şi pături sociale, generaţii etc. care îmbogăţesc şi modifică relativ etosul propriu-zis al clasei muncitoare. Schimbările calitative amintite se dovedesc, astfel, a fi direcţionate şi de *nivelul integrării noilor muncitori în rîndul clasei muncitoare*. Integrare profesională, dar şi — poate *mai ales* — integrare *valorică* şi *normativă*, nu simplă asimilare.

În consecinţă, dezvoltarea etosului muncitoresc va fi dublu determinată: pe de o parte, de afirmarea în moralitatea practică a valorilor şi principiilor etice proprii clasei muncitoare; pe de altă parte, de reconvertirea, îmbogăţirea şi parţiala schimbare a primelor datorită influenţelor unor sisteme diferite de valori care nu se mai află doar în ,,zone de contact", ci în însuşi interiorul etosului muncitoresc. Influenţa altor tipuri şi modele de comportament asupra constituirii şi evoluţiei etosului muncitoresc socialist nu se exercită, deci, numai din ,,afară", ci este integrată, datorită tocmai acelor ritmuri considerabile de creştere numerică a clasei muncitoare, în

---

[6] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi înaintare a României spre comunism* în vol. *Congresul al XI-lea al Partidului Comunist Român*, p. 676.

[7] Vezi, de ex., intervenţiile lui Mitrofan Boca şi Pompiliu Grigorescu la dezbaterea *Rolul conducător al clasei muncitoare în societatea socialistă* (,,Anale de istorie", nr. 2, 1972, p. 63—67).

[8] În ,,Era socialistă", nr. 13, 1974, p. 9. Remarcăm în treacăt creşterea deosebită a forţei de muncă feminine, deoarece aceasta are o pondere doar de 32% în totalul personalului din ţara noastră, în timp ce procentul respectiv se ridică, de pildă, în R.D.G. la 49%, iar în Uniunea Sovietică la peste 50% (Petre Lupu, *Cîteva probleme actuale şi de perspectivă privind politica în domeniul forţei de muncă*, în ,,Era socialistă", nr. 23, 1973, p. 10). Fireşte, participarea relativ mai mică a femeii la procesele productive întîrzie afirmarea integrală a egalităţii între sexe şi a atitudinilor practice corespunzătoare, poate influenţa negativ procesul de educaţie din cadrul familiei etc. Ca simplă ipoteză, se poate afirma că formarea şi dezvoltarea părţii principale a etosului muncitoresc (moralitatea activităţii productive) s-a datorat îndeosebi modelelor de comportare promovate de către bărbaţi. De aici, o anumită supralicitare a unor valori, mentalităţi şi calităţi specifice.

structura ei proprie — condiție și, în același timp, trăsătură definitorie ale formării și dezvoltării noii moralități din țara noastră. Tocmai această influențare din interior a etosului muncitoresc de către alte ierarhii valorice se instituie ca *notă specifică* a moralității socialiste românești. De aici, multiple îmbogățiri și reconsiderări, evoluții și transformări pozitive, dar și multiple discontinuități și contradicții *structurale*, mai ales în cazul colectivelor și al zonelor muncitorești noi: elementele autentice ale etosului muncitoresc coexistă și, uneori, sînt chiar dominate temporar de elemente exterioare. Iată de ce unele cercetări sociologice, anchete sau reportaje au surprins, de-a lungul anilor, și existența unor atitudini particulare individualiste, acte antisociale, încălcări ale relațiilor de conviețuire etc. într-un perimetru în care, teoretic, nu ar trebui să se afirme decît valorile cele mai înaintate. Aceasta, deoarece integrarea valorică și normativă, prin complexitatea pe care o presupune, își are și eșecurile ei. Iar în măsura în care procesul global al integrării este redus doar la latura sa „profesională", aspectul moral sau, mai larg, de conviețuire fiind lăsat pe seama dezvoltării spontane, asemenea eșecuri — normale în orice situație — nu pot decît să se multiplice.

Dezvoltarea etosului muncitoresc autentic nu s-a realizat, deci pe panta creșterilor „proporționale", ci în confruntări continue, exterioare, dar și interioare, de multe ori dramatice, cînd orice înaintare obținută avea în spate și ocolișuri, și întrînduri „adverse", și permanente reconsiderări tactice. În ultimii ani, îndeosebi după Plenara din noiembrie 1971 a Comitetului Central al Partidului Comunist Român, aspectele morale și de conviețuire ale integrării sînt abordate cu tot mai multă grijă de către colectivele de muncă, la fel cum au fost abordate tot timpul aspectele profesionale. La aceasta a contribuit, fără îndoială, statuarea în diferite legi, coduri profesionale etc. a unor prevederi care obligă la o apreciere integrală a omului. La aceasta au contribuit, de asemenea, numeroasele inițiative ale colectivelor de muncă îndreptate spre cunoașterea și ajutorarea profesională și umană a tinerilor și, în general, a tuturor noilor veniți. Este de-ajuns să ne referim la cunoscuta și larg răspîndita inițiativă a „Prietenilor noului angajat" pentru a se exemplifica mutațiile petrecute în opinia colectivă privind conținutul integrării: conduita și viața extraprofesională a tinerilor muncitori care, în urmă cu un deceniu, erau avute în vedere numai în cazuri particulare[9], devin obiective importante ale acțiunii educative pe *plan social*. Firește, nici peste tot, nici întotdeauna o asemenea acțiune nu se desfășoară la parametrii ei optimi; ceea ce vrem însă să subliniem se referă la caracterul de masă al inițiativei, care semnifică dacă nu o deplasare de accent, începutul unei considerări *echilibrate* a comportamentului, definit în același timp atît de cunoștințele și deprinderile profesionale cît și de valorile morale afirmate în procesul productiv, dar și în afara muncii.

Formarea etosului propriu al clasei muncitoare s-a realizat, așadar, într-un proces contradictoriu de asimilare și integrare a altor sisteme de valori. Pe plan moral, se va releva, în consecință, nu numai lupta dintre nou și vechi — înțeleasă ca luptă între sisteme de valori *opuse*, antagonice —, ci și interacțiunea și transformarea unor sisteme de valori *diferite* (uneori doar prin ierarhia și structura internă), determinate de specificul activității grupului social în cauză[10]. În această perspectivă, credem că etosul clasei muncitoare din țara noastră va avea — are și acum — multiple elemente proprii, originale în raport cu, de pildă, etosul clasei muncitoare dintr-o țară socialistă deja industrializată și care nu s-a găsit în situația integrării rapide în munca industrială a unor mari mase țărănești. Și cînd spunem aceasta, nu avem în vedere numai dificultățile procesului de integrare valorică, ci și — dacă nu *mai ales* — îmbogățirea pe care o presupune: perseverența, răbdarea, modestia, simțul măsurii, capacitatea de însușire a noi cunoștințe, sfătoșenia, ironia fină și optimismul permanent etc., trăsături de conștiință și de caracter ale țărănimii, se vor regăsi, mai puternic afirmate, în etosul clasei în care se integrează.

În sfîrșit, pentru a avea o imagine completă a structurii clasei muncitoare, este necesar să privim această structură și în evoluția ei specifică; evoluția clasei muncitoare însăși, dar și evoluția păturilor și claselor sociale care participă, prin procesul integrării descris mai sus, la dinamismul economic și social al țării noastre. Astfel, de pildă, dacă în primele cincinaluri (pînă la cooperativi-

---

[9] Vezi, de pildă, descrierea unor asemenea situații — germeni ai noului în domeniul moralității — în: Niculae Bellu, *Rolul istoric al clasei muncitoare în procesul formării și dezvoltării moralei socialiste în țara noastră*, în vol. *Dezvoltarea conștiinței socialiste în Republica Populară Română*, București, Edit. Academiei, 1961, p. 276—290.

[10] Vezi dezvoltată pe larg această problemă în: Vasile Popescu, *Considerații asupra profilului moral al clasei muncitoare*, în vol. *Clasa muncitoare, forța socială conducătoare în România socialistă*, București, Editura politică, 1974, p. 202—205.

zarea agriculturii şi chiar în următorii cîţiva ani) aveam de-a face cu pătrunderea, în etosul muncitoresc, a elementelor unei morale ţărăneşti tradiţionale — cu plusurile amintite, dar şi cu minusurile derivate din condiţia de mic proprietar —, situaţia începe să se schimbe calitativ în ultimul deceniu pe măsura organizării şi consolidării formelor de muncă colectivă în agricultură. În multe cercetări sociologice consacrate integrării în munca industrială a persoanelor provenite din mediul rural, s-au relevat ca momente dificile ale acestui proces realizarea disciplinei şi ordinii, formarea spiritului de întrajutorare în cadrul echipei etc. Or, deja în ultimii ani şi îndeosebi în campania agricolă din toamna anului 1975, s-a pus un accent prioritar în munca politico-educativă desfăşurată în mediul rural pe dezvoltarea responsabilităţii, întărirea disciplinei şi ordinii, folosirea acordului global pe echipe şi ferme etc. Este evident faptul că, formarea şi dezvoltarea unor asemenea calităţi şi atribute morale în însăşi activitatea productivă a ţărănimii cooperativizate nu poate decît să faciliteze eventuala integrare ulterioară în munca industrială şi înscrierea mai rapidă a muncitorilor proveniţi din mediul sătesc în noul perimetru normativ şi valoric.

În acelaşi timp, elemente proprii etosului muncitoresc sau ale comportamentului de tip urban au modificat considerabil modul de viaţă al ţărănimii. Direct sau indirect, prin pătura muncitorească în continuă creştere numerică din agricultură, din întreprinderile agro-industriale de la sate, prin aşa-numiţii „muncitori-ţărani" (navetişti), prin rudele sau prietenii deja stabiliţi în oraş[11], prin întregul sistem cultural, mass-media şi încă multe altele au pătruns noi modele de comportament, noi structuri valorice specifice moralităţii socialiste. De fapt, evoluţia etosului muncitoresc nu se poate înţelege în afara interacţiunii, influenţelor reciproce — mediate, dar şi structurale, interioare — între modelele de comportament ale tuturor claselor şi păturilor sociale, aflate *ele însele într-o permanentă mişcare şi transformare*.

În sfîrşit, industrializarea socialistă a dus nu numai la creşterea numerică a clasei muncitoare, ci şi la mutaţii calitative datorate dezvoltării cu precădere, mai ales în ultimul deceniu, a acelor ramuri legate de principalele direcţii ale progresului tehnic, de prelucrarea intensivă a materiilor prime. Astfel, dacă în 1950, investiţia necesară unui loc de muncă în industrie era de circa 4 300 de lei pe muncitor, în 1965 aceasta a crescut la aproape 16 000 de lei (de 3,7 ori mai mult), în 1970 la aproape 21 000 de lei (de 4,9 ori), iar la sfîrşitul lui 1975 s-a prevăzut să ajungă la aproximativ 23 750 de lei (de 5,5 ori mai mult)[12]. Aceste date sînt mărturia efortului financiar considerabil al statului socialist, creşterii puterii lui de finanţare, dar, totodată, şi a modernizării permanente a bazei tehnice, creşterii complexităţii proceselor productive din industrie; indirect, sînt, de asemenea, semnificante pentru calificarea mereu mai înaltă a muncitorilor înşişi, pentru cunoştinţele profesionale tot mai aprofundate necesare lucrătorilor din noile unităţi industriale. Aceeaşi tendinţă ne este relevată şi de ponderea pe care o ocupă ramurile de bază — energetica, metalurgia, construcţia de maşini şi chimia — în ansamblul industriei: în perioada antebelică, ele contribuiau numai cu o cincime la formarea producţiei totale industriale, în 1950 cu un sfert, în 1974 cu aproape 55%, urmînd ca la sfîrşitul actualului cincinal (1980) aportul lor să crească la peste 63%[13].

Firește, toate aceste date nu ne permit să inferăm *direct*[14] asupra calităţii vieţii morale proprie lucrătorilor dintr-o ramură industrială sau alta, lucru care, în absenţa unor verificări de socio-psihologie a moralei, nu ar putea fi calificat decît drept sociologism vulgar. Dar imposibilitatea inferenţei directe nu trebuie, credem, să împiedice formularea unor ipoteze parţiale privind mecanismele unor eventuale influenţe *mediate*. Astfel, dacă apartenenţa la grupul lucrătorilor din — să spunem — chimie nu constituie, automat, un indiciu al gradului superior de calificare, cultură etc. (chiar şi în condiţiile acestei ramuri automati-

[11] Nu există încă, din păcate, studii speciale asupra interesantului fenomen social pe care îl constituie schimbul de vizite între persoane din mediul rural şi cele stabilite în oraşe. Credem, însă, că el constituie unul dintre factorii principali ai transferului de obiceiuri, deprinderi, atitudini „sat-oraş".

[12] Vezi, Vasile M. Popescu, *Politica modernizării economiei naţionale*, „Era socialistă", nr. 20, 1974, p. 22.

[13] Cf. Liviu Melinte, *Politica de industrializare în strategia dezvoltării*, „Era socialistă", nr. 21, 1974, p. 19; graficul „Producţia globală a unor ramuri industriale de bază" în *Anuarul statistic al Republicii Socialiste România, 1975*, sfîrşitul Capitolului V, *hors texte*.

[14] Amintim totuşi faptul că o serie de cercetări sociologice aprofundate au reuşit să pună în evidenţă existenţa unor corelaţii directe între ramura industrială şi nivelul conştiinţei politice, al spiritului revoluţionar, al militantismului sindical etc. O lucrare amplă, nemarxistă a fost consacrată, dealtfel, acestei probleme: Alain Touraine, *La conscience ouvrière*, Paris, Editions du Seuil, 1966.

zate există un număr relativ însemnat de muncitori necalificați sau cu o calificare redusă, strict funcțională, pe post) și cu atît mai mult un indiciu al superiorității comportamentului moral, avem de-a face, totuși, cu un gen de activitate în al cărui conținut elementele intelectuale, de creație depășesc, *în medie*, pe cele proprii efortului fizic nemijlocit. Or, într-un asemenea caz, pregătirea profesională, gradul de instrucțiune și de cultură, nivelul retribuției, condițiile de muncă, posibilitățile de creștere a calificării, „sub-statutul" socio-profesional etc. sînt, nu pentru fiecare în parte, ci pentru *ansamblul* muncitorilor din această ramură, superioare față de atributele specifice industriei alimentare, textile, exploatări și prelucrării lemnului și altele. După cum arătam cu alt prilej, asemenea dezvoltării directe și indirecte ale obiectului muncii facilitează crearea și consolidarea unor deprinderi și atitudini morale înaintate față de activitatea productivă desfășurată și, mediat, vor influența etosul grupului în ansamblu[15]. Iată, deci, că evoluția în timp a structurii clasei muncitoare însăși în funcție de ramurile și subramurile economiei naționale în care este încadrată ar trebui, după opinia noastră, să fie luată în considerație drept *factor explicativ*, alături de ceilalți deja amintiți, atunci cînd se analizează comportamentul moral al grupurilor de muncitori sau cînd se încearcă prognoza dezvoltării sale.

Accentul pe care l-am pus în acest paragraf asupra unor indicatori obiectivi, social-economici, de foarte puține ori avuți în vedere în studiile etice tradiționale, a avut ca scop nu numai conturarea domeniului de acțiune propriu etosului muncitoresc ci, în principal, propunerea unor factori explicativi de grup pentru definirea unor tendințe esențiale ale evoluției comportamentului și, în general, a modului de viață al clasei muncitoare. Fără a fi direct semnificativi pentru fiecare caz individual în parte, acești factori intervin, după opinia noastră, la nivelul constituirii modului general de viață și al adoptării unui model de comportament sau al altuia, etosul propriu-zis fiind influențat, alături de celelalte elemente ale relațiilor practice, de zi cu zi între oameni. În același timp, trebuie spus că acțiunea factorilor explicativi propuși este *simultană* și, deci, „civilizajele" morale interioare etosului muncitoresc sînt rezultatul posibilelor combinări originale ale originii, structurii și dinamicii grupurilor de apartenență.

În ce *măsură* puterea de influențare a unui factor este superioară celorlalți și determină în principal configurația comportamentală finală? Un răspuns corect nu poate fi dat decît după efectuarea unor cercetări concrete minuțioase. Și încă și atunci, în „grila" explicativă trebuie introduse și determinările accidentale, individuale, temperamentale etc. Ceea ce însă se va avea întotdeauna în vedere se referă la faptul că, în spatele unui indicator social-economic sau al altuia, se află dacă nu un sistem de valori specific, o ierarhie proprie, o direcție determinată a aspirațiilor, un mod de viață caracteristic. De cele mai multe ori asemenea diferențe între moralitatea grupurilor este infimă; dar însumarea lor, în cazuri individuale, poate sta la baza comportamentelor mult depărtate de normativitatea afirmată pe plan social general: în minus — conservatorism, disfuncții, eșecuri integrative, chiar delincvență —, dar și în plus — atitudine novatoare, spirit total de sacrificiu, necesitate organică a muncii ...

2. PRINCIPALELE DIRECȚII ALE TRANSFORMĂRILOR ÎN PERIMETRUL VALORILOR ȘI AL SISTEMELOR DE VALORI PROPRII CLASEI MUNCITOARE

Dezvoltarea etosului muncitoresc în anii socialismului implică transformări continue la nivelul sistemului de valori care se cer afirmate, prin normativitatea specifică, în practica moralității cotidiene. Între sistemul de valori propriu proletariatului din România burghezo-moșierească și sistemul de valori al clasei muncitoare din etapa făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate există o evidentă continuitate, dar și o la fel de evidentă discontinuitate. Continuitate — în sensul păstrării, preluării și dezvoltării unor trăsături esențiale: spirit revoluționar, hărnicie, disciplină, spirit colectiv și de întrajutorare etc.; discontinuitate — în sensul apariției unor noi trăsături, derivate din dubla poziție a clasei muncitoare în socialism (producătoare și stăpînă a mijloacelor de producție și a producției însăși): apărarea proprietății socialiste, participarea la conducerea întreprinderii și a societății în general, activitățile voluntare, de control obștesc, muncă patriotică ș.a.m.d.

Sistematizînd transformările valorice care se regăsesc obiectivate în etosul muncitoresc, credem că ele s-ar putea grupa în două mari categorii: a) transformări la nivelul sistemului de valori morale generale și b) transformări la nivelul sistemului particular de valori al eticii muncii. Vom exemplifica, pentru fiecare dintre aceste categorii, cu mutațiile realizate într-un domeniu valoric limitat,

[15] Vasile Popescu, *Morala socialistă a muncii*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1975, p. 89—101.

dar după opinia noastră definitoriu (firește, și cu transformările corespunzătoare din cîmpul etosului).

Astfel, procesul revoluționar care a început odată cu insurecția națională armată antifascistă și antiimperialistă din 1944 a adăugat angajării politice — element esențial al acelor ani — proprie clasei muncitoare o afirmare paralelă a unor noi valori morale generale. S-a început cu afirmarea *demnității*; a demnității muncitorului ca *ființă umană* (alături de prime revendicări politice și economice se înscrie și rezistența în fața practicii amenzilor, pedepselor fizice, insultelor — practici curente ale patronatului) și a muncitorului ca *creator de valori materiale* (astfel, încă în 1945, se face o primă apreciere socială a muncii ca domeniu fundamental al ascendenței patriei și o primă apreciere socială a muncitorilor ca *pildă de urmat pentru întregul popor*, în comunicatul semnat de către dr. Petru Groza în legătură cu realizările deosebite ale minerilor din Valea Jiului). Fără a dezvolta — ne lipsește spațiul —, vom sublinia încă trei momente esențiale pentru dezvoltarea demnității muncitorești în etosul practic: a) *naționalizarea* — cînd s-a creat baza obiectivă a calității de proprietar colectiv a clasei muncitoare; derivat, mîndria producătorului, care devine pentru prima oară și stăpîn al mijloacelor de producție și al roadelor muncii sale; b) *instituționalizarea adunărilor generale ale oamenilor muncii și a comitetelor oamenilor muncii* — cînd, prin cadrul organizatoric adecvat participării la conducerea întreprinderilor a muncitorilor, calitatea de stăpîn devine practică multilaterală și nemijlocită; c) *definirea cincinalului 1976—1980 de către Congresul al XI-lea al partidului drept cincinal al revoluției științifico-tehnice*— cînd dezvoltarea pregătirii profesionale și calificării unei mari părți a clasei muncitoare îi conferă acesteia (împreună cu intelectualitatea tehnică) rolul de promotor al dezvoltării *calitative* a economiei naționale. Condiția și afirmarea demnității muncitorului au primit, în fiecare dintre aceste trei momente, temeiuri suplimentare de consolidare și evoluție în planul societății globale.

Dar realizarea demnității, ca una dintre valorile centrale ale etosului muncitoresc depinde nu numai de crearea condițiilor sociale obiective sau de instituțiile care să permită dezvoltarea sa nestingherită, ci și de *folosirea individuală multilaterală a acestor condiții*. Interferența dintre planul social și cel individual, măsura echivalenței lor de sens și — de ce nu? — de intensitate vor fi esențiale pentru determinarea gradului de realizare practică a acestei valori în etosul muncitoresc. Diferite cercetări concrete au relievat *imensul pas înainte* realizat în afirmarea practică a demnității. În același timp, tot cercetările amintite au subliniat și folosirea încă insuficientă a condițiilor obiective și instituționale de către unii indivizi sau unele grupuri.

Contradicțiile existente în planul afirmării practice a acestei valori pot fi, după opinia noastră, parțial explicate cu ajutorul factorilor sociali determinanți la care ne-am referit în primul paragraf: proveniența și calificarea diferită, deosebiri însemnate între productivitatea și îndeosebi condițiile și conținutul muncii specifice diverselor ramuri, persistența în unele medii, chiar muncitorești, a unor aprecieri privind ierarhia profesiunilor generate de vechile relații sociale etc. contribuie la menținerea unor disfuncționalități în acest domeniu, la un fals prestigiu al ocupațiilor funcționărești ș.a.m.d. Totodată, insuficiențele de azi trebuie privite și din unghiul cîștigurilor obținute și în perspectiva evoluției viitoare: în toamna lui 1944, comuniștii din multe întreprinderi cereau să fie interzis personalului de conducere să bată și să insulte pe muncitori și ucenici; în cincinalul revoluției științifico-tehnice muncitorii se prezintă drept clasa cea mai dinamică a societății, învingători în bătălia pentru îndeplinirea planului pe 1971—1975 înainte de termen, gata să-și asume responsabilitatea unor sarcini din ce în ce mai complexe în anii viitori; și, adăugăm, cu o deplină luciditate a dificultăților și contradicțiilor existente încă în procesul propriei lor dezvoltări. Această evoluție a demnității concrete și a înțelegerii ei practice exprimă, credem, deosebit de clar însăși esența îmbogățirii și dezvoltării etosului muncitoresc: *de la revendicarea unor minime cerințe umane la asumarea conștientă a unor obligații decisive pentru progresul social al întregii națiuni*.

Cea de-a doua mare categorie problematică — cea specifică eticii muncii — poate fi exemplificată cu implicațiile morale ale evoluției raportului între conștiința de producător și conștiința de proprietar. După opinia noastră, în acest teritoriu se evidențiază *esența* transformărilor realizate în moralitatea socialistă a muncii: îmbogățirile cele mai remarcabile, dar și întîrzierile particulare se detașează în contraste puternice. Pe de o parte, participarea la conducerea treburilor comune se conjugă, în cazul multor muncitori, cu aspirația personală și responsabilitatea angajantă, care transformă procesul participării la luarea deciziei într-o datorie interioară; pe de altă parte, atitudini pasive, indiferente și care separă net munca propriu-zisă de conducerea acesteia, contrapunîndu-le, așa cum, uneori, se stabilește un raport de artificială contradicție între disciplină și inițiativă.

Firește, problema expusă este mult mai complexă, iar implicațiile ei depășesc cu mult

strictul aspect la care ne referim. Ne gîndim îndeosebi la faptul că realizarea efectivă a conducerii de către oamenii muncii (conducere economică, dar şi conducere socială) constituie o trăsătură definitorie a însăşi societăţii socialiste, a dezvoltării sale ascendente. Afirmarea largă a participării la conducere şi cu atît mai mult constituirea sentimentului moral al *necesităţii interioare de participare* trebuie să învingă încă destule dificultăţi. Datorită chiar îndelungatei evoluţii istorice, muncitorilor li s-a format, secole de-a rîndul, o conştiinţă de producător; în consecinţă, mulţi indivizi cu o activitate profesională exemplară se simt, în cel mai bun caz, stingheriţi atunci cînd trebuie să-şi afirme deschis părerea în probleme de organizare şi decizie (nu întîmplător într-o serie de anchete realizate în mediul industrial, răspunsul ,,nu este treaba mea", referitor la problema conducerii, a fost consemnat destul de des). Adăugînd şi nivelul cultural încă insuficient pentru participarea reală la elaborarea deciziilor a unei mase destul de mari a muncitorilor, precum şi unele fenomene negative particulare de arbitrar şi subiectivism în cadrul conducerii operative vom avea principalii factori care contribuie la scăderile amintite în planul etosului muncii. Stabilirea unei interdependenţe funciare între producţie şi conducere, între *nevoia* de a munci şi *nevoia* de a lua parte la activitatea de organizare şi decizie nu se poate realiza, deci, fără depăşirea *în timp* a limitelor obiective şi subiective expuse mai sus. Frecventele constatări pozitive din acest domeniu (de pildă, participarea activă a multor muncitori în comitetele oamenilor muncii sau numeroasele propuneri de îmbunătăţiri organizatorice şi tehnologice făcute în cursul efortului constructiv pentru realizarea cincinalului trecut înainte de termen etc.) exemplifică certele realizări obţinute. Totodată, prin raportarea lor la ansamblul ,,populaţiei" muncitoreşti, ni se evidenţiază şi numeroasele neîmpliniri. Accentuarea muncii educative în această direcţie, dar şi crearea procesuală a unor condiţii obiective favorizante (să nu uităm influenţa factorilor descrişi în primele pagini ale studiului) vor contribui la echilibrarea raportului ,,muncă-conducere" atît în practica productivă cît şi în interioritatea morală a fiecăruia. Studiul amănunţit al factorilor limitativi sau favorizanţi nu poate decît să aducă un aport pozitiv la rezolvarea concretă a acestei probleme.

★

În fapt, paginile de faţă au încercat să propună anumite direcţii principale abordărilor teoretice în cunoaşterea, explicarea mecanismelor interne şi evidenţierea tendinţelor de dezvoltare ale etosului muncitoresc din ţara noastră în actuala etapă istorică. Sarcinile şi obiectivele cincinalului revoluţiei ştiinţifico-tehnice vor influenţa în mod deosebit structura şi evoluţia clasei muncitoare din ţara noastră. Etosul muncitoresc va fi, în consecinţă afectat nu numai prin intermediul unor medieri complexe şi întîrziate, ci şi datorită unor determinări cvasi-directe: creşterea calificării, de pildă, prin competenţa ce o presupune oferă suport practic demnităţii, interiorizării şi consolidării dorinţei de a conduce, autorităţii morale a intervenţiei critice constructive, spiritului de iniţiativă şi de creaţie tehnică, întrajutorării calificate.

În noile condiţii pe care le presupune producţia automatizată, creşte, contrar unor afirmaţii pesimiste occidentale (şi care se referă, pe de o parte, la stadiul de început al aplicării noilor tehnici, iar pe de altă parte, la existenţa acestora din urmă în reţeaua unor relaţii sociale constrîngătoare), *importanţa rolului individului*. Diferite cercetări sociopsihologice au evidenţiat consolidarea, într-o asemenea perspectivă, a interacţiunii individ-grup, amplificarea raporturilor şi a *nevoii* de raporturi interpersonale etc. Or, o astfel de creştere a importanţei individului este direct corelată şi cu dezvoltarea *responsabilităţii sale morale*. Luarea unei decizii în cadrul fluxului automatizat, de exemplu, prin consecinţele majore ale opţiunii, se înscrie, implicit, în direcţia unei creşteri sensibile a gradului de libertate. Munca productivă formează, deci, o nouă înţelegere a libertăţii, ca *deplină posibilitate de asumare conştientă a responsabilităţilor majore*. Responsabilităţi majore neîngrădite, pe de o parte, decît de nivelul capacităţilor personale şi al trăsăturilor volitive, iar pe de altă parte, de desfăşurarea optimă a responsabilităţii celorlalţi membri ai colectivului. Şi prin aceasta, tendinţele (fundamentate obiectiv) de dezvoltare a etosului muncitoresc devansează şi, totodată, conduc evoluţia moralităţii practice a celorlalte clase şi pături sociale şi definesc unele dintre trăsăturile de bază ale personalităţii morale a viitorului: creatoare de valori materiale şi spirituale, profund angajată în asumarea de responsabilităţi autentice. Firește, avem aici de-a face cu tendinţe, care nu prevalează, actual, în situaţia complexă a ansamblului etosului muncitoresc, în interiorul căruia unele neîmpliniri, chiar contradicţiile, nu lipsesc. Cele de mai sus nu exprimă decît unul dintre ,,viitorii morali" posibili. Dar conducerea conştientă de către partidul comunist a procesului dezvoltării sociale direcţionează tocmai spre realizarea acestui viitor.

DIMENSIUNILE CONTEMPORANE ALE VIEȚII COTIDIENE ȘI REEVALUAREA SOCIALISTĂ A SITUAȚIEI MORALE ELEMENTARE

DE

NICULAE BELLU

I. GENEZA UNEI NOI FORME A MORALEI

Cercetările de etică parcurg, în epoca noastră, un proces de diversificare și dezvoltare originală contradictorie. Impulsul principal îl constituie extraordinarul dinamism al epocii, decurgînd din îmbinarea într-o formă atît de complexă a trei momente complementare: 1) revoluția socială socialistă; 2) revoluția științifico-tehnică și 3) revoluția cultural-informațională, care acționează împreună asupra modului cotidian de viață, iar prin intermediul acestuia asupra omului însuși, trezit din starea vegetativă (unilateralitatea anterioară) și descoperindu-se ca născînd la o altă calitate a ființării și a existenței sale.

Acest cumul de răsturnări se intercondiționează și se amplifică reciproc, acționează nemijlocit asupra modului cotidian de viață. Individul este scos, fără să vrea, de sub protecția aparentă a rînduielilor și obiceiurilor tradiționale și determinat să privească cu alți ochi propriul său statut și raportul său real cu lumea, să-și asume răspunderea (riscul) individualității sale. Acest nou climat social, din care se constituie inevitabil *situații de viață dinamice* și în continuă diversificare, schimbă în mod radical *datele fundamentale ale problemei morale* și solicită, de aceea, o reevaluare a sensului moralității însăși, fără de care *etica* riscă să-și piardă obiectul, sau obiectul ei să nu mai înmagazineze o realitate vie, să devină caduc, speculativ și mort.

Cursul diversificării situațiilor de viață și al creșterii mobilității lor tinde spre universalitate. Schimbarea încetează să fie accidentală, devenind un moment interior al modului de viață. Această notă cu caracter de *tendință generală a dezvoltării contemporane* capătă o particularitate distinctă și relevantă în condițiile socialismului, unde fenomenul de dislocare din stereotipul și din relativa fixitate a modului de viață anterior este determinat și are loc pe fondul procesului de lichidare a relațiilor de exploatare și inegalitate socială, care își pune pecetea sa asupra întregului ansamblu de intercondiționări sociale și indică *sensul uman privilegiat* al dezvoltării lor. Încă Engels observa că: „Prin luarea în stăpînire a mijloacelor de producție de către societate ... lupta pentru existență individuală a luat sfîrșit. Abia prin aceasta omul se desparte, într-un anumit sens, definitiv de regnul animal și trece de la condiții de existență animalice, la condiții cu adevărat omenești"[1].

„Condițiile cu adevărat omenești" privesc nu numai depășirea sărăciei materiale obsedante care dezumanizează, dar odată cu aceasta, în procesul acestei desprinderi din mizeria lipsurilor elementare se instituie cîmpul vieții pozitive, al activității și dezvoltării umane, al imaginării și realizării unei noi calități a vieții însăși, mai bogată în trebuințe, mai deschisă spre valorile culturii și ale împlinirii umane, care dezvăluie o față nouă și un înțeles nou al ființării posibile a omului și deschide o nouă perspectivă, puțin frecventată în trecut, asupra sensului și înțelesului cotidian al dimensiunii morale.

În fond, se încheie un ciclu al istoriei. Iar morala — în **unitatea conținutului și a formei sale** — este confruntată cu caracterul radical al schimbărilor — evident treptate, dar într-un timp istoric scurt și de aceea de mare intensitate în mișcarea lor interioară — de la „luptă pentru existența individuală" (și de la forma morală a acestei situații existențiale), la „condiții cu adevărat omenești" (și la o problematică morală care-și determină „forma" potrivit acestui nou conținut). Evident, nu se produce o *ruptură*, ci o trecere. Noua problematică morală, în constituire, nu înlătură decît treptat structura și mecanismul de funcționare al formei morale tradiționale. E o însoțire exprimînd coexistența vechiului cu nou l, dar e o însoțire contradictorie, pe parcursul căreia are loc **geneza unei noi forme** a moralei și a **noului ei concept**, morala socialistă.

---

[1] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 19, București, Edit. politică, 1964, p. 233.

II. DETERMINĂRILE INTERIOARE

Determinarea momentelor interioare ale acestei geneze implică reale dificultăți, care n-ar trebui ocolite, ci abordate pe cît posibil mai direct.

Căci orice construcție teoretică, vizînd să anticipeze fizionomia morală pe care tinde să și-o dea noua orînduire — pentru a nu fi pur deductivă și dogmatică — urmează :

1. să se întemeieze pe situațiile de viață noi, așa cum se constituie ele la nivelul faptelor de fiecare zi ; și

2. să descifreze noile tendințe și noile confruntări sau contradicții apărute la nivelul procesului de valorizare (și reevaluare critică) pe temeiul noilor situații practice, care dau substanță și contur propriu vieții cotidiene.

Pentru gîndirea marxistă este, evident, un truism să se mai releve că odată cu dezvoltarea producției și a relațiilor materiale, oamenii „modifică ... și gîndirea lor și produsele gîndirii lor" sau, că : „Oamenii sînt producătorii reprezentărilor, a ideilor lor etc. dar este vorba de oameni reali, activi, așa cum sînt determinați de o anumită dezvoltare a forțelor lor productive și a relațiilor corespunzătoare acestei dezvoltări ..."[2].

Și, totuși, din perspectiva elaborării unei teorii etice a socialismului, problema încă puțin cercetată rămîne aceea a construirii unor modele apte să dea o imagine pe cît posibil mai concretă, prospectivă și critică modului de funcționare a acestui mecanism.

Oamenii sînt producătorii reprezentărilor lor, dar este vorba de oameni reali, activi, determinați de o anumită dezvoltare a forțelor lor productive și a relațiilor lor sociale și umane, corespunzătoare acestei dezvoltări. Sînt indicate, aici, după cum se poate ușor observa, tocmai cîmpurile de relații umane practice care se constituie, în epoca revoluției socialiste, din principalele coordonate care definesc în special condiția proprie și particulară țărilor socialiste și în general procesul real al vieții contemporane ca tendință maturizată : 1. noi relații de producție (sau tendința spre instaurarea lor); 2. un nou stadiu al dezvoltării forțelor de producție, revoluția științifico-tehnică, și 3. constituirea unui spațiu corespunzător și de un extrem dinamism al culturii și informației, care dinamizează și consolidează plasarea individualității omului real, deci activ, într-un raport nou cu propria sa realitate practică, producînd și alimentînd o nouă conștiință-de-sine -practică și o nouă raportare practic-valorică la sine, ca factor conștient-activ al reconstrucției în curs.

Aceste trei componente se întretaie și se întrepătrund în viața de zi cu zi a oamenilor, constituind împreună „procesul real al vieții lor" (Marx) și participînd, astfel, în proporții diferite la producerea reprezentărilor lor despre propria lor viață și despre posibilitățile maturizate decurgînd din acest stadiu specific al existenței lor.

III. VALOAREA COTIDIANULUI ȘI VALOAREA OMULUI

Se constituie un nou tablou general al vieții reale la nivelul existenței cotidiene și — dacă observăm cu atenție — cotidianul însuși este dislocat cu o nouă energie din searbăda lui amorțire și banalitate, ca urmare a diversificării componentelor sale și a nuanțării lor continue. Nu este un tablou idilic, evident, și reacția individului instalat în inerția tradițională ca în condiția sa încearcă nu arareori un sentiment de frustrare prin încălcarea tihnei obișnuite și împăcate cu sine a scurgerii cenușii a zilelor, cînd însăși valoarea zilei se reducea la această scurgere cenușie, ca și a vieții umane redusă la aceeași lipsă de valoare și de semnificație. Valoarea vieții de fiecare zi, a cotidianului, și valoarea omului se constituie, abia acum, sub impulsul revoluțiilor contemporane, ca termeni complementari și instaurează un criteriu nou (sau un sistem nou de criterii și posiblități) în cîntărirea și judecarea elementelor constitutive ale condiției umane, designate de Engels sub conceptul : „condiții cu adevărat omenești".

Căci, evident, „condițiile cu adevărat omenești", contrapuse de Engels „condițiilor de existență animalice", au în vedere această solicitare a omului de a-și depăși unilateralitatea dezvoltării sale anterioare, închisă în granițele unui proiect care nici nu putea viza mai sus de satisfacerea nevoilor elementare, reducînd în linii generale aspirația umană la această împlinire.

IV. COTIDIANUL ȘI CONTRADICȚIILE DECURGÎND DIN ÎNTREPĂTRUNDEREA DE PLANURI ISTORICE

Cu aceasta, însă, problema morală a lumii și a omului se constituie din chiar această nevoie de realizare umană la nivelul dinamic al „condițiilor cu adevărat omenești", în sfîrșit istoricește posibile pe temeiul revoluției contemporane.

Ce este moral și imoral ține de această radicală răsturnare a problematicii umane. În limitele conceptului tradițional, morala era „dulcea amică a comerțului" (Fourier),

[2] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, ed. a II-a, București, Edit. politică, 1962, p. 26—27.

sau — mai larg, încă — instrumentul privilegiat al dominației și asupririi, alături de religie și în limbajul laicizat al acesteia. Act de credință; act de supușenie; act de umilință; și actul de duplicitate care face posibile credința, supușenia și umilința, le compensează și le anulează în aceeași măsură în care le întreține și le sacralizează. Încît sanctuarul moralei se îndeletnicea în esență cu asimilarea imperativelor care condiționau exercitarea dominației și a exploatării. Omul e rău din fire, rău ca născut din păcat, iar morala este actul de penitență. Să nu rîvnești, să nu te ridici, să nu te opui. Perfecțiunea în morală este, astfel, direct proporțională cu măsura acestei dezumanizări.

Problema nouă se instituie (pe temeiul dezvoltării istorice anterioare) din posibilitatea devenită actuală a instaurării unor ,,condiții cu adevărat omenești" la nivelul existenței cotidiene; după cum, problema nouă (a moralei) se instituie totodată din recunoașterea că dinamismul interior al amplei revoluții contemporane și energia sa, forța, durata, consecvența țin împreună de aspirația și ridicarea continuă a claselor și păturilor revoluționare la acțiunea de instaurare a unor condiții de viață ,,cu adevărat omenești", ca o cerință legică interioară a civilizației contemporane, dinamizată și relansată de alternativa socialistă a dezvoltării ei.

,,Condițiile cu adevărat omenești", ca tendință spontană și necesitate valorică, se constituie, astfel, din efervescența și contradicțiile organice ale noului cadru social, vital interesat să-și genereze ambianța moral-spirituală potrivit cu natura sa și s-o privilegieze. E o căutare și o creație originală de dimensiuni și dificultăți încă neexperimentate în tot trecutul istoriei, ceea ce explică realismul tatonărilor, aparentele sau realele stagnări și involuții într-un proces contradictoriu care implică direct însăși fizionomia spirituală a omului tradițional, produsul unor relații multimilenare de dominare și exploatare. Cu atît mai mult, cu cît o asemenea întrepătrundere de planuri ține de realitatea vieții, natura noilor căutări urmează să fie definită funcție de ceea ce se confruntă la nivelul cotidianului și al individualității, unde se decid opțiunile de fapt. Căci stau într-un anume fel față în față, dar se și întretaie, se întrepătrund:

1. deprinderile întemeiate și bine verificate ale trecutului, implantate într-o sensibilitate de auto-apărare și închidere, de suspiciune și rezervă (cînd nu este duplicitate și predispoziție la agresivitate), semnele condiției (într-un sens) ,,animalice", cum spunea Engels, cu

2. deschiderea spre condiții și relații ,,cu adevărat omenești", dar abia în curs de constituire și dezvoltare, grevate încă de presiunea celor anterioare și nevalidate ca atare integral la nivelul practicii cotidiene.

Confuzia astfel instaurată prin întrepătrunderea de planuri s-a repercutat și asupra practicii pedagogic-educative, care se vede tentată să recurgă uneori, adeseori, la vechile soluții moralizatoare, de o eficiență aparentă și deplasînd — din nou — centrul atenției spre dihotomica luptă între sentimente și rațiune, fericire și moralitate, cînd — de fapt — o critică din perspectiva ,,condițiilor cu adevărat omenești" a acestor perechi de categorii polare le invalidează ca anacronice și validează în schimb alternative noi și noi perechi de categorii polare.

V. NOUL CURS PRACTIC AL VIEȚII COTIDIENE

Problema morală nu mai poate fi, de aceea, reconstituită din resturile vechiului ei limbaj și cu vechile ei categorii. Noile teme și alternative au o altă sorginte. Astfel, Programul Partidului Comunist Român tranșează această problemă arătînd că:

,,Principiile eticii socialiste pornesc de la lichidarea proprietății capitaliste asupra mijloacelor de producție, a oricărei exploatări și inegalități sociale și naționale. Ele se bazează pe proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producție, pe afirmarea noilor relații de producție și a principiilor de repartiție socialistă, pe egalitate și dreptate socială" [3].

Pe acest temei, nu renunțarea și ascetismul ci împlinirea umană și fericirea omului se instituie ca direcții precumpănitoare ale problematicii etice. ,,Realizarea fericirii personale în contextul făuririi fericirii întregului popor" devine o temă privilegiată a programului socialist, din perspectiva căruia nu fericirea sau împlinirea umană, ci nefericirea este imorală și-l mutilează pe om.

Dar împlinirea omului este reversul solicitării sale la existență vie, la dezvoltarea aptitudinilor sale, crearea continuă de noi cîmpuri de manifestare și realizare umană, care devin practic posibile abia pe terenul revoluției științifico-tehnice și a celei cultural-informaționale, parte integrantă a spațiului social socialist, determinat prin chiar natura sa la dinamism și înnoire continuă.

Decurge de aici că însuși obiectul eticii este supus treptat și prin mijlociri specifice

[3] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 157.

aceluiași proces al schimbărilor radicale, care se produc în problematica concretă a contemporaneității, modificînd sensibilitatea omului, ca și modul său de a se raporta practic, ca prezență activă, la noile solicitări.

Căci alternativele și opțiunile posibile se constituie din complexitatea acestui nou curs practic al vieții cotidiene, încărcat de dileme, dar însuși cîmpul dilemelor gravitînd în jurul ,,condițiilor cu adevărat omenești", ca un numitor comun apt să dea sens întrebărilor și căutărilor omului.

VI. ,,EFECTUL DE UMANIZARE" ȘI ,,EFECTUL DE DEZUMANIZARE", CA TERMENI POLARI AI SITUAȚIEI MORALE ELEMENTARE

Această deplasare nu este, însă, spre exterior, în sensul unei precumpăniri a *etos*-ului în raport cu *moralitatea*, cum apare pe alocuri (deși nu în mod absolut) în critica pe care Hegel i-o aduce lui Kant. Tot așa după cum vechiul concept al moralei nu semnifica un privilegiu atribuit *subiectivității* umane (interiorul), ci viza — dimpotrivă — alterarea și mutilarea acesteia, efecte cunoscute sub forma alienării și dezumanizării (o împăcare cu condiția inumană a existenței, ipocrită apologie a suferinței și renunțării).

Încărcarea cu semnificație de *etos* a moralității exprimă procesul contemporan de reintegrare, reevaluare și revalorizare socială a subiectivității umane, întrucît și în măsura în care ,,condițiile cu adevărat omenești" încetează să fie o posibilitate abstractă, o năzuință utopică și devin *o nevoie vitală* a ființării umane, cu aceeași valoare fundamentală ca hrana și aerul, iar societatea în ansamblul ei descoperă că în absența acestei *condiții elementare* (,,cu adevărat omenești") mecanismele ei de funcționare se dereglează și apar — sub forma anomiilor — stări sociale patologice sau tendințe involutive acute.

Încît, se poate avansa ipoteza că ceea ce se desemnează prin ,,condiții cu adevărat omenești", în diversitatea dinamică a constituentelor sale, se institue ca elementul primar al situației morale noi și anume acea *situație morală elementară*, care îngăduie — la nivelul alternativelor și opțiunilor cotidiene — distincția clară dintre moral și imoral ca opoziție dintre efectul de umanizare și acela de dezumanizare. Confruntarea este radicală în toate planurile și la toate nivelele vieții sociale practice și pune în evidență, la nivelul de spontaneitate al vieții cotidiene, opoziția dintre climatul social burghez, compromis dar rezistent prin aparenta apologie a interesului individualității, și climatul social experimentat de socialism, care tinde să privilegieze dezvoltarea și împlinirea multilaterală, omnilaterală a nevoilor și aptitudinilor maturizate ale omului, întrevăzînd în această acreditare practică a omului ca valoare atît sursa de energie socială aptă să se angajeze responsabil la soluționarea dificilelor probleme ale prezentului și viitorului, cît și impulsul subiectiv al ființei umane de auto-depășire-de-sine și împlinire plenară.

Se constituie, ca atare, o *situație morală elementară* nouă, privilegiată de socialism, care dă expresie unei îmbinări complexe dintre

1. gradul de libertate socială, absența exploatării, noua demnitate a omului care și-a asimilat această libertate ca condiția sa;

2. efectele revoluției științifico-tehnice, gradul și ritmul dezvoltării și diversificării forțelor de producție, continua amplificare și creștere calitativă a solicitărilor sociale, care stimulează activismul și angajarea umană;

3. asimilarea valorilor culturii și integrarea în circuitul informațional, ca un complement necesar al existenței cotidiene și alimentînd: a) dezvoltarea conștiinței de sine a demnității ca libertate și b) dezvoltarea practicii cotidiene a libertății ca inițiativă multilaterală și angajare receptiv-critică față de fluxul solicitărilor care decurg din participarea nemijlocită la impulsurile revoluției științifico-tehnice.

Situația morală elementară exprimă această implicare a omului într-o realitate cotidiană în care solicitarea decurgînd din natura socialistă a relațiilor sociale încurajează și impulsionează aspirația spre o nouă calitate practic-spirituală a vieții de fiecare zi, ca o nevoie maturizată sau în curs de maturizare.

VII. SITUAREA ÎN COTIDIAN A ALTERNATIVELOR MORALE PROSPECTIVE

În acest spirit, ,,condițiile cu adevărat omenești" nu desemnează un stadiu atins, în care omul s-ar putea limita la desfătare, împăcat cu aparența unui asemenea țel realizat și finit. ,,Condițiile cu adevărat omenești" s-ar confirma, dimpotrivă, ca fiind — cum spunea Marx — ,,spațiul social necesar pentru libera dezvoltare a fiecăruia", iar noua calitate practic-spirituală a vieții fiind corolarul acestui ,,spațiu social" stimulativ și angajat, care reabilitează cotidianul ridicîndu-l la valoarea de eveniment.

Această dislocare a cotidianului din banalitatea uniformității și investirea practică a cotidianului cu atributele evenimentului,

rezultînd ca fenomen global din complexitatea revoluției sociale contemporane, îngăduie — și face necesară — observarea mecanismului cu totul neobișnuit, original, al constituirii alternativelor unei situații morale în climatul obiectiv privilegiat al relațiilor socialiste. Iar de aici, în ultimă instanță teoretică, se degajă numitorul comun al oricărei situații morale noi, indicat ca *situație morală elementară*, concept operațional, care poate servi — în planul explicației — la detectarea cîmpurilor de alternative morale noi, socialiste prin natura lor, și la distingerea lor de vechile alternative tradiționale și burgheze, care par uneori a le învălui încă cu aureola lor mistificatoare.

Cînd Lenin spune: „Morala servește societății omenești pentru a se ridica mai sus, pentru a se elibera de exploatarea muncii"[4], el indică momentele constitutive ale noii situații morale în curs de constituire. Morala devine o forță interioară și dinamică a dezvoltării, implicînd: a) eliberarea de exploatarea muncii, care înscrie orice morală tradițională în limitele relațiilor de exploatare, estompîndu-le și asimilîndu-le ca firești, împăcîndu-l pe om cu condiția sa; b) ridicarea mai sus a societății omenești, această „ridicare" însăși constituindu-se ca indiciul practic pentru determinarea particularității noilor alternative morale. Eliberarea de exploatarea muncii devine temeiul „ridicării" tot mai sus a societății omenești, deci al creării „condițiilor cu adevărat omenești" al acelui „spațiu social necesar" pentru libera dezvoltare a fiecăruia. Problema morală nouă (situația morală elementară) se constituie, așadar, aici, din modul de raportare la această nouă alternativă, din gradul de angajare, din autenticitatea angajării, din consecvența angajării la această reconstrucție a condiției umane. De unde Lenin deduce că „nu în tot felul de discursuri și reguli dulcegi cu privire la moralitate" (*ibidem*) trebue să constea educația, ci în solicitarea unei participări lucide și critice la reconstrucția vieții sociale de fiecare zi, care are în vedere „lupta pentru întărirea și desăvîrșirea comunismului", și implică o reconsiderare a locului și a valorii vieții cotidiene ca laborator al noului etos, ca loc al alternativelor concrete, al confruntărilor și al opțiunilor, întrucît cotidianul însuși se încarcă de tensiunea tuturor componentelor revoluționare ale contemporaneității, încît — ca în străvechiul aforism — acesta e ritmul jocului, trebuie să te decizi. „Nu am avea încredere în învățămînt, în educație, în instrucțiune, — spunea Lenin în același context — dacă ele ar fi limitate la școală și rupte de zbuciumul vieții"; dar tocmai în acest sens școala trebuie să pregătească tineretul pentru confruntările reale ale vieții cotidiene, formîndu-i „priceperea de a elabora el însuși convingeri comuniste" (*ibidem*).

Această „pricepere de a elabora" la nivelul cotidianului noi tipuri de relații umane, ca exprimînd omnilateral densitatea stimulativă și încurajatoare a vieții, sau — cum spunea Engels — „condițiile cu adevărat omenești", își află o sinteză de valoare euristică în elaborarea conceptului de „revoluționar" din Programul P.C.R. „A fi revoluționar, a fi comunist înseamnă a fi explorator îndrăzneț al noului, a privi întotdeauna înainte către ceea ce se dezvoltă, a gîndi cutezător pe baza experienței revoluționare a maselor, a acționa pentru unirea eforturilor acestora în vederea transformării revoluționare a societății"[5].

Ceea ce se instituie ca radical nou pentru problematica etică a socialismului contemporan, și în ultimă instanță pentru reconstrucția etică a lumii contemporane decurge din această *situare în cotidian*, în faptele aparent simple ale vieții, a acestei *dimensiuni prospective* exprimînd în actul prezent și în unitatea opțiunilor succesive o angajare amplificată prin forța de radiere și repercutare a semnificațiilor valorice pe care le activează.

VIII. O ETICĂ A VALORIZĂRII ANTICIPATIVE

Într-un timp al revoluțiilor complementare și al dezvoltării exponențiale cadrul restrictiv al valorilor etice tradiționale, precumpănitor corective și represive, devine anacronic și în fond conservator sau reacționar prin opțiunile pe care le propune și le încurajează. Etica socialismului contemporan nu poate fi, în acest raport, decît *expresia situării în cotidian* a alternativelor dezvoltării, modelîndu-și apetența corectivă și represivă, care se raportează la trecut, și subordonîndu-le unei direcții de valorizare cu sens anticipativ, care se raportează la prezent și viitor. Situația morală elementară a socialismului contemporan se constituie din această nouă alternativă, care pătrunde faptele vieții cotidiene, toate încărcate și sensibilizate de efervescența dinamică a dezvoltării. O etică științifică nu se poate lipsi, într-o epocă intens și ascendent revoluționară, intens și ascendent novatoare, de o metodă vizînd reconstrucția critică a întregului edificiu, și anume ple-

[4] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 41, București, Edit. politică, 1966, p. 312.

[5] *Programul Partidului Comunist Român*, ed. cit., p. 153.

cînd de la baza reală a alternativelor situate în viața cotidiană și a proceselor de valorizare originală care produc la fiecare pas situații morale noi, însemnate cu pecetea dezvoltării și definind prin chiar aceasta sensul neaparent al ,,condițiilor cu adevărat omenești".

Într-o comunicare anterioară, în căutarea unor determinații concrete, apte să explice realitatea și funcționalitatea operatorie a conceptului: *situația morală elementară*, au fost avansate ca ,,spații sociale" privilegiate (sau fundamentale) ale noilor alternative: 1. colaborarea; 2. libertatea (ca nevoie umană și ca datorie morală); 3. respingerea relației de exploatare și dominație ca nedemne de om. Dar aceste ,,spații sociale" deschid numai perspective ,,condițiilor cu adevărat omenești" și nu le limitează. Iar procesul de valorizare anticipativă, care exprimă gradul de elaborare practic-activă și eficientă a noilor situații morale, supune experimentului critic inadvertențele sau contradicțiile vieții reale, transpuse în planul etic ca o solicitare la realism și angajare energică a omului pe traiectoria revoluțiilor contemporane, care îl emancipează. Etica socialismului contemporan nu-și poate propune mai mult decît să anticipeze, să activeze și să exprime instaurarea acestei emancipări în spațiul social extensibil al vieții cotidiene, lucrînd astfel la *dezvoltarea* continuă a ,,condițiilor cu adevărat omenești", ca un ferment al multiplicării și diversificării lor.

Studia filozoficzne

(R. P. Polonă)

Nr. 8/1975

Din sumar: DISCUȚIE: Cea de-a II-a întîlnire generală a tinerilor marxiști din Polonia; LASZLO MÁTRAI, Probleme ale progresului și decadenței în istoria culturii; JERZY SZACKI, Conștiința istorică și viitorul; PIOTR SZTOMPKA, Despre angajarea marxistă a științelor sociale; A. R. LURIA, Asupra reducționismului în psihologie; WITOLD MARTYNA, Premisele filozofice ale psihologiei orientării la D. N. Uznadze; KAZIMIERZ OCHOCKI, Discuții despre G. Lukács; JERZY KMITA, Cine simplifică marxismul? EDWARD BALCERZAN, În apărarea semiologiei poloneze; LECH WITKOWSKI, Cu privire la contradicția inerentă concepției corespondenței ca implicație.

Nr. 9/1975

Din sumar: Critica marxistă a fenomenologiei și filozofia lui Roman Ingarden (conferință 1975); JAN LEGOWICZ, Problema numărului ca noțiune a măsurii la Platon; STANISLAW CZERNIAK, Polemica lui Max Scheler cu Comte; WALDEMAR FLISIŃSKI, R. G. Collingwood și teoria cunoașterii istorice; GRZEGORZ BIALKOWSKI, Aspecte noi ale umanismului și științele exacte; LEON KOJ, Însemnări despre integrarea științelor; JAN SUCH, Noțiunea de ipoteză *ad hoc*; WOJCIECH MODZELEWSKI, Identitatea națională ca fenomen politic; EUGENIUSZ GORSKI, Concepția despre om în filozofia lui Unamuno; LEON ŻURAWICKI, Al doilea raport către Clubul de la Roma și implicațiile sale; KRZYSZTOF MICHALSKI, Din publicațiile filozofice ale R.F.G.

Człowiek i światopogląd

[Omul și concepția despre lume]

(R. P. Polonă)

Nr. 10/1975

Din sumar: MARIE—DOMINIQUE CHENU, Ateismul metodologic: Sfîntul Thoma din Aquino; TADEUSZ KRÓWCZYNSKI, Thoma din Aquino contemporaneizat; JAN KOZLOVSKI, Teilhard de Chardin: legi biologice și legi sociologice; BRONISLAW GEREMEK, Reprezentarea despre timp în istoriografia medievală polonează; DANIEL POLINSKI, Forma omenească a satisfacerii trebuințelor; EWA LUSTACZ, Trebuința ca o categorie generală; JAN SZMYD, Modelul psihologiei marxiste a religiei; M. I. NOWINSKAIA, Probleme privind formarea „noii stîngi" în S.U.A.; ANNA GURANOWSKA, Problematica trebuințelor în psihologia marxistă contemporană.

Nr: 11/1975

Din sumar: BORIS T. GRIGORIAN, Filozofia marxistă — adevărata filozofie a omului; TADEUSZ M. JAROSZEWSKI, Specificul omului; IGOR W. BYCZKO, Structura spațio-temporală a existenței sociale; JAN DANECKI, Progresul tehnico-științific și perspectivele democrației; WL. KACZOCHA, Modelul omului ca participant la cultură; DIONIZY TANALSKI, Teologie „antropocentrică" și ateism; J. UGNIEWSKA-DOBRZANSKA, Despre reflecțiile estetice ale lui A. Gramsci; JAN GURANOWSKI, Despre „comuniunea de credință" a bisericii catolice în trecut.

Nr. 12/1975

Din sumar: W. J.-H. KUNICKI-GOLDFINGER, Genetica și viitorul omului; ADAM URBANEK, Biologia și viitorul omului; IGNACY WALD, Genetica și viitorul speciei umane; M. A. PARNIUK, I. W. OGORODNIK, În legătură cu problema morții și nemuririi; ZOE DUMITRESCU-BUSULENGA, Literatura comparată — istoria ideilor; HENRYK HINZ, Lucrări românești în domeniul umanisticii; MICHAL HOROSZEWICZ, Mișcarea creștină pentru socialism — faza chiliană.

CONTRIBUȚIA LUI LUCREȚIU PĂTRĂȘCANU LA AFIRMAREA FILOZOFIEI MARXISTE ÎN ROMÂNIA

DE

RADU PANTAZI

Înzestrat cu o temeinică cultură filozofică, cu o forță de analiză și sinteză, cu sensibilitate și capacitate interpretativă, Lucrețiu Pătrășcanu se înscrie în primele rînduri ale gînditorilor marxiști din țara noastră, marcînd prin întreaga sa activitate deceniile de mijloc ale veacului nostru.

Întreaga sa operă filozofică și politică vădește deplina înțelegere a rolului activ pe care trebuie să-l aibă filozofia în viața socială. O filozofie care nu tinde spre acțiune socială, care își declină competența sa sub acest raport nu poate fi viabilă. Filozofia — spune Pătrășcanu — „nu poate și nu trebuie să fie nici o contemplație dezinteresată și inutilă, nici o întoarcere a individului — devenit obiect de reflexiune în cuprinsul vieții — asupra lui însuși. Cu atît mai puțin limitîndu-se la un singur domeniu: intelectual, cultural sau moral, filozofia nu urmează să devină vehicul spre morală sau spre eternitate"[1]. Și mai departe: „multiplele aspecte sub care se înfățișează gîndirea omenească — unele abstracte și îndepărtate, altele concrete și imediate — subliniază importanța filozofiei nu doar ca mijloc de interpretare a lumii, ci și de influențare, de intervenție — ca un factor important — chiar în schimbarea ei"[2]. Această idee, fundamentală pentru gîndirea marxistă, este reluată cu insistență de L. Pătrășcanu care simte nevoia firească de a o pune din nou, cu putere, în lumină în condițiile cînd, după 23 August 1944, țara noastră se angajase pe drumul unor prefaceri sociale structurale, cărora filozofia nu le putea fi o simplă spectatoare.

Atrăgînd atenția că filozofia stabilește „poziția în fața vieții și a problemelor ei, atît a individului, cît și a unei colectivități", Lucrețiu Pătrășcanu a subliniat în repetate rînduri valoarea teoretică, metodologică și practică a filozofiei marxiste: „Materialismul dialectic — scrie el într-o caracterizare memorabilă — nu se înfățișează ca un sistem filozofic, așa cum este kantianismul sau hegelianismul. Lipsit de contururile fixe ale unui sistem propriu-zis, el încearcă să cuprindă, să interpreteze și să influențeze mersul, evoluția lumii înconjurătoare.

Materialismul dialectic este o știință și o filozofie. Îl privim ca o știință, deoarece cuprinde cele mai generale legi, referitoare la totalitatea realității, ne oferă explicarea resorturilor care o fac accesibilă înțelegerii noastre, ne înfățișează o analiză a cauzelor împletită cu o viziune asupra lumii.

Din punct de vedere filozofic, materialismul dialectic reprezintă o concepție asupra lumii, după cum în aceeași măsură este afirmarea voinței de a nu accepta lumea în forma ei de astăzi.

Materialismul dialectic (și aceasta este o caracteristică a lui) împletește teoreticul cu practicul, propunîndu-și ca scop și fixîndu-și punct de plecare în elementul concret, adică în ceea ce ne oferă natura, viața și întreaga lume înconjurătoare drept probleme de soluționat. Tocmai prin această legătură strînsă a practicii cu teoria, materialismul dialectic este un instrument teoretic revoluționar și face posibilă o practică revoluționară"[3].

Alături de caracterizările lui Gherea, ale lui Ilie Cristea, de aprecierile din „Era nouă" cu privire la conținutul și sensul materialismului dialectic și istoric, aceste precizări ale lui Pătrășcanu au meritul de a îmbrățișa, într-o succesiune logico-istorică, dimensiunile fundamentale ale filozofiei marxiste, de la ontologic și gnoseologic, pînă la morală și acțiunea socială. Pătrășcanu îmbogățește literatura marxistă românească cu o contribuție remarcabilă tocmai prin înțelegerea aprofundată a ceea ce este esențial concepției despre lume a proletariatului, capacitatea intrinsecă de dezvoltare continuă în conformitate cu cerințele vieții.

Folosind dialectica materialistă în interpretarea fenomenelor sociale, în generalizarea datelor științelor naturii, în analiza unor

[1] Lucrețiu Pătrășcanu, *Curente și tendințe în filozofia românească*, București, Edit. politică, 1971, p. 12—13.

[2] *Ibidem*, p. 13.

[3] *Ibidem*, p. 195—196.

Rev. filoz., *XXIII*, *1*, p. 65—76, București 1976.

concepții filozofice, gînditorul marxist a lăsat posterității o serie de aprecieri extrem de interesante și prețioase, unele valabile peste timp, cu toate că — trebuind în perioada în care scria să ia atitudine în special împotriva istoricilor și a filozofilor idealiști — nu a putut să discearnă totdeauna momentele de adevăr din concepțiile trecutului. Dar Pătrășcanu ne-a lăsat o pildă de ceea ce înseamnă partinitate în filozofie, angajare politică deschisă.

În studiile și cărțile sale, *Problemele de bază ale României*, *Sub trei dictaturi*, *Un veac de frămîntări sociale*, *Curente și tendințe în filozofia românească* — Lucrețiu Pătrășcanu a proiectat lumina unei interpretări materialist-dialectice asupra societății românești așa cum s-a manifestat și s-a dezvoltat ea de-a lungul a mai bine de un secol (1821—1946), a făcut aprecieri pătrunzătoare asupra marilor evenimente din această perioadă, a analizat raporturile sociale și de clasă, conexiunea fenomenelor și sensul dezvoltării sociale a României*. Pentru L. Pătrășcanu istoria nu era, desigur, o serie simplă de episoade, ci o continuitate mereu vie, care manifestă un dinamism interior: „Istoria în dezvoltarea ei — citim în *Curente și tendințe în filozofia românească* — nu se înfățișează ca o simplă și banală repetare de stări și momente, de cicluri mai mult sau mai puțin asemănătoare, necum identice. Un paralelism, în înțelesul strict al cuvîntului, între etapele diferite pe care le-a parcurs omenirea nu poate fi stabilit. Istoria nu este o permanentă reîntoarcere — *corsi e ricorsi* — cum afirma Vico, după cum nu urmează nici drumul evoluției helicoidale trasate de Kant. Istoria omenirii se caracterizează dimpotrivă prin permanente schimbări și transformări, în care momentul dispariției unei epoci și a unor forme de viață economică și socială este totodată momentul nașterii unei noi vieți, a unei noi societăți. Viața condiționează moartea, dar nu este mai puțin adevărat că moartea, la rîndul ei, dă naștere vieții"[4].

Ideea este pusă în relief de autor cu referire la sfîrșitul lumii vechi burgheze și începutul unei noi lumi, fără exploatare, fără asuprire. Aceasta este tendința ineluctabilă a procesului istoric, sensul dezvoltării progresive a istoriei. În autentic spirit marxist, Pătrășcanu accentuează posibilitatea existenței, în cadrul trecerii de la vechea la noua societate, a unei mari diversități calitative, determinate de condiții specifice de loc și de timp. Este o idee cu ecou contemporan de o deosebită însemnătate, formulată de Lucrețiu Pătrășcanu în termeni cu care sîntem obișnuiți astăzi, dar care erau mai puțin folosiți atunci: „Noi trăim pe plan general, dincolo de aparențele trunchiate și deci înșelătoare, sfîrșitul unui regim social și începutul unuia nou. Fazele prin care va trece omenirea în desfășurarea acestui proces de moarte și totodată de naștere, de sfîrșit și totodată de veac nou, transformările pe care le vor suferi într-o țară sau alta — după împrejurările istorice concrete — instituțiile de bază, economice, sociale sau culturale, ritmul pe care-l va cunoaște trecerea de la un regim la altul nu pot fi încă prevăzute. Singurul lucru pe care trebuie să-l subliniem în legătură cu problemele cercetate este că astăzi trăim pe plan mondial din plin acest proces de structurală transformare, al cărui prim început se plasează cu cîteva decenii mai înainte"[5]. Este demnă de remarcat puterea de anticipare a gîndirii marxiste a lui Pătrășcanu, suplețea și fermitatea ei dialectică, prezente și de astă dată în viziunea generală asupra vii-

*În ultimii ani au apărut o serie de studii și articole consacrate activității și ideilor lui Lucrețiu Pătrășcanu. Citățm în acest sens: Gh. Ioniță, *Lucrețiu Pătrășcanu, gînditor social-politic*, „Analele Universității București, seria Istorie", nr. 2/1970; Z. Ornea, *Lucrețiu Pătrășcanu și geneza României moderne*, „Lupta de clasă", nr. 1, 1970; A. Porțeanu și T. Udrea, *Lucrări de Lucrețiu Pătrășcanu consacrate istoriei moderne și contemporane a României*, „Revista de istorie", nr. 3, 1971; C. Ștefanache, *Lucrețiu Pătrășcanu filosoful*, „Cronica", 3, nr. 22, ian. 1968; *Geneza, caracterul și structura economiei românești în viziunea lui Lucrețiu Pătrășcanu*, „Viața economică", nr. 22 din 28 mai 1971; *Lucrețiu Pătrășcanu*, „Viața economică", nr. 22 din 28 mai 1971; *Lucrețiu Pătrășcanu 1900—1954*, „Analele Institutului de istorie a partidului", nr. 2—3, 1968; Radu Pantazi, *Filozofia marxistă în România în perioada dintre cele două războaie mondiale*, *Probleme de materialism istoric*, în *Filozofia și sociologia în România în prima jumătate a secolului XX*, Edit. Academiei, 1969; Ion Florea, *Contribuția lui Lucrețiu Pătrășcanu în domeniul filozofiei*, „Cronica", 6, nr. 7, 13 febr. 1971; Mircea Ioanid, *Lucrețiu Pătrășcanu — Curente și tendințe în filozofia românească*, „Rev. bibl.", 24, nr. 5 mai 1971; G. Pătrașcu, *Lucrețiu Pătrășcanu — Curente și tendințe în filozofia românească*, „Ateneu", 8, nr. 4 aprilie, 1971; Simion I. Pop, *Metodologia cercetării științifice și a predării științelor sociale în scrierile lui Lucrețiu Pătrășcanu*, „Rev. de pedagogie", 20, nr. 3 mai 1971; A. Gh. Savu, *Lucrețiu Pătrășcanu. Curente și tendințe în filozofia românească*, „Analele Institutului de științe istorice și politice de pe lîngă C.C. al P.C.R.", 17, nr. 4, iulie-august, 1971.

[4] Lucrețiu Pătrășcanu, *op. cit.*, p. 62.
[5] *Ibidem*, p. 61.

torului, asupra inevitabilității apariției pe scena istorică a unei noi societăți, fără a avea pretenția de a determina cu exactitate fazele și ritmul acestor transformări structurale.

În lucrarea din care am citat autorul își propunea să analizeze tematica generală a filozofiei românești contemporane (cartea a apărut în 1946, în trei ediții epuizate în cîteva luni), influențele care se exercită asupra ei, precum și trăsăturile sale generale. În această direcție, el face o serie de considerații care marchează contribuții notabile la afirmarea filozofiei marxiste în România.

Ca și predecesorii săi, Lucrețiu Pătrășcanu ține să sublinieze raportul dintre existența socială și conștiința socială, dintre infrastructură și suprastructură, raport în care primul termen este determinant. Ca și Dobrogeanu-Gherea, Ilie Cristea, Lothar Rădăceanu, Miron Radu Paraschivescu, Pătrășcanu respinge acuzațiile ideologilor burghezi care pretindeau că, în stabilirea relației amintite, marxismul cade victimă unei interpretări mecaniciste, unilaterale. Dacă la un moment dat, constată cu îndreptățire autorul, în stadiul primar al evoluției societăților umane, legătura directă și imediată dintre cele două domenii, cel spiritual și cel material, era relativ ușor de precizat, o dată cu dezvoltarea raporturilor de producție, cu amplificarea vieții sociale de-a lungul procesului istoric, descifrarea acestei legături devine mai dificilă, pentru că între aceste două planuri (infra și suprastructură) se interpun numeroase elemente, diverse prin natura lor. Ceea ce nu anulează fondul problemei și anume reflectarea în suprastructură, în conștiință, în ideologie, a orînduirii sociale date. Așa încît — citățm concluzia — ,,reflexul există, dar nu are un caracter mecanic, simplu și direct, ci un caracter dialectic, tocmai prin existența unor etape intermediare între cele două domenii, cu asigurarea unei libertăți care dă posibilitate producției intelectuale să se desfășoare pe diverse planuri și, nu mai puțin, să exercite o influență asupra complexului vieții economice și sociale" [6].

De aici, rezultă că nașterea și formarea gîndirii filozofice, ca parte a procesului în cuprinsul căruia se plămădește producția ideologică a unei societăți, trebuie urmărite — pentru a putea fi corect interpretate și înțelese — ca orice fenomen de suprastructură, plecînd de la stări și fapte de natură economică și socială, pentru că — și Pătrășcanu insistă — *între cadrul social* (el însuși produs nemijlocit al evoluției economice dintr-un anumit moment istoric al unei societăți) *și produsele lui spirituale există o legătură directă* de la cauză la efect, de la primar la secundar, de la originar la derivat [7].

Ghidîndu-se după acest *principiu metodologic fundamental* în evidențierea specificului filozofiei burgheze contemporane, autorul constată că marile epoci istorice — sclavagismul, servagismul (este expresia sa pentru orînduirea feudală), capitalismul — generează în timpul decadenței și dispariției lor, curente și școli filozofice asemănătoare prin lipsa de perspectivă istorică, neîncrederea în viitor, adversitatea față de orice înnoire. ,,Vorbim — precizează L. Pătrășcanu — de atitudinea socială a acestor pături și clase și nu de cea individuală, care putea fi diferită de la om, la om" [8].

În acest context, Lucrețiu Pătrășcanu face incursiuni istorico-filozofice interesante și prețioase, care constituie unele din primele încercări din literatura noastră, de interpretare de pe poziții marxiste a unor curente și gînditori din antichitate, Evul Mediu, Renaștere, epoca modernă și cea contemporană. Sînt incursiuni remarcabile prin acuratețea analizei și a caracterizărilor, prin pertinența aprecierilor, prin ilustrarea, convingătoare de cele mai multe ori, a tezei propuse.

Cu privire la societatea sclavagistă, de pildă, se evidențiază că sfîrșitul acesteia și-a găsit reflexul ideologic în stoicism, scepticism și trecerea de la idealism la misticism sub forma neoplatonismului. Iată o densă caracterizare a scepticismului: ,,Este acceptarea ca o necesitate naturală a neputinței cunoașterii. Esența lucrurilor nu poate fi pătrunsă. Un sentiment de liniște, de tristețe, de epuizare și de oboseală în fața frămîntărilor și zguduirilor care au loc tocmai atunci în lumea antică se degajează atît din filozofia lui Aenesidemus, cît și din aceea a lui Sextus Empiricus. Este filozofia dezarmării, a cedării, a renunțării. Turburătorul viitor, atît de greu de pătruns, închidea pentru omul lumii antice din acea vreme un mare semn de întrebare; descifrarea lui părea cu neputință. Scepticismul traducea pe plan filozofic drama care se petrecea în toate straturile lumii grecești și romane" [9].

Despre neoplatonism, se observă judicios că, deși el apare în epoca de răspîndire a creștinismului, în toată această epocă (respectiv secolele I—III) influența creștinismului asupra filozofiei este inexistentă, că, dimpotrivă, neoplatonismul influențează doctrina creștină. În schimb, în Evul Mediu, gîndirea filozofică este subordonată total religiei.

---

[6] *Ibidem*, p. 60—61.

[7] *Ibidem*, p. 51—52.

[8] *Ibidem*, p. 63.

[9] *Ibidem*, p. 66.

După ce se referă la breşele făcute în filozofia Evului Mediu de erezii, prin simburele materialist şi elementele panteiste, şi evidenţiază valoarea nominalismului, Pătrăşcanu se opreşte asupra Renaşterii şi gîndirii moderne, nepierzînd nici un moment din vedere fondul social al apariţiei curentelor filozofice.

Dintre gînditorii secolului al XIX-lea, Pătrăşcanu insistă mai mult asupra lui Hegel, constatînd valabilitatea în cadrul sistemului acestuia a dialecticii şi a unor elemente din concepţia asupra istoriei.

Necesităţile luptei ideologice a timpului îl determină să insiste în analiza filozofiei burgheze contemporane cu precădere asupra fenomenologiei şi a existenţialismului, evidenţiind implicaţiile lor fideiste, mistice.

Este cu deosebire interesantă şi valoroasă încercarea pe care o face marxistul român — urmînd pilda metodologică propusă de Engels şi de Lenin — de precizare a atitudinii filozofiei marxiste faţă de unele interpretări idealiste ale rezultatelor ştiinţelor naturii.

Atît teoria relativităţii cît şi descoperirile din fizică (în special, dezintegrarea atomului, teoria cuantelor, a cîmpului electromagnetic) au dus — constată L. Pătrăşcanu — la puternice tendinţe idealiste şi chiar mistice. Or, se întreabă Pătrăşcanu, concluziile fizicii atomice infirmă sau confirmă *concepţia de bază* a materialismului dialectic?

Răspunsul este edificator pentru poziţia principială în filozofie a lui Pătrăşcanu: „Indiferent de forma pe care o îmbracă, undă sau corpuscul, materia ne este dată din afară, nu este creaţia conştiinţei noastre şi luăm cunoştinţă de existenţa ei prin simţurile noastre"[10]. Dar, observă cu fineţe, gînditorul nostru, vechile explicaţii ale fizicii clasice nemaifiind satisfăcătoare, s-a ajuns la contraziceri esenţiale între punctul de vedere teoretic şi rezultatele practice. Contrazicerile, dificultăţile în interpretare, uneori insurmontabile, au dus pe unii oameni de ştiinţă la părăsirea drumului cercetărilor obiective şi la adoptarea unor soluţii idealiste sau chiar mistice. Dar — notează iarăşi cu temei Pătrăşcanu — „asemenea rătăciri individuale nu dovedesc nimic"[11].

Cele mai recente cunoştinţe despre univers, noile adevăruri — conchide Pătrăşcanu, citîndu-l pe Lenin, — rămîn relative. Dar „atît absolutul, cît şi relativul, tocmai în concepţia dialectică, în concepţia dialecticii materialiste, nu reprezintă decît anumite momente ale cunoaşterii, momente care nu se contrazic, ci se completează, pentru a ajunge totuşi la o imagine unitară despre univers...

Materialismul dialectic, dacă accentuează caracterul relativ al cunoaşterii, o face în sensul că fiecare nouă descoperire, fiecare nouă experienţă creează posibilitatea să adîncim şi să completăm ceea ce ştim despre lume"[12].

Reflecţiile lui Pătrăşcanu privind trăinicia filozofiei materialist dialectice, a confirmării ei de către datele cele mai noi ale ştiinţei continuă preocupările în acest sens ale marxiştilor români din perioada interbelică[13]. Ele reprezintă o contribuţie a gînditorului nostru la afirmarea filozofiei marxiste în România în anii imediat următori Eliberării.

Un aport remarcabil în această direcţie îl constituie de asemenea consideraţiile lui Lucreţiu Pătrăşcanu cu privire la gînditori şi curente din filozofia românească (C. Rădulescu-Motru, Eugeniu Sperantia, Ionel Gherea, P. P. Negulescu, Mircea Florian, D. D. Roşca, Lucian Blaga, Nae Ionescu şi discipolii acestuia). Putem afirma că ne aflăm în faţa unei replici sintetice, de pe poziţii marxiste, la volumul *Istoria filozofiei româneşti*, apărut în 1940[14]. Aprecierile lui Pătrăşcanu despre gînditorii amintiţi din secolul al XX-lea, ca şi cele despre Vasile Conta, alcătuiesc o succintă prezentare în spirit marxist a principalilor gînditori din filozofia românească de la 1875 la 1945.

Valoarea caracterizărilor date de Lucreţiu Pătrăşcanu ţine de precizarea sensului filozofiilor analizate, de relevarea — acolo unde există — a poziţiilor sau tendinţelor materialiste, de aplicarea consecventă a principiului partinităţii în cercetarea istorico-filozofică, de intransigenţa cu care sînt combătute — nu verbal, ci în conţinut — concepţiile idealiste şi în special acelea mistice care au servit ca suport şi au însoţit mişcările de extremă dreaptă. În analizele sale, Lucreţiu Pătrăşcanu, atent tot timpul la fondul şi rolul social al concepţiilor amintite, îşi alege perspectiva teoriei cunoaşterii, deoarece — mărturiseşte el — „înţelegerea şi explicarea existenţei, a raporturilor dintre subiect şi obiect, dintre conştiinţă şi lumea fizică, dau conţinut unei filozofii şi caracterizează un curent filozofic. Problema cunoaşterii este astfel piatra de încercare a oricărui sistem filozofic şi oferă

[10] *Ibidem*, p. 210.
[11] *Ibidem*, p. 211.
[12] *Ibidem*, p. 222.
[13] Cf. Nicolae Gogoneaţă, *Filozofia marxistă în perioada dintre cele două războaie mondiale. Probleme de materialism dialectic*, în *Filozofia şi sociologia românească în prima jumătate a secolului XIX-lea*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1969, p. 354—360.
[14] Cf. şi Grigore Traian Pop, *Lucreţiu Pătrăşcanu — prima considerare marxistă a istoriei filozofiei româneşti*, „Ramuri", 5, nr. 5, martie 1969.

cel mai bun criteriu pentru plasarea lui într-o direcție sau alta "[15]. Perspectiva aleasă (dar pe care Pătrășcanu o completează și cu cea ontologică, referindu-se explicit la teza clasică marxistă subliniată de Engels în *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*) îi dă gînditorului nostru posibilitatea unor aprecieri dense, sobre, limpezi și judicioase în miezul lor.

Chiar acolo unde greșește (ca atunci cînd anticipează o evoluție mistică la P.P. Negulescu), caracterizarea asupra gînditorului respectiv este în esență corectă. În cazul amintit, el notează că P. P. Negulescu a luat de la început o poziție hotărîtă împotriva aprioris-mului și empirismului și că ,,dacă ar fi urmat consecvent aplicarea principiilor inițiale care sînt la baza primelor idei filozofice, P. P. Negulescu ar fi trebuit să ajungă la materialism, la materialismul dialectic"[13]. Dar, întrucît o atitudine consecvent materialistă, cu toate consecințele ei, nu se încadra în concepția de viață curentă a societății românești pînă la acel moment, P. P. Negulescu este un materialist inconsecvent, conchide Pătrășcanu.

O foarte frumoasă și nuanțată apreciere este dată lui D. D. Roșca, a cărui afinitate cu Hegel este diferențiată față de a acelora care cultivă în opera filozofului german tendințele mistice. Raționalismul lui D. D. Roșca este de factură hegeliană, dar amplificat prin gîndirea dialectică, ceea ce l-a apropiat pe autorul *Existenței tragice* de materialismul dialectic. Cît privește unele similitudini de gîndire ale filozofului clujean cu existențialismul, Pătrășcanu subliniază cu precizie, cu grija de a distinge valorile, că D. D. Roșca ,,nu se oprește la concluziile negativiste ale existențialiștilor. Dacă una din atitudinile morale în fața existenței tinde să ducă la descurajare, la un sentiment de detașare și de contemplație pură, cealaltă, dimpotrivă, poate duce la acea stare de tensiune înaltă transformată în pasiune spirituală... În fața acestor două posibilități, D. D. Roșca îmbrățișează cea de-a doua atitudine, rămînînd consecvent cu premisele filozofice de la care a plecat" [17].

Despre Mircea Florian, gînditorul marxist remarcă de asemenea cu îndreptățire că autorul *Reconstrucției filozofice* a plecat de la premise care trebuiau să-l ducă la o concepție materialistă, dar nu a depășit cadrul realismului. Cu simț al răspunderii în aprecieri, mai ales atunci cînd opera unui cugetător nu este încheiată, Pătrășcanu precizează că referirea la concepția lui Mircea Florian ,,înfățișează mai mult o semnalizare decît o concluzie definitivă"[18].

Dar dacă în concepțiile gînditorilor amintiți Lucrețiu Pătrășcanu discerne o serie de elemente pozitive sau refuză caracterizări categorice, el este tranșant în ceea ce privește caracterizarea concepțiilor de factură spiritualistă, mistică, cultivate de mișcările fasciste, în speță de cea legionară, ale căror trăsături principale pe plan politico-ideologic sînt reliefate cu mare forță de gînditorul marxist. El arată că — inspirîndu-se ideologic din teoriile naziste — mișcările fasciste de la noi, și cu deosebire Garda de fier, au avut ca semne distinctive: împletirea propagandei politice cu exploatarea sentimentelor religioase ale țărănimii în special, cultivarea misticismului criminal și a obscurantismului, suprapunerea dintre propagandă și ideologie, diversiunea politică etc. [19].

Cît privește filozofia utilizată sau profesată de extrema dreaptă, Lucrețiu Pătrășcanu critică cu putere agnosticismul și misticismul acesteia. El face un ,,distinguo" între filozofia lui Lucian Blaga (pe care-l apreciază și ca poet și ca filozof, așa cum rezultă din scrisoarea către Lucian Blaga) și care prin concluziile ei ultime era utilizată ,,de către aceia care au cultivat în societatea românească cel mai respingător obscurantism"[20] și cei care, ca Nae Ionescu și discipolii săi, profesau deschis și cu violență teoriile cele mai reacționare și nocive ale vremii lor.

Este demnă de reliefat analiza profundă, incisivă, făcută poziției lui Nae Ionescu. După ce arată că lucrările de filozofie ale acestuia nu trec de limita unor simple eseuri, denotînd o insuficientă putere de finalizare a gîndirii (,,ceea ce nemții numesc *zu Ende Denken*", notează caustic Pătrășcanu) și că în cursurile sale Nae Ionescu face împrumuturi a căror origine o trece sub tăcere, gînditorul marxist se oprește asupra conținutului poziției — filozofice prezentate, precizînd: ,,Vorbim de poziția pe care o afișează și nu de concepția lui filozofică, pentru că dacă nu voim să denaturăm sensul noțiunilor, nu se poate vorbi de o concepție propriu-zisă la autorul *Metafizicii*, nici în sensul strict, nici în sensul larg al cuvîntului" [21]. Aducînd astfel ,,opera" lui Nae Ionescu la dimensiunile ei reale și arătînd caracterul ei metafizic, mistic, subiectivist, antievoluționismul și în genere antiscientismul acesteia, Lucrețiu Pătrășcanu este categoric în concluzia sa: ,,Diletantism, poză și frică în fața gîndirii consecvente și realizatoare, cultivarea unui misticism comod și maleabil care

---

[15] Lucrețiu Pătrășcanu, *op. cit.*, p. 85.
[16] *Ibidem*, p. 107.
[17] *Ibidem*, p. 138—139.
[18] *Ibidem*, p. 111.
[19] Cf. Lucrețiu Pătrășcanu, *Sub trei dictaturi*, București, Edit. politică, 1970, p. 45—76.
[20] Lucrețiu Pătrășcanu, *Curente și tendințe* ..., ed. cit., p. 131.
[21] *Ibidem*, p. 117.

nu cere niciun fel de efort intelectual pentru a sprijini anumite premise sau încheieri, apelul la mirajul necunoscutului și jonglări cu necunoscutul necontrolabil și nedovedibil, folosirea ortodoxismului și a frazei religioase de cea mai curentă circulație tocmai într-o epocă de dezaxare morală și intelectuală a societății românești, ceea ce ușura răspîndirea prejudecăților religioase ca o adevărată molimă, lipsa de probitate intelectuală, acesta este aportul lui Nae Ionescu în cultura și filozofia noastră"[22]

Iar dacă totuși Nae Ionescu a avut învățăcei, dintre care unii talentați și pregătiți — remarcă Lucrețiu Pătrășcanu — aceasta se datorește faptului că omul Nae Ionescu era reprezentantul tipic al unei anumite intelectualități din epoca de descompunere a societății burgheze. Tabloul acelei perioade este clar conturat: „Destrămarea, criza lentă pe care a trăit-o România în toată epoca cuprinsă între cele două războaie mondiale, criză care s-a întins deopotrivă asupra economiei, structurii sociale și constituției politice, a creat acele împrejurări prielnice dezagregării intelectualității, manifestate, pe de o parte, în apariția unor exemplare ca Nae Ionescu, pe de altă parte în degradarea unor titrați ajunși gardieni publici, agenți de siguranță sau slugi în case boierești și nu o singură dată cerșetori pe la colțul străzilor, tablou întîlnit atît de des în anii 1929—1933 de intens șomaj intelectual"[23]. Evident, nu este vorba de întreaga intelectualitate, ci de acea parte a ei ale cărei trăsături sînt sintetizate în persoana lui Nae Ionescu, al cărui portret moral făcut de Pătrășcanu în contururi apăsate corespunde întru totul realității: „Lipsa lui de consecvență, lipsa lui de scrupule în domeniul moral și intelectual, oportunismul său politic, tăria de a îmbrățișa atitudini și opinii divergente în curs de cîțiva ani, cinismul afișat față de orice credință și ideal social și politic, setea lui de bunăstare și exhibiționismul practicat, toate acestea caracterizează, din nenorocire, atitudinea unei părți din intelectualitatea românească căreia Nae Ionescu i-a slujit drept model"[24].

Tot în linii precise sînt creionate atitudinile celor „trei școlari ai lui Nae Ionescu": Constantin Noica, înclinat spre Augustin, respingînd aristotelismul în sensul său materialist și complăcîndu-se într-o atmosferă mistică (firește, se aveau în vedere scrierile lui Noica de pînă în 1946; L. Pătrășcanu nu a mai avut posibilitatea să cunoască activitatea ulterioară desfășurată după aceea de Constantin Noica în direcția editării unor lucrări fundamentale din filozofia greacă antică, din învățămîntul în limba greacă în Țările Române sau a relevării importanței terminologiei filozofice românești); Mircea Vulcănescu, aderent în fond la viziunea mistică a Evului Mediu; Vasile Băncilă, preocupat de realizarea unei sinteze funcționale între rațiune și misticism.

Folosirea unor teze existențialiste de Emil Cioran și Ernest Bernea completează arsenalul ideologic al mișcărilor fasciste, arată Pătrășcanu, surprinzînd iarăși cu acuitate sensul acestor utilizări: „S-a văzut doar la ce a trebuit să servească elogiul morții, necesitatea suferinței și toată frazeologia de aceeași factură, care a constituit temeiul ideologic pentru o activitate ilustrată de un lung șir de asasinate individuale și în masă"[25].

Evaluarea filozofiei românești din vremea sa — evaluare remarcabilă prin discernămîntul critic, prin atenta redare a ideilor, prin caracterizări profunde, și, în general, veridice, prin efortul de degajare a unor aspecte pozitive, prin intransigența față de pozițiile mistice, obscurantiste — îl duce pe Lucrețiu Pătrășcanu la concluzia că punctul de plecare spre dezvoltarea filozofiei românești nu poate fi găsit în cadrul concepțiilor prezentate.

Dar nici în trecut, constată el pe bună dreptate, realizînd cu acest prilej prima analiză marxistă, analiză substanțială a gîndirii lui Conta, pe care-l apără, ca odinioară „Contemporanul", de interpretările eronate ale acelora care căutau să-l apropie pe filozoful ieșean de idealism. Filozofia lui Conta nu rezistă în întregime, spune Lucrețiu Pătrășcanu, nu din cauza materialismului său, cum susținea un comentator al operelor sale, ci datorită caracterului metafizic, mecanicist, al concepției autorului *Teoriei fatalismului*. Arătînd că atît în ontologie, cît și în teoria cunoașterii, în teoria despre evoluție, Conta a fost materialist, Pătrășcanu se dovedește un subtil interpret. Cu toate că el nu sesizează unele încercări ale lui Conta de spargere a zăgazurilor metafizice, caracterizarea generală dată materialismului acestuia este clară și trainică. Întrebîndu-se ce rămîne pozitiv din filozofia lui Vasile Conta, Lucrețiu Pătrășcanu răspunde: „Concepția sa materialistă, de bază, minus caracterul ei metafizic: adică afirmarea justei relații dintre subiect și obiect, prin recunoașterea existenței fundată în realitate, a lumii exterioare, a naturii, a universului. Rămîne evoluționismul său, minus elementul mecanicist pe care îl cuprinde. Rămîne relativismul său, care nu-i dus pînă la subiectivism prin recunoașterea relativității cunoștințelor noastre actuale despre lume, fixînd chiar lipsa elementului absolut în științele exacte"[26].

[22] *Ibidem.*
[23] *Ibidem*, p. 119.
[24] *Ibidem*, p. 118.
[25] *Ibidem*, p. 144.
[26] *Ibidem*, p. 171—172.

Răspuns pe care interpreții marxiști ulteriori lui Pătrășcanu l-au dezvoltat, oferind o imagine de ansamblu aprofundată asupra personalității operei și gîndirii lui Vasile Conta.

Lucrețiu Pătrășcanu a înțeles aprofundat rolul filozofiei, în speță al materialismului dialectic, de a ajuta omul „să stăpînească și să folosească forțele naturii, să găsească explicația problemelor legate de viața omenească, să dea încredere individului și maselor în capacitatea lor, în puterea lor de creație" [27]. O asemenea concepție este în mod firesc optimistă, deoarece, „nici puterea unei dogme, ca în religie, nici fluiditatea unor puncte de vedere cardinale, ca în idealism, nici apelul la contemplație și cutremurare în fața necunoscutului ca în misticism, nici afirmarea neputinței cunoașterii, ca în scepticism sau agnosticism, nimic din ceea ce dă naștere descurajării și pasivității nu-și găsește aici locul" [28].

Înțelegînd în acest mod materialismul dialectic și istoric — întrutotul fidel esenței acestuia — Lucrețiu Pătrășcanu a adus o contribuție apreciabilă la afirmarea filozofiei marxiste în România prin abordarea și soluționarea judicioasă a unor probleme de bază ale societății românești, sub aspect istoric, social, politic și filozofic (cu referire atît la teme de filozofie generală, cît și la cele de istorie a filozofiei), cu forță evocatoare și putere de caracterizare, cu responsabilitate și competență, atribute firești ale partinității în filozofie.

[27] *Ibidem*, p. 227.

[28] *Ibidem*.

Dialectica

(Elveția)

Nr. 2-3/1975

Din sumar: JAMES K. FEIBLEMAN, Presupoziții ale logicii operaționale; EVANDRO AGAZZI, De la teoria electroelastică la teoria electromagnetică a cîmpului; HENRI J. FOLSE, Obiectivitatea formală a sistemelor mecanicii cuantice; PAUL TIBBETTS, „Hanson și Kuhn despre datele de observație și exigențele cunoașterii"; RAYMOND L. WEISS, Istoricism și știință. Gînduri despre Quine; PAUL BERNAYS, Despre studiul lui Raymond L. Weiss: „Istoricism și știință. Gînduri despre Quine"; STEVEN BARTLET, Fenomenologia implicitului; MICHEL LEGRAND, Ipoteze pentru o istorie a psihanalizei.

Nr. 4/1975

Din sumar: ANN PLAMONDON, Reconcilierea contemporană a mecanicismului cu organicismul; DENIS ZASLAWSKI, Relații metodologice între științele biologice și filozofie; H. G. BURGSTRÖM, Etică și cercetare experimentală; PAUL-EMILE PILET, Învățămîntul experimental al biologiei. Cîteva probleme epistemologice; GEORGE ROHNER, Pentru o predare autentică a biologiei în învățămîntul secundar.

TEORIA NEOIOBĂGIEI ÎN OPTICA LUI LUCREȚIU PĂTRĂȘCANU

DE

ION BULBOREA

S-au împlinit recent 120 de ani de la nașterea lui Constantin Dobrogeanu-Gherea și 75 de ani de la nașterea lui Lucrețiu Pătrășcanu, două personalități proeminente ale mișcării socialiste și comuniste din țara noastră. Activitatea acestor remarcabili gînditori și oameni politici, mai ales a lui Gherea, a fost amplu analizată în literatura de specialitate din ultima vreme [1], dezvăluindu-se valențele teoretice și semnificațiile praxiologice ale operei lor științifice și politice. Mersul istoriei este însă adesea sinuos și contradictoriu, cu repercusiuni și asupra aprecierii contribuției unui gînditor sau altul la îmbogățirea tezaurului cultural-științific al unui popor. Factori de conjunctură pot înlocui vremelnic judecățile de valoare prin prejudecăți, dar latura perenă a operei își face loc străbătînd obstacole, depășind aprecieri inconsistente sub raport științific.

Așa s-a întîmplat și cu opera celor doi gînditori marxiști care, într-o anumită perioadă, astăzi total depășită, a fost interpretată eronat sau învăluită în ceața tăcerii. După Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român s-a creat un climat favorabil pentru o analiză obiectivă a moștenirii culturale, pentru stabilirea cît mai riguroasă a locului unor personalități în ierarhia valorilor culturii naționale și universale.

În ultimii ani au fost întreprinse încercări reușite de valorificare a gîndirii social-economice a lui C. D. Gherea și Lucrețiu Pătrășcanu. Au rămas însă unele probleme neclarificate mai ales în privința filiației de idei dintre acești doi gînditori marxiști, aparținînd unor epoci diferite. Analiza unora dintre aceste probleme constituie tema articolului nostru.

Se poate, oare, opune în integralitatea ei concepția lui Lucrețiu Pătrășcanu concepției lui C. D. Gherea? Există, oare, incompatibilitate între optica acestor doi gînditori marxiști în ceea ce privește analiza realităților social-economice și politice românești, cum s-ar părea la prima vedere din analiza comparativă a operei lor?

Un răspuns direct la această întrebare nu poate fi decît *negativ*. Există, fără îndoială, multe *deosebiri* între ei, generate de epoca în care au trăit, de profunzimea analizei întreprinse, dar și multe *puncte comune*, unele explicite altele implicite, chiar acolo unde L. Pătrășcanu încearcă să se detașeze în mod expres de predecesorul său.

După cum se știe, atît C. D. Gherea (mai ales în lucrarea *Neoiobăgia*) cît și L. Pătrășcanu (îndeosebi în volumul *Un veac de frămîntări sociale*) s-au preocupat de studiul evoluției economiei românești în a doua jumătate a secolului trecut și începutul secolului nostru. Este o epocă marcată de o puternică și contradictorie mișcare de idei în toate zonele activității științifice și politice. Unul și același fenomen social sau act de cultură este privit din diverse unghiuri de vedere. Gînditori și oameni politici de diverse orientări — conservatori, liberali, poporaniști, socialiști — atacau cu pasiune și interes problemele cele mai spinoase cu care se confrunta societatea românească: ce cale trebuia să urmeze în evoluția sa ulterioară, care erau forțele sociale capabile să conducă destinele națiunii, ce țeluri imediate și de perspectivă trebuiau avute în vedere etc.

Printre personalitățile marcante ale acelei epoci, angajate în disputa pentru clarificarea problemelor sociale prezente și de perspectivă ale țării, se numără și C. Dobrogeanu-Gherea, principalul teoretician al orientării socialiste din România. Contribuția sa este remarcabilă. Referindu-se la ea, tovarășul Nicolae Ceaușescu sublinia următoarele: „O importanță deosebită în clarificarea problemelor sociale ale țării are activitatea teoretică desfășurată de Constantin Dobrogeanu-Gherea, una din cele mai proeminente figuri de gînditori socialiști ai țării noastre din acea vreme. Cu toate lipsurile și limitele sale, opera lui Dobrogeanu-Gherea ocupă un loc de mare însemnătate în istoria științelor sociale din România, în răspîndirea ideilor marxiste, în dezvoltarea concepției revoluționare a proletariatului" [2].

---

[1] Menționez în mod deosebit monografia lui Damian Hurezeanu, *C. Dobrogeanu-Gherea*, București, Edit. politică, 1973; *Momente ale gîndirii economice marxiste din România*, „Forum", Științe Sociale, Anul V, Nr. 5/1973.

[2] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialismului*, vol. 1, București, Edit. politică, 1968, p. 345.

În vasta operă a lui C. D. Gherea un loc central ocupă lucrarea *Neoiobăgia* în care el încearcă, de pe poziții marxiste, să explice realitățile țării noastre, prefigurînd totodată viitorul ei în perspectiva edificării unei noi orînduiri. De numele lui Dobrogeanu-Gherea este legată faimoasa *teorie a neoiobăgiei*, atît de mult vehiculată în cîmpul ideologic al social-democrației din țara noastră. Se cere însă precizat faptul că această teorie a neoiobăgiei nu trebuie identificată cu conținutul lucrării *Neoiobăgia* și nici redusă la fondul de idei al acestei scrieri. Cu alte cuvinte, *teoria neoiobăgiei*, așa cum a circulat ea în rîndurile social-democrației, nu-și are integral sorgintea în opera lui Gherea. Unele aspecte vulnerabile ale coordonatelor fundamentale ale acestei teorii, conturată de Gherea, au fost exacerbate și subordonate altor scopuri decît intenționase creatorul ei. Țin să precizez acest lucru pentru că, nu de puține ori, istoriografia noastră s-a lăsat ademenită de o asemenea suprapunere, fapt care s-a răsfrînt negativ asupra aprecierii întregii opere a marelui gînditor socialist.

Așa cum se știe, editarea *Neoiobăgiei* (1910) a avut un puternic ecou în viața ideologică din țara noastră. Am putea spune că nici una dintre lucrările gînditorului socialist nu a suscitat atîtea dispute și controverse ca acest studiu economico-sociologic. Aprobări sau repudieri integrale, tratări unilaterale, nediferențiate ale conținutului, îngroșarea lipsurilor, dublată de ignorarea sau umbrirea calităților ei, au însoțit răsunetul acestei cărți. Și acest mod de tratare, de regulă, s-a extins și asupra aprecierii activității științifice și politice a lui C. D. Gherea.

Neoiobăgia reprezintă, de fapt, o sinteză, o generalizare teoretică a realităților social-economice ale țării în acea perioadă istorică. În concepția lui Dobrogeanu-Gherea neoiobăgia are însă o *dublă semnificație*: a) formă de existență a realităților rurale românești, adică de *sistem agrar* și b) *stadiu de dezvoltare istorică* a țării noastre la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea.

În legătură cu prima semnificație, din ansamblul raporturilor ce caracterizau regimul agrar din România, Gherea a desprins „axa ordonatoare a acestora" pentru a face inteligibil elementul specific care străbătea atunci întregul univers al lumii rurale românești. Din acest unghi de vedere, C. D. Gherea definește *neoiobăgia* ca o *întocmire economică și politico-socială agrară specifică țării noastre* și care se exprimă în: 1) raporturi de producție în bună parte iobăgiste, feudale; 2) o stare de drept burghezo-liberală care îl lasă pe țăran la discreția boierului; 3) o legislație tutelară care sancționează inalienabilitatea loturilor țărănești și stabilește raporturile dintre țărani și boieri în concordanță cu cele specificate la pct. 1 și 2; 4) insuficiența pămîntului pentru micul proprietar țăran, ceea ce-l face dependent de marea proprietate[3]. În optica sa, tocmai acest sistem de organizare economică „hibridă și absurdă" această neoiobăgie, constituie problema agrară specifică țării noastre[4].

Dar, cum arătam mai sus, C. D. Gherea atribuia neoiobăgiei și o altă semnificație și anume, de *stadiu de dezvoltare istorică*, tip de evoluție a organismului social în totalitatea componentelor sale. Privind sub acest raport realitățile noastre, C. D. Gherea conchidea că, la sfîrșitul secolului trecut și începutul secolului nostru, contradicția fundamentală a societății românești apare sub forma dezacordului dintre instituțiile politico-juridice burghezo-liberale împrumutate din Occident și fondul neoiobăgist al vieții economice interne. Pe această bază, Gherea trăgea concluzia că România se afla încă în stadiul de dezvoltare medievală, în fața revoluției burghezo-capitaliste. Astfel, referindu-se la consecințele regimului agrar în țara noastră, la nota specifică a acestuia, Gherea conchidea: „Cauza acestui fenomen social, care apare cu drept cuvînt atît de straniu, e că, în multe privinți, noi și țările capitaliste înaintate ne găsim într-un *stadiu de dezvoltare istorică deosebit* (subl. ns.).

Pe cînd noi n-am ieșit din stadiul de dezvoltare medievală și trebuie să intrăm cu pinzele întinse în plină epocă burghezo-capitalistă; pe cînd noi ne găsim înaintea unei revoluții sociale capitaliste, pașnică, dar totuși revoluție — țările capitaliste înaintate încep să iasă din stadiul de dezvoltare capitalist și să se îndrepte cu pinzele întinse spre cel socialist; ele stau înaintea unei revoluții sociale socialiste"[5].

Am făcut aceste precizări pentru ca cititorul să înțeleagă mai bine atitudinea critică a unor gînditori marxiști, ca L. Pătrășcanu, față de teoria neoiobăgiei și, totodată, filiația de idei între acești doi gînditori, care, în epoci diferite, s-au situat pe platforma marxistă.

Este adevărat că Lucrețiu Pătrășcanu se detașează net de modul de abordare al lui C.D. Gherea atunci cînd analizează evoluția economiei românești și stadiul de dezvoltare al acesteia. Dar nota personală de abordare nu trebuie pusă în primul rînd pe seama deosebirilor de poziție social-politică, ci pe seama momentelor istorice diferite în care acești gînditori au analizat unul și același fenomen. Interpretarea științifică, obiectivă a operei lor

---

[3] C. Dobrogeanu-Gherea, *Neoiobăgia*, București, Edit. Socec, 1910, p. 369—370.

[4] *Ibidem*, p. 370.

[5] C. Dobrogeanu-Gherea, *Op. cit.*, p. 420—421.

ne obligă să ținem seama de contextul istoric în care aceasta a fost elaborată, de nivelul de dezvoltare al gîndirii marxiste, de posibilitățile de informare ale autorilor, de influențele exercitate asupra concepției lor generale.

S-ar putea pune următoarele întrebări: Dacă C. D. Gherea a fost un gînditor și un om politic marxist, de ce vreme îndelungată, și îndeosebi în perioada interbelică, opera sa a servit ca izvor de inspirație pentru social-democrație? De ce opera sa a constituit obiectul unor ample critici în literatura social-economică marxistă?

Faptul că o serie de concluzii ale lui C. D. Gherea au fost folosite de social-democrația de dreapta este adevărat. Dar tot atît de adevărat este și faptul că și opera lui Smith, unul din fondatorii economiei politice clasice burgheze, spre exemplu, a fost folosită și de reprezentanții economiei politice burgheze vulgare. Dar aceasta nu anulează fondul de idei peren al operei lui Smith și nu ne împiedică să afirmăm că tocmai acest fond valoros, alături de contribuția lui Ricardo și a altor exponenți ai economiei politice clasice burgheze, reprezintă unul din izvoarele teoretice ale marxismului.

În cadrul dialogului polemic pe care Lucrețiu Pătrășcanu l-a purtat cu C. D. Gherea un loc central îl ocupă problema *„neoiobăgiei"*, a evoluției specifice a României în comparație cu țările Occidentului european.

Se poate afirma însă, că nu atît *„neoiobăgia" ca regim agrar particular țării noastre* a fost respinsă de Pătrășcanu (deși avea rezervă și față de această teză, cît *„neoiobăgia" ca tip de evoluție istorică a țării*, ca organism privit la nivel macro-social și caracterizat, după Gherea, printr-un dezacord profund între instituțiile burghezo-liberale din Occident și realitatea vieții românești, în bună parte orientală și semifeudală. „Dobrogeanu Gherea — remarcă L. Pătrășcanu — a formulat o lege specială după care țările înapoiate, în dezvoltarea lor, cunosc o evoluție proprie deosebită de aceea a țărilor din Apus. România la rîndul ei, a constituit în cadrul acestei legi excepționale, după autorul *Neoiobăgiei*, un « unicum economic, social și politic ». Deci evoluția ei este de două ori excepțională ... Legea lui Dobrogeanu-Gherea este acceptată și astăzi, în întregimea ei, de teoreticienii social-democrației române. Ba este intrată în patrimoniul ideologic și al democrației burgheze de la noi"[6].

Lucrețiu Pătrășcanu respinge teza lui Gherea potrivit căreia între capitalism și feudalism țara noastră ar fi cunoscut ca tranziție sistemul neoiobăgist. Din această teză decurgea în mod logic că România s-ar fi aflat nemijlocit în fața revoluției burgheze. Or, această concluzie, cum bine remarca L. Pătrășcanu, a fost infirmată de viață. În plus, pe planul acțiunilor sociale, concluzia lui C. D. Gherea constituia un impediment în calea luptei clasei muncitoare, a forțelor democratice pentru restructurări radicale ale societății românești.

De remarcat că exponenții social-democrației de dreapta, cum a fost Șerban Voinea, apreciau doctrina lui Gherea ca „cea mai eficace armă de luptă a social-democrației"[7], tocmai pentru asemenea teze și concluzii. După mai bine de un deceniu și jumătate de la apariția *Neoiobăgiei*, S. Voinea considera că „progresul României e indestructibil legat de progresul capitalismului"[8], concluzie similară cu cea formulată de Ștefan Zeletin.

Cu asemenea idei se înfruntă Lucrețiu Pătrășcanu în opera sa ori de cîte ori abordează aceste probleme. Un exemplu grăitor în acest sens îl constituie analiza „« legilor» lui Dobrogeanu Gherea" întreprinsă în *Probleme de bază ale României*[9]. În această lucrare, ca și în altele, L. Pătrășcanu nu se referă atît la opera lui Gherea, cît la tezele acelora, care, folosind numele acestuia ca argument de autoritate, încercau să acrediteze idei neștiințifice sub raport teoretic și dăunătoare din punct de vedere practic mișcării muncitorești din țara noastră. Printre aceste teze menționăm: rolul „oligarhiei române" în mecanismul sociopolitic al țării, rolul statului burghez ca „instituție folositoare și trebuincioasă tuturor", ideea planificării economiei românești în condițiile vechiului regim ș.a.

Arătam mai înainte că pe baza studiului realităților românești de la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea Gherea a formulat teza după care România se afla în fața revoluției burghezo-liberale. Social-democrații de dreapta extrapolau această concluzie și pentru perioada interbelică. Lucrețiu Pătrășcanu, analizînd aceeași perioadă ca și Gherea, dar cu un instrumentar metodologic mai bogat, a ajuns la concluzia că societatea românească, la începutul secolului (în 1907), „se îndrepta spre desăvîrși-

---

[6] L. Pătrășcanu, *Un veac de frămîntări sociale 1821—1907*, București, Edit. politică, 1969, p. 6.

[7] Șerban Voinea, *Marxism oligarhic. Contribuție la problema dezvoltării capitaliste a României*, București, Edit. I. Brănișteanu, 1926, p. 7.

[8] Șerban Voinea, *Op. cit.*, p. 218.

[9] Lucrețiu Pătrășcanu, *Probleme de bază ale României*, Edit. Socec, 1944, p. 257—270.

rea revoluției burghezo-democratice"[10]. Aprecierea formulată de L. Pătrășcanu deschidea noi orizonturi înțelegerii sarcinilor care stăteau în fața clasei muncitoare, a aliaților săi — în primul rînd a țărănimii — în lupta pentru transformarea revoluționară a societății românești. Trebuie să remarcăm, însă, că unele din aprecierile lui L. Pătrășcanu cu privire la concepția lui Gherea asupra evoluției societății românești, formulate în focul polemicii, sînt exagerate sau unilaterale. Astfel, el nu ține seama de faptul că însuși Gherea revine cu rectificări și completări la lucrarea *Neoiobăgia*, la un an după apariția ei, în sensul sublinierii caracterului capitalist al evoluției țării în toate sectoarele vieții economice și sociale. „Într-un cuvînt — sublinia C. D. Gherea în lucrarea sa *Asupra socialismului în țările înapoiate* — după întreaga noastră viață economică, după producerea, distribuirea și circulația bogățiilor, sîntem o țară cu un tip de dezvoltare capitalist și, cu unele modificări care rezultă din înapoierea noastră, sîntem supuși acelorași legi economice care guvernează toate țările capitaliste"[11]. Or, acest mod de abordare se apropie foarte mult de optica lui Lucrețiu Pătrășcanu.

Există și alte puncte de confluență între cei doi gînditori și ele evidențiază platforma comună de pe care abordează ei fenomenul socio-economic românesc. În acest sens, menționăm asemănarea sau chiar identitatea de opinii în ceea ce privește unele aspecte ale regimului agrar în țara noastră, cauzele răscoalelor, forța socială care a condus aceste răscoale etc.

Criticile lui L. Pătrășcanu împotriva teoriei neoiobăgiei vizează mai puțin *„neoiobăgia" ca regim agrar*. Atît C. D. Gherea cît și L. Pătrășcanu subliniau împletirea dintre relațiile iobăgiste și cele capitaliste, ca trăsătură caracteristică a acestui regim. Astfel Lucrețiu Pătrășcanu, referindu-se la aceeași perioadă ca și Gherea și analizînd cauzele răscoalelor, arată fără echivoc că „satul românesc nu stătea numai sub semnul pătrunderii și dezvoltării unor relații de muncă și producție capitaliste, ci el înfățișa totodată și un amalgam de relații iobăgiste și semi-iobăgiste"[12]. O idee asemănătoare întîlnim la el și atunci cînd conturează „adevărata caracteristică a regimului nostru agrar" din perioada interbelică, și anume împletirea relațiilor de producție capitaliste cu relațiile de producție precapitaliste, feudalo-iobăgiste. Dar „persistența rămășițelor feudalo-iobăgiste, deși încă adîncă, nu scoate totuși agricultura românească din cadrul evoluție generale a țării, evoluție care poartă pecetea capitalismului"[13]. În mod similar, Gherea — într-o lucrare apărută la un an după *Neoiobăgia*, și intitulată *Asupra socialismului în țările înapoiate* — preciza: „Mai întreg cîmpul de producere de această dată începe deci să fie dominat de capital și, cu tot amestecul de elemente iobăgiste în raporturile de producere de la țară, apare totuși peste tot rezultatul inevitabil al acestei dominări"[14].

Similitudinea opiniilor este evidentă, cum menționam, și în analiza cauzelor care au generat răscoalele țărănești. Și unul și altul au subliniat suportul economic al conflictelor dintre boieri și țărani. La baza răscoalelor nu stătea doar „atavica dragoste a țăranului pentru pămîntul care-l muncește" (L. Pătrășcanu) sau numai credința seculară a țăranului că „tot pămîntul e al lui" (C. D. Gherea). Erau cauze mult mai profunde, de natură economică. „Acele cauze adînci care fac *posibile* revoltele țărănești — sublinia Gherea — sînt contradicțiile economice, anomaliile sociale, antagonismele grămădite în regimul nostru agrar"[15]. Iar Lucrețiu Pătrășcanu — întregind acest adevăr — consemnează că la temelia răscoalelor se află *„conflictul între dezvoltarea forțelor de producție, încătușate de existența marii proprietăți (cea mai importantă rămășiță feudală) îngrădite de rămășițele iobăgiste și raporturile de proprietate"*[16].

De asemenea, în analiza rolului diverselor pături sociale în conflictul de clasă dintre țărani și boieri declanșat în formele sale extreme sub forma răscoalelor, punctele lor de vedere aproape se suprapun. Astfel L. Pătrășcanu, referindu-se la mișcările în masă ale țărănimii din 1888 și 1907, subliniază că „elementul cel mai activ și cu rol conducător l-a dat burghezia satelor. *Explicarea acestei aparente anomalii a fost dată pe larg de Dobrogeanu-Gherea"*[17] (subl. ns.). Asemenea exemple ar putea fi multiplicate.

Ar fi însă eronat să forțăm filiația de idei. Cu toate că există numeroase asemănări și chiar similitudini în investigarea diverselor probleme, între cei doi gînditori marxiști rămîn și deosebiri esențiale chiar în ceea ce privește analiza *„neoiobăgiei" ca regim agrar*, și aceasta mai ales, sub raportul *soluțiilor* preconizate. Deși fondul lor argumentativ se interferează sau chiar se suprapune atunci

[10] Lucrețiu Pătrășcanu, *Un veac de frămîntări sociale 1821—1907*, p. 340.

[11] C. Dobrogeanu-Gherea, *Scrieri social-politice*, București, Edit. politică, 1968, p. 264.

[12] Lucrețiu Pătrășcanu, *Un veac de frămîntări sociale 1821—1907*, p. 302.

[13] Lucrețiu Pătrășcanu, *Probleme de bază ale României*, p. 97.

[14] C. Dobrogeanu-Gherea, *Scrieri social-politice*, p. 263.

[15] C. Dobrogeanu-Gherea, *Neoiobăgia*, p. 187.

[16] Lucrețiu Pătrășcanu, *Un veac de frămîntări sociale*, p. 301.

[17] *Ibidem*, p. 300.

cînd sînt analizate cauzele răscoalelor, forțele sociale participante și rolul acestora, punctele de vedere se disociază cînd este vorba de aprecierea *locului și a rolului răscoalelor* în lupta pentru progres social, de rezolvarea practică a problemei țărănești ș.a. Dacă, potrivit autorului *Neoiobăgiei*, pentru marea masă țărănească „în orice caz și în orice fel, numai pacoste și nenorocire poate să iasă din aceste revolte"[18], în optica lui Lucrețiu Pătrășcanu răscoalele țărănești „au și la noi un conținut progresist și se situează pe linia transformărilor viitoare ale întregii societăți românești"[19], cu consecințe favorabile și asupra maselor țărănești.

Atitudinea „rezervată" a lui C. D. Gherea față de mișcările țărănești a fost preluată de social-democrație [20]. De asemenea, sînt deosebiri de principiu între C. Dobrogeanu Gherea și Lucrețiu Pătrășcanu și în ceea ce privește *rezolvarea practică a problemei agrare*. În timp ce Gherea nu era pentru abolirea marii proprietăți moșierești, L. Pătrășcanu se pronunță pentru exproprierea marii proprietăți ca o condiție a desăvîrșirii revoluției burghezo-democratice. Ca și în cazul asemănărilor, nici deosebirile dintre cei doi prestigioși gînditori marxiști nu se limitează la aceste exemple.

În aceste pagini am încercat doar să relevăm necesitatea întreprinderii unor studii și sub acest aspect, pentru ca opera lor să nu apară, în mod greșit, ca aparținînd unor orientări opuse; ci, cu toate deosebirile existente, să fie integrate în fluxul de idei continuu al marxismului.

[18] C. Dobrogeanu-Gherea, *Neoiobăgia*, p. 205.

[19] Lucrețiu Pătrășcanu, *Un veac de frămîntări sociale*, p. 305.

[20] Vezi, Lotar Rădăceanu, *Studii marxiste*, București, Edit. Socec, 1946, p. 64—65.

Filosofska Misăl

(R. P. Bulgaria)

Nr. 10/1975

Din sumar: TODOR JIVKOV, Victoria păcii asupra războiului (Cuvîntare rostită la Helsinki); TODOR PAVLOV, În întîmpinarea celui de al XI-lea Congres al P.C.B.; SAVA PETROV, Sisteme formale contradictorii netriviale; ROMAN HARIZANOV, Autoreglarea biologică individuală — esență, determinare, geneză; BORIS CENDOV, Situație și tendință în dezvoltarea logicii matematicii; DIMITĂR ȚEKOV, Schimb de valori culturale sau „eroziune" spirituală?; STEFAN EFREMOV, Revoluția științifico-tehnică și educația; DINIO GÎRDEV, Clasificarea și sistemul legilor conștiinței sociale; GHEORGHI NAUMOV, Mediul social și individual cu comportament antisocial; ATANAS ILIEV, Reflecții critice asupra unor aspecte ale esteticii lui Benedetto Croce; ELENA HRISTOVA, Arhitectură, idei sociale și prognoză; A. POLIKAROV, Cu privire la geneza materialismului naturalist-științific.

Nr. 11/1975

Din sumar: MARKO MARKOV, Dezvoltarea științifică creatoare a politicii Partidului Comunist Bulgar; A 58-a ANIVERSARE A MARELUI OCTOMBRIE: M. B. MITIN (U.R.S.S.), Materialismul istoric — metodologie a cunoașterii și acțiunii sociale; M. S. ȘEPELEVA (U.R.S.S.), Revoluția științifico-tehnică și unele perspective ale procesului de educare a personalității în societatea socialistă dezvoltată; GOTTFRIED STILLER (R.D.G.), Aspecte ale istoricității individului; LESZEK NOWAK (R. P. Polonă), Dialectica abstractului și concretului; DIMITĂR FIDANOV, Dialectica conștientului și spontanului în comportamentul criminal; ATANAS MARZANOV, Despre caracteristicile sociologice ale subiectivismului; ANDREI KORALOV, Particularitățile reflectării realității în muzică; ȚV. KARDAȘEV, P. TRAȘLIEV, Asupra conceptului de psihic; A. LICEV, Problema omului la Platon.

OPINII DESPRE CĂRŢI

În obiectiv:

Ion Ianoşi

SCHIŢĂ PENTRU O ESTETICĂ POSIBILĂ

BUCUREŞTI, EDIT. EMINESCU, 1975, 104 p.

Participă:

GRIGORE SMEU

DUMITRU MATEI

ECHILIBRUL UNEI ESTETICI

DE

GRIGORE SMEU

După ce, în ultimele două decenii, estetica filozofică a fost pusă adeseori sub semnul îndoielii în ce priveşte necesitatea contemporană a problematicii ei, cu reacţii alergice la preocupările categoriale din acest domeniu, de cîţiva ani încoace disciplina în cauză nu numai că nu s-a resemnat descurajată dar a trecut la un „atac" frontal. Aceasta în sensul unei revitalizări responsabile a preocupărilor ei, din perspectiva unor noi viziuni sintetice, orientative, cît mai cuprinzătoare. La ora actuală, tendinţa aceasta nu este deloc sporadică: cel puţin în perimetrul esteticii marxiste din ţările socialiste, există preocupări multiple de elaborare a unor lucrări cu greutate teoretică, la nivel de tratate, care să depăşească fragmentarismul abordărilor. Să fie această tendinţă un simplu reflex al esteticii tradiţicnale de a circumscrie normativ ample sisteme categoriale? Sau este vorba despre altceva?

Rev. filoz., *XXIII*, 1, p. 77–84, Bucureşti, 1976.

După opinia noastră, demersurile recente ale esteticii de a trece la o nouă și amplă repunere în drepturi a problematicii sale, este departe de a fi un reziduu conservator, ci constituie *o nevoie de meditație constructiv echilibrată*, într-un perimetru unde interogațiile, schimbările, discontinuitățile s-au acumulat și se acumulează neliniștitor. Într-adevăr, în cea de-a doua jumătate a acestui secol, creația artistică și receptarea ei, expansiunea rapidă a esteticului în numeroase compartimente ale existenței au creat o dinamică derutantă a propriilor prefaceri. Totul pare a nu mai fi și dura așa cum a fost. În aceste condiții — cu toată rumoarea celor ce socotesc că de fenomenul artistic contemporan se pot ocupa în mod fertil doar critica și teoriile specializate ale artelor — disciplinele strict particulare nu mai pot face față *singure* avalanșei de interogații și analize a modificărilor ce se conturează ca o tensiune în incinta fenomenelor artistice și estetice. Că este sau nu recunoscută în mod deschis, revitalizarea unor probleme fundamentale ale esteticii de profil *filozofic* constituie, în perimetrul culturii contemporane, o necesitate și nu un tic al conservatorismelor perimate. Trecînd la elaborarea unor viziuni orientative în consens cu ritmul și structurile artistice și estetice contemporane, estetica se străduiește încă o dată să aducă un *spor* de meditație riguroasă și *echilibrată*, cu privire la un domeniu unde constantul, stabilul specific — perenul chiar — par a-și fi diminuat cu mult prețul lor binecunoscut. Într-o astfel de perspectivă *constructivă* se înscrie ultima carte a lui Ion Ianoși, *Schiță pentru o estetică posibilă*. Titlul este formulat cu prudență, dar — în conținutul său — cartea nu constituie numai o schiță pentru o viitoare și amplă lucrare, ci reprezintă de pe acum o estetică reală și nu doar una posibilă.

Volumul citat așază la baza investigațiilor sale două *laitmotive*, ce se corelează neîncetat, susținîndu-se cu reciprocitate. Cel mai cuprinzător dintre ele, constituind axul în jurul căruia se structurează mai toate problemele abordate, îl reprezintă pledoaria lui Ion Ianoși pentru așezarea în centrul meditației estetice a ceea ce este mai adînc și mai propriu în *natura umanului*. În *Schiță pentru o estetică posibilă*, umanitatea și umanizarea omului, natura umană ca — am spune — „start" al esteticului, constituie nucleul iradiant al reflecției estetice. Esteticul, în multiplele sale înfățișări, în structurarea și dinamica sa, nu poate fi explicat și înțeles decît printr-o neîncetată *raportare la om*. În consens cu analizele întreprinse de autor, s-ar putea spune că umanul devine *permanența invocativă* a esteticului. Iată pentru ce am aprecia concepția lui Ion Ianoși din ultima sa lucrare — înainte de orice altceva — drept *o estetică a echilibrului umanist*.

S-ar putea răspunde, desigur, că raportarea la om în structurarea și definirea esteticului nu constituie o idee nouă. Și totuși, redemonstrarea și mai ales *revitalizarea* ei, capătă astăzi o greutate deosebită. În secolul nostru, arta a cunoscut atît de numeroase modificări, deplasări de accente, în jurul ei s-au acumulat atîtea interogații — aceasta pe de o parte; pe de alta — esteticul, în general vorbind, a căpătat o expansiune existențială aproape nelimitată, încît discontinuitățile și nevoia (reală sau falsă) de a redefini, mereu altfel, sfera esteticului cu ritmurile ei rapide și sofisticate de extindere, au putut genera o impresie de incertitudine, de înaintare pe un teren alunecos, al cărui echilibru s-ar fi pierdut. În lumea contemporană s-a născut întrucîtva — mărturisit sau nu — sentimentul neliniștitor că arta începe să se piardă pe sine. Într-un astfel de context al incertitudinilor, a revitaliza cu un spor de argumente — cum procedează în cartea sa Ion Ianoși — ideea că arta (și în general esteticul) ține prea profund de *natura umană*, ca ea să-și poată pierde iremediabil această substanță și să se pulverizeze, iată unul din demersurile necesar responsabile ale esteticii actuale, năzuind spre echilibru, făcînd apel la un mănunchi de certitudini și atenuînd incertitudinile alarmante care tind să se transforme într-un vacarm de goarne.

Pledoaria autorului pentru rearmonizarea discontinuităților, pentru echilibrarea incertitudinilor, este departe de a constitui reflexul unui spirit comod, cu disponibilități de concilieri facile. Dimpotrivă: Ion Ianoși are gustul antinomiilor, este atras de palpitația lor dialectică, însă *sensul* echilibrului din meditația sa estetică este — în mare măsură — reliefarea *identității de sine* a artei într-un secol cînd această identitate de sine a fost pusă, nu o dată, sub semnul îndoielii. Totul — după cum rezultă din numeroase pagini ale cărții — e de a găsi echilibrul dialectic al interferențelor artisticului, esteticului, cu alte coordonate valorice, arta rămînînd, totuși, ea însăși. Or, această păstrare a identității de sine este posibilă tocmai în măsura în care sîntem conștienți cu acuitate de faptul că resursele interne ale naturii umane constituie *luminiscența* secretă a artei.

Pe fondul acestui laitmotiv se dezvoltă, în cartea la care ne referim, un al doilea, dispus — am zice — pe două paliere și anume: optarea „pentru *sinonimia frumuseții cu esteticul*" și „convingerea că *arta și frumosul au o natură axiologică identică*" (p. 27). Așadar, o concepție estetică profund contemporană ca orientare, nu ezită să aducă încă o dată în prim plan o problemă îndelung bătută de sistemele estetice tradiționale — cea a *frumosului*.

Să recunoaştem, întîi, că nu-i este deloc comod unei estetici actuale să pună în centrul analizelor sale pozitivitatea frumosului cînd — în cea de-a doua jumătate a acestui secol — a circulat frecvent opinia că, faţă de evoluţia fenomenelor artistice moderne, conceptul de frumos ar fi perimat, anacronic, lipsit de operativitate. Această proclamare grăbită a „morţii" frumosului nu constituie, însă, altceva decît o formulare în termeni inadecvaţi a unei probleme reale: anume, nu s-a văzut îndeajuns că — de fapt — frumosul e unul din conceptele estetice cele mai fluente şi că dacă ceva s-a perimat astăzi în sfera lui, este acea imuabilitate platonică, acea armonie îngheţată, normativă la modul absolutizant, de atîtea ori invocată de către tomurile esteticilor clasice, deschizîndu-se mai recent drumul spre nuanţele mobile ale frumosului în înfăţişările lui cele mai noi. Nu s-a perimat frumosul, *din principiu*, ci doar tiparele lui mai vechi. Încît, tentativa lui Ion Ianoşi de a supune pozitivitatea frumosului unei noi reliefări nu numai că nu constituie un anacronism ci o binevenită pledoarie pentru inedite rearmonizări valorice, într-o lume în care distorsiunile esteticului au făcut adeseori mult prea mult zgomot. Am aduce în sprijinul acestei idei şi observaţia acută a lui Mikel Dufrenne, din cartea sa *Poeticul*, atît de modernă ca structură problematică: „trebuie să reabilităm această noţiune a frumosului, atît împotriva scepticilor care nu vor să se compromită pronunţînd judecăţi de valoare şi îşi închipuie că fac dreptate artei acceptînd totul fără discriminare, cît şi împotriva nihiliştilor, care caută adevărul cuvîntului în tăcere, iar culmea poeziei în non-poezie: pentru că identifică negativitatea cu neantul şi reînnoirea cu abolirea"[1].

În ceea ce priveşte opţiunea lui Ion Ianoşi pentru sinonimia *frumosului* cu *esteticul*, aceasta rămîne, credem, pe mai departe o problemă deschisă discuţiilor. Aşa cum autorul însuşi subliniază, sinonimia în cauză reprezintă una din soluţiile pe care estetica clasică a consacrat-o adeseori în încercările sale de a defini frumosul. Ideea, prin urmare, nu constituie o noutate şi dacă studiul la care ne referim întreprinde o analiză pertinentă a problemei identităţii frumosului cu esteticul, nu aduce, totuşi, prea multe elemente în plus faţă de ceea ce se ştie în această privinţă. După opinia noastră, această identificare se izbeşte pînă la urmă de dificultatea de a nu mai putea răspunde la întrebarea: de ce a mai fost necesară, în istoria esteticii ca disciplină, instituirea şi invocarea conceptului de *estetic*, de vreme ce, încă din antichitate, frumosul are o mai amplă şi mai pregnantă circulaţie? Cumva, pentru că frumosul însuşi trebuia mai riguros definit şi surprins în structura lui interioară, printr-un apel la termeni operaţionali încă mai adecvaţi? Dar atunci ce este frumosul? Firesc, Ion Ianoşi propune în cartea sa elemente interesante — ce se reţin — cu privire la caracterizarea frumosului, asupra cărora nu ne propunem să insistăm aici, însă tentativa de a defini frumosul prin estetic şi esteticul prin frumos — această problemă ce a reţinut îndelung pe mulţi esteticieni — mi se pare, deocamdată, o problemă încă în suspensie, oricît de numeroase şi ispititoare ar fi argumentele în favoarea sinonimiei. În înfăţişările lui moderne — mai ales în domeniul creaţiei artistice — esteticul a adus în prim plan, alături de frumos, expresivitatea urîtului, conferind acesteia un prestigiu deloc neglijabil, ca şi alte numeroase nuanţe noi. În condiţiile în care esteticul a evoluat şi spre includerea altor structuri decît cele ale frumosului — sau chiar *opuse* frumosului — e dificil a opta astăzi pentru semnul identităţii între frumos şi estetic. Este indiscutabil că frumosul şi esteticul au unele elemente comune fundamentale, însă nu pînă la o completă sinonimie de planuri. În ceea ce ne priveşte, optînd pentru *o distincţie de planuri între frumos şi estetic*, înclinăm mai degrabă spre acea definire a frumosului — cel puţin în domeniul creaţiei artistice — prin perfecţiune. Dar şi în această privinţă, n-am spune că frumosul este sinonim cu perfecţiunea, ci că el constituie *doar năzuinţa* pozitivă a artisticului pe verticala perfecţiunii. În această perspectivă, frumosul nu este pur şi simplu sinonim cu esteticul, ci *doar* acea ipostază a esteticului în *ascendenţa* sa către perfecţiune. Dar — ţinem să precizăm — această interpretare este şi ea doar o posibilitate, poate cu nimic mai avantajoasă decît opţiunea pentru sinonimia frumosului cu esteticul. Estetica nu este deloc o disciplină comodă şi trebuie să avem răbdarea necesară ca probleme ce par cîteodată insolubile, să-şi găsească rezolvarea în timp.

Fără îndoială, însă, că se impun o serie de elemente identice ale artei şi frumosului în ceea ce priveşte natura lor axiologică. În această privinţă, Ion Ianoşi întreprinde analize complexe remarcabile, la diverse nivele: se porneşte de la nivelul de ansamblu al valorilor estetice, abordîndu-se treptat şi în mod special frumosul, pentru a se trece apoi la problemele operei de artă şi ale creatorului ei. Este urmărită cu consecvenţă ideea că frumosul exprimă totdeauna o lume *modelată* de om. În această perspectivă, atrage atenţia observaţia că frumosul „reprezintă o specifică existenţă-semnificaţie, o particulară ontologie-axiologie, care s-a împlinit, şi în eventualitatea premiselor naturale, graţie «jocului

[1] Mikel Dufrenne, *Poeticul*. Trad. rom., Bucureşti, Editura Univers, 1971, p. 24.

secund » civilizatoric și cultural. « Frumosul natural » conține, în ultimă instanță, și mai ales pentru adeptul materialismului istoric, o contradicție în termeni, deși din motive cu totul opuse decît pentru idealistul speculativ : el știe bine că și materiile prime s-au « istoricizat » în contextele diverselor activități productive conștient impulsionate, dobîndindu-și strălucirea estetică, printre atîtea noi trăsături de pe acum neîndoielnice (p. 31)".

Sublinierea caracterului total și *integrator* al valorii estetice este fertilă și își află un loc necesar în lucrare. Aceasta cu atît mai mult astăzi, cînd integralitatea operei de artă — ca valoare estetică — este împinsă adeseori în umbră, sau pur și simplu contestată, de către unele orientări contemporane, în favoarea unui fragmentarism accentuat al artisticului, extins cîteodată pînă la o autoanulare a specificității operelor de artă.

Analize noi, valoroase, întreprinde Ion Ianoși în ceea ce privește reliefarea ,,impurității" artei. Îmbogățind o idee enunțată în lucrările sale anterioare, autorul reușește să imprime acuitate mai ales problemei configurației artei contemporane ce trăiește un nou *sincretism* al unor variate coordonate umane. Vedem în aceasta o consistentă pledoarie marxistă pentru o cît mai amplă și nobilă încărcătură umanistă a creației artistice din zilele noastre. Am adăuga, totodată, nu atît ca o observație la cele subliniate de Ion Ianoși, cît mai degrabă ca un spor de atenție asupra problemei însăși, că o subliniere prea insistentă a ,,impurității" artei ar putea risca să lipsească, la un moment dat, creația artistică de resorturile interne ale idealității sale specifice, cu alte cuvinte, de puritatea ei ingenuă și irepetabilă. Dar — încă o dată — evidențierea riguroasă a corelațiilor atît de complexe, derutante adesea, ale artei și în general ale sferei esteticului, cu multitudinea valorilor umane contemporane, constituie una din problemele cele mai actuale ale esteticii marxiste.

În ansamblu , cartea lui Ion Ianoși, *Schiță pentru o estetică posibilă*, este remarcabilă prin gravitatea și echilibrul problematicii pe care o abordează, fiind una din lucrările cele mai importante în perimetrul esteticii românești contemporane.

UN PUNCT DE VEDERE ROMÂNESC ÎN ESTETICA FILOZOFICĂ

DE

DUMITRU MATEI

Schiță pentru o estetică posibilă a lui Ion Ianoși însumează, sintetic și sistematic — așa cum el însuși afirmă —, liniile principale de reflecție care au marcat activitatea sa de peste două decenii în domeniul esteticii filozofice marxiste. Nu ne aflăm însă în prezența unei lucrări retrospective menite să ilustreze orizontul de cuprindere sau rezultatele efortului de elucidare și adîncire a unora din ,,nodurile problematice" ale esteticii contemporane. Intenția sa nu e, în primul rînd, aceea de a prezenta o *schiță-imagine*, ci o *schiță-proiect*, decizie care trădează o constantă a relației pe care Ion Ianoși o întreține cu scrisul său : regimul profesorului e în permanență subsumat regimului cercetătorului, elaborări anterioare sînt puse permanent în termeni de ipoteză, organizate și reformulate — cu răbdare — pe linii prospective de fiecare dată mai bogate și mai cuprinzătoare. În *schiță pentru o estetică posibilă* vedem, cu deosebire, *o schiță-proiect* : temele, motivele, convingerile și viziunea autorului sînt implicate în perspectiva unei sinteze teoretice de mai largă respirație, sinteză la care autorul meditează cu sentimentul urgențelor izvorîte din noul mod de raportare al conștiinței estetice la experiența contemporană a artelor.

În primul capitol al lucrării — zona punctelor de plecare — Ion Ianoși conturează rapid, dar fără să recurgă la paleta culorilor sumbre, tabloul mișcărilor de mutație, diagrama fenomenelor care au generat persistente nedumeriri în legătură cu statutul de ansamblu al artei : extinderea fără precedent a experienței estetice dincolo de limitele tradiționale ale artelor și genurilor artistice , modificările introduse în zona vizualității prin impactul artelor plastice cu tehnica și cu noile materiale, cu sintezele gîndirii științifice, aspirația tehnicilor industriale la ,,spiritualizare", ambiguitățile prezente în funcționarea sistemului conceptual propriu esteticii, istoriei și criticii de artă, criza ideii de *unicitate* conjugată cu criza ideii de *operă*, modificarea condiției și statutului artistului — tot atîtea

deplasări și metamorfoze care circumscriu în termenii secolului XX „criza artei și a conceptului de artă". S-a tulburat baza faptică — notează autorul. „O incertitudine, premergătoare celorlalte, privește apartenența faptelor respective la domeniul artei; ca și criteriile în virtutea cărora s-ar consfinți această apartenență". În fața acestui neliniștitor tablou, autorul readuce însă în prim plan străvechea problemă: *ce este arta? ce este frumosul?* Alăturată tabloului conturat mai sus, întrebarea poate stîrni zîmbete. Intenția autorului e însă alta. Ion Ianoși nu-și propune să reconstituie, în alți termeni și într-o altă situație, istoria tradiționalei dispute, și nici să răspundă, acum și mai bine ca niciodată, acestei întrebări. Și nu e vorba, cu atît mai puțin, de schița unui tratat de estetică pe care autorul ar urma să-l elaboreze *în spiritul* conceptelor tradiționale, ci de a regîndi în *spirit nou* — pornind de la întrebarea: ce este arta? ce este frumosul? — *problematica frumosului contemporan*. Aceasta e tema „schiței", temă — centrală — pe care ne propunem s-o examinăm.

Distincția *artistic-estetic* desemnează, după cum se știe, unul din subiectele de căpetenie ale reflecției filozofice și estetice tradiționale, o temă în care spiritul antinomiilor „de substanță" și-a recunoscut o culme a sa. Ion Ianoși pledează, la rîndul său, pentru depășirea cadrului metafizic care, secole de-a rîndul, a stat la baza formulării în termeni de opoziție a distincției la care ne referim, pledează, mai exact, pentru menținerea *distincției* dar, mai ales, pentru *atenuarea opoziției*. Dar iată o problemă la ordinea zilei: noile date ale conștiinței estetice, noul ei cadru de instituire materială și spirituală, acuză o urgentă reconsiderare a relației *artistic-estetic*. În acest sens s-au înscris, de pe acum, remarcabile contribuții: Pierre Francastel (*Art et technique*), G. Simondon (*Du mode d'existence des objets techniques*), Mikel Dufrenne (*L'objet esthétique et l'objet technique*) pentru a cita doar cîteva din lucrările străine de strictă întemeiere filozofică mai des frecventate la noi. Să menționăm însă că toți autorii citați urmăresc cu predilecție un singur aspect: compatibilitatea funcționalului cu frumosul. Ion Ianoși vizează un obiectiv mai îndrăzneț: formularea unui „concept central" al frumosului. El își pune, în acest sens, următoarele întrebări: în ce fel opoziția („evidentă și în plan terminologic") dintre *esteticul artistic și esteticul extraartistic* „ar putea fi subsumată unei comuniuni superioare fiecărei componente, și cum ar putea ea să le înglobeze într-un chip suficient de suplu?". „Cum ar putea fi aduse rosturile industriei, practice și funcționale, la un numitor comun cu menirea spiritual-ideală a artei? Și în ce fel s-ar putea izola și extrage, de dragul omogenizării spirituale, acel coeficient estetic al produsului industrial ...?" (p. 28). Trebuie să existe — conchide autorul — „o altitudine de la care privirea să îmbrățișeze întregul orizont problematic al frumosului contemporan", „o perspectivă care să cuprindă toate variantele și variațiile frumuseții".

Urmărind, așadar, să determine „comuniunea superioară" celor două componente (*artisticul* și *esteticul*), Ion Ianoși formulează mai întîi, teza potrivit căreia esteticul reprezintă „*cea mai generală valoare specială*, o particulară prelungire sau o particulară dublură a *totalității* umanizate" (p. 55—s.a.). Pe această bază, el trece la circumscrierea premiselor axiologice de ansamblu ale frumosului: arta și frumosul (extraartistic) — se subliniază în acest sens — „au o natură axiologic identică". De unde și o primă importantă consecință: „dacă natura axiologic identică a artei și frumosului fusese de la început subînțeleasă de cei convinși că nu există decît «frumosul artistic», ea se cere demonstrată și de către cei dispuși să admită, în egală măsură, îndreptățirea «frumosului extraartistic»". Numai că, ne avertizează autorul (în consens cu teza expusă mai sus), „studiul artelor va fi insuficient pentru dezlegarea tainelor frumuseții industriale — chiar și în cazul relației, mai strînse, dintre artele spațial plastice și formele industriale beneficiare ale unor virtuți plasticizatoare". Din acest punct, Ion Ianoși desfășoară o lungă și bogată analiză — avînd un caracter predilect *genetic* — a frumosului ca dimensiune a umanului și a activității umane în general, analiză fixată asupra „domeniilor extraartistice impregnate totuși de prezența esteticului — *natura, munca* și *relațiile umane*" (p. 21). Nu vom zăbovi asupra detaliilor. Sensul ei e acela de a enunța — cum observam — premisele axiologice de ansamblu ale frumosului, operațiune desigur importantă, dar care — precizează autorul — „nu se substituie frumosului ca atare". Definirea *frumosului ca atare* — ar fi de observat — constituie, într-adevăr, cheia schiței lui Ion Ianoși, punctul ei fierbinte, planul central de perspectivă din care decurg importante consecințe în ordinea demonstrației propuse.

După cum am văzut, *artisticul și esteticul* (arta și frumosul sau esteticul artistic și esteticul extraartistic) au — în viziunea lui Ion Ianoși — o natură axiologic identică. Dar nu numai atît: artisticul și esteticul fuzionează în planul aceleiași *structuri valorice*. E vorba, potrivit expresiei autorului, de „coincidența lor de structură", de „comunitatea apartenenței lor la o aceeași structură valorică" (p. 27). Această comună structură valorică e *frumosul*. Ion Ianoși precizează însă imediat: „Frumosul înțeles nu ca *o* valoare estetică definitorie, pentru o anumită

artă, ci înțeles ca valoarea estetică prin care diverselе produse ale diferiților producători să dobîndească o apartenență, fie și relativ, parțial, trecător, comună ..." (p. 29). La ce anume? La un același principiu structural — după cum vom vedea. Dar să prezentăm, mai întîi, definiția frumosului (înțeles ca fiind, deci, *valoarea estetică*) sau, e același lucru, definiția *frumosului ca atare*:

„... vom spune că frumosul (înțeles din nou ca fiind valoarea estetică) nu ne apare drept altceva decît *concretul semnificativ*, cu condiția ca *maximala semnificație* să fie perfect contopită *cu* și topită *în* (accentuăm: implicată, absorbită, dizolvată în) *maximala concreteță*. Cu alte cuvinte, «scînteia» frumuseții o declanșează interconectarea supratensionată între polul însemnătății majore și polul sensibilității majore; între «interes» și «caz». Cum însă acest specific arc voltaic e măcar pînă la un punct propriu oricărui proces de umanizare ... ni se par neîndoielnice măcar două urmări: posibilitatea ca orice proces de umanizare să atingă un nivel generator de frumusețe și dificultatea distingerii obiectului frumos de celelalte obiecte (situație similară și în privința subiectului și a propensiunilor lui subiectuale). Dificultatea din urmă derivă din posibilitatea anterioară, din incertitudinea granițelor despărțitoare între ceea ce ar putea fi, dar încă nu este estetic, și între ceea ce a și devenit estetic; în treacăt fie spus, din aceeași sursă se alimentează incertitudinea cezurii dintre estetic și artistic" (p. 56).

Dar — continuă autorul — circumscrierea urmărită nu e lipsită totuși de virtuți delimitative. Faptul poate fi probat prin deosebirea calitativă a valorii estetice față de celelalte valori: valoarea estetică și numai valoarea estetică este fenomenală, astfel configurată (prin figură!) ca valoarea să i se confere de către o fenomenalitate, în afara căreia nici să nu poată exista. Toate celelalte valori sînt, dimpotrivă *substanțiale*, numai trecător și incidental «exemplificate» prin și pe *fenomen*. Actul esențial al cunoașterii lor se reduce la cunoașterea esenței lor. Esențiale în cazul valorii estetice — de aceea și în cazul artei — sînt însă tocmai aparența și apariția, independent de care esența nu există și nu poate fi gîndită" (p. 57). Și spre deosebire de idealitatea celorlalte valori — conchide autorul — cea estetică ni se impune întotdeauna prin directa sau indirecta, efectiva sau mimata ei *materialitate*: una ideal — iluminată, desigur, a cărei interioritate este însă neapărat și consecvent exteriorizată" (p. 58).

Urmărind, așadar, să determine „comuniunea superioară" menită să înglobeze artisticul și esteticul într-un mod armonios și suplu și, în consecință, să circumscrie perspectiva susceptibilă „să îmbrățișeze întreaga problematică a frumosului contemporan", „toate variantele și variațiile frumuseții", Ion Ianoși — am văzut — consideră, mai întîi, că artisticul și esteticul au o natură axiologic identică (desfășurările consacrate premiselor de ansamblu ale frumosului) și, în al doilea rînd, că ambele componente ale frumosului (esteticului) subscriu la un același principiu structural, și anume la principiul *fenomenului esențial* ca principiu structural al „frumosului ca atare", respectiv al *valorii estetice* înțeleasă în termenii expuși mai sus. Ion Ianoși — observam — rămîne consecvent convingerii că estetica nu se poate dispensa de un „concept central" al frumosului. Și poate că principala rațiune a „schiței" sale constă tocmai în „testarea" unui atare concept. Fiind însă vorba de *schiță*, autorul însuși nu pare a aștepta confirmarea lui la modul cel mai neîndoielnic posibil. Pentru că — din multe motive — accepția propusă ridică numeroase semne de întrebare.

Analiza principiului ordonator propus (*fenomenul esențial*) relevă, în primul rînd, frecvența (cu sublinieri) a termenilor de referință ontologico-gnoseologică: *concret, concreteță, aparență, fenomen, fenomenal, fenomenalitate, materialitate, esență, lege, individual, general, semn, sens* etc. Într-adevăr, autorul „schiței pentru o estetică posibilă" acreditează posibilitatea determinării conceptului de frumos (valoarea estetică în general) dintr-un unghi mărturisit ontologico-gnoseologic. El afirmă, textual, că „axiologia frumosului, deci și a artei, se bizuie pe *fenomenul esențial*. Această caracteristică ontologico-gnoseologică dă, prin detaliere, un întreg lanț al dedublărilor și recuplărilor dialectice, lanț care poate fi după voie prelungit ...: exteriorul interiorizat, suprafața adîncă, individualul generalizat, aparența substanțială, cazul legic, întîmplarea necesară etc." (p. 104).

Sensibilul (fenomenul, concretul, forma) constituie, neîndoielnic, planul comun de *apartenență* (aspect ontologic) al celor două componente ale sferei esteticului (frumosului). Termenul *fenomen esențial* prezintă însă — după convingerea noastră — mult prea multe dezavantaje. Mai întîi, pentru că e prea încărcat, e impregnat de conotațiile gnoseologice în general, de conotațiile teoriei reflectării în special. Mă tem că — dealtfel lucrul e vizibil și în alte lucrări ale lui Ion Ianoși — gnoseologia — o anume gnoseologie — și aparatul ei conceptual domină prea net și în mod prea general domeniul esteticului (al artei în special). În ceea ce privește eficacitatea aplicării acestui termen (*fenomenul esențial*) la obiect, ne îndoim — și

avem destule motive — că axiologia esteticului extraartistic (ca termen component al sferei esteticului) se poate supune, în generalitatea sa, exigenţelor care însoţesc definirea lui, ne îndoim, mai ales, că sfera esteticului extraartistic s-ar putea supune acestei mult prea departe împinse „dialectizări". Aş mai observa că termenul *fenomen esenţial* forţează, destul de vizibil, ordonarea esteticului extraartistic în perspectiva artei, pentru a nu mai insista asupra impresiei că autorul împinge lucrurile pînă la un act de *subordonare*. Dacă el evită, într-adevăr, termenii *inferior* (esteticul extraartistic) şi *superior* (esteticul artistic), nu poate evita, în schimb, *ordonarea* şi, mai ales, pericolul *subordonării*. Pentru că acest pericol apare, într-adevăr.

Orice definiţie a frumosului (sinonim sau nu cu valoarea estetică) are — şi nu poate să nu aibă — un caracter normativ: caracteristică proprie şi definiţiei avansate de Ion Ianoşi. Cu observaţia că ordonarea artisticului şi esteticului în perspectiva *fenomenului esenţial*, deci în perspectiva aceluiaşi principiu structural, extinde norma (o *anumită* normă) nu numai asupra componentei artistice (lucru cu care ne-am obişnuit), dar şi asupra celei estetice (extraartistice). Iată, după convingerea noastră, cel mai nevralgic punct al tentativei lui Ion Ianoşi. Aşadar, „frumosul (înţeles din nou ca fiind sinonim cu valoarea estetică) nu ne apare drept altceva, decît *concretul semnificativ* ...", dar sub condiţii pe care autorul le enunţă fără să le legitimeze. Deci, „cu condiţia ca *maximala semnificaţie* să fie perfect contopită *cu* şi topită *în* ... *maximala concreteţe*". Nu ştiu dacă — aş observa mai întîi — termenii „sens" şi „semnificaţie", ca şi termenii „concret" şi „concreteţe" pot suporta alături termenul *maximal*. Dificultatea sporeşte considerabil din momentul în care, folosind o metaforă, autorul generalizează definiţia (fapt care, apoi, îl obligă la operaţiuni de nuanţare) cu introducerea altor termeni. „Cu alte cuvinte — se precizează — «scînteia» frumuseţii o declanşează interconectarea supratensionată între polul însemnătăţii majore şi polul sensibilităţii majore; între «interes» şi «caz»". Dar e limpede că, sub raport semantic şi în raport cu termenii *maximală semnificaţie* şi *maximală concreteţe* pe care vrea să-i traducă, noţiunile *însemnătate majoră* şi *sensibilitate majoră* spun cu totul altceva, dacă nu sînt ele însele ambigui.

În determinarea „comuniunii superioare" de care e vorba, autorul utilizează frecvent noţiunile: „similitudine de structură", „coincidenţă de structură", „concordanţă de natură". Să observăm că, în acest plan de reală însemnătate teoretică, se resimte absenţa riguroziţăţii. Vrem să spunem că Ion Ianoşi uită, în cele mai multe cazuri, să sublinieze şi să adauge că e vorba de o similitudine şi de o coincidenţă de *structură valorică* (concretul semnificativ ca maximală semnificaţie în maximală concreteţe) şi nu de o *identitate de structură*, aşa cum uşor s-ar putea crede. În acest caz s-ar lăsa deoparte chestiunea extrem de importantă a diferenţei dintre *natura structurilor lor* (a frumosului şi a artei). Tudor Vianu vorbea cu deplină îndreptăţire de „natura materialităţii lor".

Există, în „schiţa" lui Ion Ianoşi, o marcată discrepanţă între zona premiselor dezbaterii şi conţinutul ei real. Propunîndu-şi să circumscrie acea „altitudine de la care privirea să îmbrăţişeze întregul orizont problematic al frumosului contemporan" Ion Ianoşi se îndreaptă în mod predilect spre atenuarea opoziţiei artistic-estetic uitînd însă, pe parcurs, să desfăşoare termenii sub care această opoziţie trebuie *menţinută* şi articulată. Pentru că, „explozia domeniilor şi formelor *estetice* şi strania înceţoşare sau restrîngere a domeniilor şi formelor *artistice*" aduc în prim plan nu atît întrebarea relativă la termenul comun de legătură a frumosului (în accepţia autorului) şi artei, ci mai ales întrebarea ce mai este *artistic* — semnificativ din „concretul semnificativ" în zona artelor plastice în special? Această — credem — îndreptăţită întrebare, acuză astăzi cu insistenţă nu *legătura*, ci *deosebirea*. (În afară de cazul cînd se consideră că nu mai e posibilă nici o *deosebire*, şi că totul se manifestă sub specia similitudinii de structură valorică pe care urmează s-o definim în termenii lui Ion Ianoşi sau în alţi termeni). Sîntem întru totul de acord cu autorul atunci cînd subliniază necesitatea unui concept al frumosului „în condiţiile expansiunii estetice specifice epocii contemporane, expansiune ireductibilă la artele propriu-zise" (p. 88). Or, înţelegerea acestei "expansiuni estetice" nu devine posibilă, în primul rînd, pe temeiul legăturii frumosului cu arta. Cert e că, insistînd cu deosebire asupra *legăturilor* (artisticul şi esteticul se definesc sub specia *sensibilului*, de unde şi ideea concordanţei lor *de natură* şi *structură valorică*), Ion Ianoşi cantonează în spaţii mai liniştite, mai des frecventate şi mai bine cunoscute, tocmai pentru că definirea „frumosului ca atare" e *propusă* şi *probată* din perspectiva artei. Vrem să spunem că textura agitată a „frumosului contemporan" nu intră decisiv în ţesătura demonstraţiei dat fiind, în primul rînd, caracterul demersului său. Ion Ianoşi porneşte la drum încă domi-

nat de complexul formulei teoretice de tip hegeliano-lukácsian, o formulă categorială foarte greu manevrabilă mai ales în zona problematică a frumosului contemporan. Hotărît lucru însă că — în special sub raport metodologic — această lucrare incită reflecţia, provoacă la discuţie. Printre problemele foarte importante pe care le subliniază — cu deosebire în capitolul final (cel mai bogat în sugestii) — ni se par a fi acelea legate de întrebarea dacă efortul de fundamentare a esteticii filozofice marxiste presupune în chip necesar elaborarea unui *concept central* unificator. În cazul unui răspuns afirmativ, se pune imediat întrebarea dacă acest concept central unificator îl poate constitui „frumosul ca atare". Iată doar unul din „nodurile problematice" pe care le formulează această îndelung gîndită, densă şi foarte bine scrisă lucrare.

Diogéne

(Franţa)

Nr. 91/1975

Din sumar: HICHEM DJAÏT, Europa şi Islamul. Dinamica istorică; HENRY HÉCAEN şi GEORGES LANTÉRI-LAURA, Probleme actuale ale localizărilor cerebrale; THÉODORE PAPADOPOULLOS, Criterii antropologice ale unei definiţii a progresului; ANDRÉ DELOBELLE, Retroacţiune, cibernetică şi sociologie; ADRIANO A. BUZZATI-TRAVERSO, Pentru o nouă filozofie a Luminilor; YEOSHOVA RASH, Omul Africii în faţa a două mituri clasice.

Telos

(S.U.A.)

Nr. 20/1974

Din sumar: JOHN FEKETE, Evoluţia ideologică a opoziţiei de dreapta: BRUCE MAIO, Introducere la „Poezie lirică şi societate" de Adorno; THEODOR W. ADORNO, Poezie lirică şi societate; MARTIN JAI, Critica adusă lui Karl Mannheim de Şcoala de la Frankfurt şi sociologia cunoaşterii; RONALD ARONSON, „L'Idiot de la famille": ultimul Sartre?; ANTONIO CARLO, Spre o redefinire a imperialismului.

CONSULTAŢII

PENTRU ÎNVĂŢĂMÎNTUL POLITICO-IDEOLOGIC DE PARTID

În cadrul acestei rubrici, revista va oferi cititorilor — începînd cu acest număr — consultaţii şi recomandări bibliografice pentru două dintre formele de învăţămînt politico-ideologic de partid:

1. Seminarul

Curente şi confruntări de idei în gîndirea social-politică contemporană. Aportul Partidului Comunist Român la dezvoltarea creatoare a marxismului;

2. Universitatea de marxism-leninism.

Secţia: **Materialismul dialectic şi istoric şi aplicarea sa creatoare de către Partidul Comunist Român**

Consultaţiile vor răspunde programei orientative elaborate în acest scop. Datorită actualei periodicităţi, numărul 1/1976 va cuprinde două consultaţii la fiecare din cele două forme de învăţămînt, respectiv temele 5 şi 6.

★

SEMINARUL: CURENTE ŞI CONFRUNTĂRI DE IDEI ÎN GÎNDIREA SOCIAL-POLITICĂ CONTEMPORANĂ. APORTUL PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN LA DEZVOLTAREA CREATOARE A MARXISMULUI

TEMA 5

PROBLEMELE DE BAZĂ ALE AXIOLOGIEI ŞI FILOZOFIEI CULTURII. ANALIZA CRITICĂ A UNOR CONTRIBUŢII ALE GÎNDIRII NEMARXISTE ÎN FILOZOFIA VALORILOR ŞI A CULTURII. NECESITATEA REELABORĂRII PROBLEMATICII AXIOLOGIEI ŞI TEORIEI CULTURII PE TERENUL MARXISMULUI

PSIHANALIZA ŞI TEORIA CULTURII

DE

LUDWIG GRÜNBERG

Psihanaliza nu este un sistem filozofic. Ea este o nouă ştiinţă, al cărei cîmp problematic („inconştientul") a fost deschis de Freud în ultimul deceniu al secolului trecut. Dacă în „zorii" ei a surprins (prin relevarea rolului „inconştientului" în comportamentul normal) şi a scandalizat (prin insistenţa asupra funcţiei „libido"-ului în ansamblul psihismului uman), astăzi conceptele elaborate de Freud (refulare, sublimare, transfer etc.) au intrat în limbajul uzual, cura psihanalitică a devenit o procedură aproape „clasică" în tratamentul

Rev. Filoz., XXII, 1, p. 85–110, Bucureşti, 1976

nevrozelor, teoria psihanalitică asupra structurării ,,în profunzime'' a personalității umane este omniprezentă în manuale, iar Yvon Belaval — într-o ,,recentă istorie a filozofiei contemporane'' — plasează psihanaliza în prim-planul confruntărilor din teoria culturii.

Chiar dacă i-a diminuat forța de șoc, patina timpului a conferit psihanalizei rezonanțe noi, i-a consacrat valoarea științifică, amplificîndu-i totodată veleitățile filozofice. Prezența ei ca termen de referință în confruntările din teoria culturii, achizițiile și ambiguitățile psihanalizei, promisiunile metodologice și riscurile pretențiilor ei totalizatoare, înlocuirea vechilor deprinderi de a o ignora cu noile tendințe de a o supralicita și a o erija la rang de antropologie filozofică și teorie a culturii, propusă să o înlocuiască pe cea marxistă sau să coabiteze cu ea sub faldurile moșternirii lui Freud, toate acestea, conjugate cu necesitatea primară a autodezvoltării teoriei marxiste a culturii, constituie rațiunea unei raportări lucide, critice și constructive a dialecticii materialiste la psihanaliză.

1. Tripla ipostază a psihanalizei

Psihanaliza se prezintă într-o triplă ipostază, fiecare reclamînd modalități distincte de raportare.

Într-o primă ipostază, ,,psihanaliza este un procedeu de tratament medical a persoanelor atinse de boli nervoase''[1]. Ea are o *intenționalitate curativă, terapeutică,* elaborînd procedee de investigare — prin și cu ajutorul limbajului — a fenomenelor psihice provizoriu sau definitiv inaccesibile conștiinței. Originalitatea ,,curei psihanalitice'' constă în utilizarea exclusivă a unui schimb de cuvinte între bolnav și psihanalist, prin care acesta din urmă reușește să conducă discret dialogul, analizînd regresiv refulările în ,,inconștient'' — grefate pe fondul unor traume psihice din copilărie —, provocînd ,,descărcarea'', ,,transferul'' lor și, prin aceasta, ameliorarea sau vindecarea.

Într-o a doua ipostază, psihanaliza are o *intenționalitate explicativă,* tinzînd să elaboreze *o teorie* a fenomenelor ce se petrec în cursul unei ,,cure psihanalitice'' și, în prelungire, o *nouă teorie psihologică,* axată pe descoperirea ,,mecanismelor'' psihice care scapă conștiinței, pe dezvăluirea funcțiilor unei structuri fundamentale situate în profunzimile psihicului uman : *inconștientul.* Freud depășește ideea banală conform căreia fenomenele psihice inconștiente există, trecînd de la definiția negativă a ,,inconștientului'' (ca absență a conștiinței) la o definiție pozitivă. La originea tuturor comportamentelor umane este așezată o forță haotică, oarbă, dar structurată (,,ca un limbaj'', va spune Lacan) și cognoscibilă indirect. Rataşînd categoriei ,,simbolicului'' fenomene psihologice ca actele ratate, lapsusurile, ,,automatismele'' de limbaj, nevrozele și, îndeosebi, visele (,,interpretarea viselor este calea regală care conduce la cunoașterea inconștientului''[2]), Freud indică o cale pentru ,,decodificarea'' simbolurilor inconștientului, dincolo de măștile lor. Poate principalul aport al psihanalizei este de a fi lărgit considerabil domeniul fenomenelor *cu sens,* dovedind că actele psihice considerate mult timp aberante sau absurde exprimă intenții și dorințe umane, aparțin *lumii umane cu sens.* Prin demersul său, care urmărește să instaureze sensul inteligibil, logicul, acolo unde înainte a dominat absurdul, psihanaliza dobîndește atributele unei teorii rationaliste. Descoperirea relațiilor dintre trei sub-sisteme care guvernează viața mentală (denumite, în topica inițială ,,inconștient'', ,,preconștient'', ,,conștient'' și, din 1923, ,,sine'', ,,Eu'', ,,Supra-eu'') conduce la evidențierea unor contradicții dialectice în intimitatea psihicului (,,conștient-inconștient'', respectiv ,,sine-Eu''). Acest ,,principiu fundamental al vieții psihice'' (denumit ,,principiul dinamic'' și corelat cu alte principii : cel ,,topic'' și cel ,,economic'') se fondează pe supoziția deterministă conform căreia orice cuvînt, în genere orice act psihic se găsește situat în unul sau mai multe lanțuri asociative determinate de inconștient. Freud a modificat, odată cu noțiunea de ,,inconștient'', și pe cea de sexualitate. ,,Ceea ce se înțelege prin sexualitate în afara psihanalizei — scrie Freud — este o sexualitate cu totul restrînsă''[3]. Pulsiunile sexuale, grație energiei aflate la baza lor (și pe care Freud o numește ,,libido'') sînt susceptibile de transformări și adaptări. ,,Libido''-ul este prin excelență plastic și mobil, ,,sublimarea'' sa — cu alte cuvinte deturnarea sa de la scopul inițial către scopuri derivate, ideale — explică pentru Freud genealogia creațiilor culturale ale umanității. Dincolo de limitele unei asemenea abordări reducționiste și de conceperea procesului psihic în termenii bizari ai unei ,,metafizici'' energetiste, nu putem să nu constatăm, împreună cu Ion Vianu, că ,,Freud face această descoperire esențială : însul ca *persoană* are o istorie, adică devenirea lui se înscrie în etape care au o semnificație strict

[1] S. Freud, *Introduction à la Psychanalyse* (1916—17), Paris, Payot, 1925, p. 25.

[2] S. Freud, *L'interprétation des rêves,* (1900), Paris, P.U.F., 1967, p. 517.

[3] S. Freud, *Introduction à la Psychanalyse,* ed. cit., p. 299.

umană... Consecința acestui punct de vedere este însemnată nu numai pentru cine se ocupă de spiritul omului ci și pentru oricine abordează un aspect, oricare aspect, al vieții sale, înscrisă de acum încolo... și într-o rețea de sensuri fără de identificarea cărora orice manevră rămîne inoperantă"[4]. În pofida unor limite psihologiste, analiza modului cum ,,codul moral" al individului se constituie la nivelul ,,supra-eului" — prin ale cărui funcții de ,,cenzură" și ,,transfer" se realizează ,,refularea" și, respectiv, ,,sublimarea" tendințelor inconștiente, subordonarea ,,principiului plăcerii" față de ,,principiul realității" — atestă convingerea lui Freud că omul este prin excelență perfectibil, educabil, că moralitatea nu constituie un ,,dat" al naturii, ci un rezultat al culturii. Prizonier al unei concepții simplificatoare asupra ,,personalității umane" (prin privilegierea nivelului inconștient al psihicului, situat la baza întregii ierarhii și redus la cuplul contradictoriu al unor pulsiuni imprecis definite), Freud caută însă explicația valorilor și creațiilor culturale prin apel la o ,,psihologie a abisurilor" inconștientului și nu la o ,,psiho-sociologie a înălțimilor" conștiinței morale. Drama psihanalizei, ajunsă în acest punct decisiv, ar putea fi exprimată lapidar astfel: pentru a ghida continuarea cercetărilor în pasionantul cîmp problematic al ,,științei inconștientului" psihanaliza aspiră spre o teorie a culturii întemeiată filozofic, dar și-o constituie prin extrapolarea datelor psihologiei individuale asupra psihologiei colective și prin transformarea psihanalizei într-un fel de ,,paradigmă" a filozofiei culturii.

În acest context, se poate discuta despre cea de-a treia ipostază a psihanalizei, constatabilă atunci cînd viza terapeutică sau tendința de constituire a unui nou domeniu de cercetare științifică fac loc unei *intenționalități filozofice*, prin trecerea de la o teorie asupra structurii și dinamismului psihicului uman la o *interpretare totalizatoare* a culturii, a valorilor, a raportării omului la natură și la civilizația făurită de el.

2. Freud și teoria culturii

Încă din 1912, în cartea *Totem și Tabu* (subintitulată în traducerea franceză a lui S. Jankélévitch ,,Interpretarea psihanalitică a vieții sociale a popoarelor primitive"), S. Freud mărturisea explicit: ,,postulăm existența unui suflet colectiv în care se petrec *aceleași* procese ca cele ce-și au sediul în sufletul individual"[5]. Încercînd să găsească în ,,complexul lui Oedip" explicația genezei religiei sau a moralei, Freud consideră că ,,nevrozele prezintă analogii frapante și profunde cu marile producții sociale ale artei, religiei și filozofiei", că sursa creațiilor culturale trebuie căutată în sublimarea unor tendințe refulate în inconștient și, ca atare, psihanaliza, ,,în calitate de «psihologie a abisurilor», de doctrină a inconștientului psihic, poate deveni indispensabilă tuturor științelor care tratează despre geneza civilizației umane și a marilor instituții ca arta, religia, ordinea socială"[6]. Pe drept cuvînt i s-a reproșat lui Freud extravaganța, speculativismul și reducționismul din *Totem și Tabu*, explicația istoriei prin psihologie care lasă în penumbră constituirea socialului, desconsiderarea rolului factorilor socio-culturali. Toate aceste obiecții — și multe altele — rămîn valabile atît timp cît ne oprim aci.

S-a încetățenit însă obiceiul, atît dinăuntrul psihanalizei (în rîndurile ,,dizidenților"), cît și dinafara ei (în rîndurile criticilor) de a-l contesta sau completa pe Freud sub pretextul că în opera sa ar lipsi o teorie a culturii. Or, lucrările sale *Viitorul unei iluzii* (1927), *Stare de indispoziție în civilizație* (1930), *Moise și monoteismul* (1939) — pentru a ne referi doar la cele mai reprezentative — nu justifică asemenea opinii; ele oferă contururile unei teorii generale a culturii, care poate fi acceptată, respinsă sau continuată, dar nu și ocolită (așa cum procedează, printre alții, Otto Fenichel).

În *Viitorul unei iluzii* întîlnim de acum o tratare sistematică a *valorilor* culturale ca expresie a ,,sublimării" «libido»-ului, a substituirii unor scopuri cu încărcătură axiologică pulsiunilor inconștientului. Pentru Freud, valorile, idealurile, normele morale, creațiile culturale par a fi nu numai motivate, ci și justificate prin necesitatea de a domina pulsiunile inconștientului, realizînd un ,,transfer" sui generis — analog cu cel efectuat în cadrul unei ,,cure psihanalitice". Se poate aprecia că întreaga teorie freudistă a culturii este tributară erorilor care apar chiar în punctul ei de plecare. Pe de o parte ,,psihanaliza confundă motivația valorilor cu justificarea lor"[7]. Pe de altă parte, tocmai din teoria transferului și a sublimării ,,izvorăște teoria freudistă a culturii, de la acestea

---

[4] Ion Vianu, *Introducere în psihoterapie*, Cluj-Napoca, Edit. Dacia, 1975, p. 14.

[5] S. Freud, *Totem et Tabou*, (1912), Paris, Payot, 1947, p. 180.

[6] S. Freud, *Ma vie et la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1949, p. 235.

[7] James W. Daley, *Le problème de la valeur en psychanalyse*, în ,,Diogène", no 59, juillet-sept. 1967, p. 11.

dobîndindu-și statutul său psihanalitic"[8], în condițiile în care, conjugată cu lipsa unei clare perspective sociologice, ,,absența unei teorii coerente a sublimării rămîne una din lacunele gîndirii psihanalitice"[9]. Într-un asemenea context este cu atît mai temerară intenția lui Freud de a depăși obstacolele epistemologice în abordarea frontală a uneia din problemele centrale ale filozofiei culturii: raportul dintre ,,cultură" și ,,civilizație".

Freud nu acceptă — din considerente metodologice de principiu — crearea unui hiatus între cultură și civilizație. *Viitorul unei iluzii* cuprinde chiar o încercare de a reelabora conceptele de ,,cultură" și ,,civilizație", pentru a surprinde — împotriva spiritualismului și a utilitarismului pragmatic — unitatea dialectic-contradictorie a culturii și rostul ei major. Dar, să lăsăm să vorbească textul lui Freud. ,,Cultura umană — prin care înțeleg tot ceea ce a făcut ca *viața umană* să se ridice deasupra condițiilor sale animale, tot ce o distinge de viața animalelor și îmi refuz să separ civilizația de cultură (*und ich vershmähe es, Kultur und Zivilisation zu trenen*) — oferă observatorului două aspecte. Ea cuprinde, pe de o parte, întreaga cunoaștere și putere pe care oamenii au obținut-o pentru a stăpîni forțele naturii și a dobîndi bunurile în vederea satisfacerii nevoilor umane, pe de altă parte toate formele de organizare care sînt necesare pentru a reglementa relațiile oamenilor între ei..." [10]. Pentru Freud, civilizația nu este privită ca un amurg sau un zenit al culturii, nu este așezată alături de cultură și nici nu este separată de ea printr-o prăpastie ontologică sau axiologică. Civilizația este o parte a culturii, o cultură parțială, delimitînd anumite specii de valori: cele care au în mod nemijlocit o finalitate practic-utilitară, angajînd omul în raporturile sale cu forțele naturii. Dar cultura — după Freud — cuprinde concomitent și corelat *două aspecte*, unul vizînd dominarea naturii de către om, iar celălalt organizarea și reglementarea raporturilor dintre oameni, introducerea unor norme culturale în afara cărora oamenii nu ar renunța la satisfacerea pulsiunilor și nu ar putea dirija — prin ,,sublimare" — energia către scopuri socialmente utile. Solidaritatea celor două aspecte ale culturii este pentru Freud calea explicării ,,prețului" plătit de om pentru depășirea condiției natural-animalice: subordonarea ,,principiului plăcerii" față de ,,principiul realității", renunțarea la satisfacerea plenară a dorințelor în numele idealului cultural, al construcției operelor și statornicirii unor relații umane durabile. Cultura — astfel — îl emancipează pe om, îi sporește puterea, îi permite să înalțe pe noi trepte civilizația, dar fericirea — spune Freud — este doar o iluzie, pierderea ei fiind consecința caracterului represiv al culturii și condiția progresului civilizației.

Eseul *Stare de indispoziție în civilizație* (1929) duce mai departe, printr-o adevărată ,,hermeneutică a culturii" (cum o califică Paul Ricoeur), analiza menționată. Discursul, dealtfel, debutează printr-o controversă cu Romain Rolland în jurul tezelor din *Viitorul unei iluzii*. Întrebîndu-se ,,ce vor oamenii?", ,,spre ce tind ei?", Freud răspunde: ,,oamenii vor să fie și să rămînă fericiți". Dar — continuă autorul — în timp ce fericirea ține de satisfacerea unor trebuințe care au atins ,,o foarte înaltă tensiune" (*hoch aufgestauter Bedürfnisse*), civilizația nu poate ființa fără a reprima satisfacerea acestor trebuințe. Nevroza devine astfel pentru Freud expresia dificultăților acceptării gradului de renunțare cerut de societate în numele idealului cultural. Întemeietorul psihanalizei consideră permanent fericirea ca ,,o problemă de economie a libido-ului" și afirmă că ea ,,nu este o valoare a culturii" (*Das Glück ist kein Kultur-Gut*). Or, ambele aspecte ale culturii — atît sporirea capacității omului de a domina natura prin progres tehnic, cît și reglementarea normativă a raporturilor dintre oameni — reclamă ,,renunțarea la pulsiuni" (*Triebverzicht*), deturnarea de la satisfacerea ,,libido"-ului (generatoare a sentimentului de ,,fericire") și dirijarea ,,energiei libidinale" spre scopuri socialmente utile. De aceea Freud consideră că prin caracterul său ,,represiv", cultura — pe măsura evoluției ei — impune asemenea sacrificii care cu greu permit oamenilor să dobîndească fericirea și întrevede în civilizația americană a epocii primele simptome ale ,,mizeriei psihologice a maselor"[11]. El consideră că eliberarea Erosului de ,,angoasa în fața Supra-eului", de exigențele unei civilizații represive, ,,abolirea sau diminuarea considerabilă a acestor exigențe ar semnifica o reîntoarcere la posibilități de fericire"[12]. Finalul eseului, sensibil față de riscurile civilizației tehnocratice capitaliste, dar sumbru și echivoc, prin ,,pedalarea" pe lupta dintre două pulsiuni — Eros și

---

[8] Pierre Kaufmann, *Psychanalyse et théorie de la culture*, ed. Denoël, Gonthier, 1974, p. 147.

[9] J. Laplanche, J. B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1967, p. 467.

[10] S. Freud, *Die Zukunft einer Illusion* (1927), în *Gesammelte Werke*, t. XIV., S. Fischer Verlag.

[11] S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, în *Gesammelte Werke*, t. XIV, S. Fischer Verlag, p. 475.

[12] *Ibidem*, p. 446.

Thanatos — nu întrevede o ieșire. ,,Problema destinului speciei umane — spune Freud — pare a se pune astfel: progresul civilizației va ști el... să domine perturbațiile aduse vieții în comun de pulsiunile umane de agresiune și autodistrugere?... Oamenii de azi au împins atît de departe stăpînirea forțelor naturii încît le vine ușor să se extermine reciproc pînă la ultimul. Ei o știu bine și aceasta explică o bună parte a agitației lor prezente, a nefericirii și angoasei lor. Și acum, să așteptăm ca una din cele două «puteri celeste», Erosul etern, să întreprindă efortul de a se afirma în lupta pe care o duce contra lui Thanatos, adversarul său nu mai puțin imortal. Dar — încheie Freud — dintr-o asemenea luptă nimeni nu poate prevedea ieșirea"[13].

Ambiguitățile concepției lui Freud provin din lipsa unei abordări dialectice a raporturilor ,,individ-societate" și ,,natură-cultură". Întrucît cultura îi apare ca fiind creată sub impulsul unor necesități vitale refulate și structurată grație sublimării unor pulsiuni inconștiente, funcția culturii devine eminamente represivă. Nu este însă mai puțin adevărat că avem de-a face cu o teorie *critică* a culturii, care pune în evidență aspecte ale înstrăinării umane generate de ,,introjectarea" la nivelul *motivațiilor psihologice* a unor comandamente culturale ostile realizării unor trebuințe umane fundamentale. Înstrăinarea umană pentru Freud este doar o stare de spirit (o ,,stare de indispoziție"), plasată la nivelul ideologic și nu în primul rînd un raport social istoricește determinat. ,,Faptul de care n-a ținut seama Freud este înlănțuirea care merge de la ideologic la economic"[14]. De aceea el este tentat să atribuie caracterul represiv al culturii jocului etern al unor pulsiuni înrădăcinate în străfundurile psihicului uman, mergînd pe un drum care blochează înțelegerea cauzelor social-economice ale caracterului represiv al unui anumit tip istoric de cultură. Fără îndoială că refuzînd poziția conformistă și consolatoare, denunțînd funcția represivă a unei culturi alienante, privată de finalitatea umană, Freud pare a întîlni o celebră analiză a lui Marx, care cu peste 60 de ani înainte scria: ,,În zilele noastre, fiecare lucru, pare-se, generează contrarul său ... Noile izvoare ale bogăției se transformă, printr-o ciudată fatalitate, în izvoare ale mizeriei. Victoriile tehnicii par a fi cumpărate cu prețul degradării morale. Se pare că, pe măsură ce omenirea supune natura, omul devine sclavul altui om sau al propriei sale josnicii..."[15]. Dar pentru Marx o asemenea situație nu este o ,,stare de indispoziție în cultură", ci o consecință a structurii de clasă a societății *capitaliste*, un efect al unei anumite *folosiri sociale* a tehnologiei. Pentru Marx, în societate necesitatea nu este expresia unor forțe oarbe, incontrolabile, ci produsul activității umane. Pentru Freud partida se joacă la nivelul luptei dintre Eros și Thanatos; pentru Marx la nivelul luptei de clasă. Soluțiile sînt deci diferite — ca și strategiile metodologice sau modalitățile de conceptualizare — dar problema pusă tranșant de Freud conferă teoriei sale a culturii o notă critică și o tentă umanistă. Problema este următoarea: interdependența dintre creație și distrugere, dintre randament tehnologic și nefericire, dintre libertate și represiune este principiul oricărei culturi sau rezultatul unei organizări istorice a existenței umane? Altfel formulat: este posibilă o cultură nouă, nerepresivă, fondată pe un mod de existență uman apt să statornicească *raporturi radical diferite între om* și natură, grefate pe raporturi sociale fundamental diferite?

Discrepanța între complexitatea problemelor și soluțiile simplificatoare constituie acea notă caracteristică a teoriei psihanalitice a culturii, pe care chiar Freud a recunoscut-o cu severă luciditate. ,,Nici un critic — îi scria el lui W. Fliess — nu este mai capabil decît mine să sesizeze cu claritate disproporția existentă *între problemele* puse și soluția pe care le-o dau"[16].

3. Dezvoltări, mutații și controverse contemporane

Ne-am oprit asupra prezentării teoriei culturii pe baza textelor lui Freud, pentru a păstra sensul originar al termenului ,,psihanaliză", care desemnează exclusiv metodele de tratament și de investigație elaborate de Freud, precum și teoriile implicate în procesul elaborării sau derivate din el. Dealtfel, recunoscînd acest fapt, ,,dizidenții" au constituit termeni speciali pentru a desemna metodele și doctrinele lor proprii, ca ,,psihologia analitică" a lui Jung sau ,,psihologia individuală" a lui Adler. Prin efortul de a

---

[13] *Ibidem*, p. 506.

[14] C. B. Clément, P. Bruno, L. Sève, *Pentru o critică marxistă a teoriei psihanalitice*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1975, p. 70.

[15] K. Marx, *Cuvînt rostit la aniversarea gazetei «The People's Paper»*, (14 apr. 1856), în K. Marx-Fr. Engels, *Opere*, vol. 12, București, Edit. politică, 1962, p. 34.

[16] S. Freud, *Correspondance* (1873—1939), apud P. Kaufmann *Psychanalyse et théorie de la culture*, Denoël, Gonthier, 1974, p. 14.

depăși unele neajunsuri ale concepției lui Freud (reducționismul, supraestimarea ,,libido"-ului și subestimarea factorilor socio-culturali), prin introducerea unor concepte noi (,,agresivitate" și ,,prestigiu social" la Adler, ,,inconștient colectiv" și ,,arhetip" la Jung) sau — mai recent — prin utilizarea metodei structurale pentru decodificarea inconștientului și valorificarea tezei freudiste despre raportul ,,limbaj-cultură" (la J. Lacan), unicul autor inițial al psihanalizei a fost prefăcut într-un colaborator aproape de nerecunoscut al propriei lui opere. Problematica teoriei culturii formulată de Freud în *Viitorul unei iluzii* și *Stare de indispoziție în civilizație* este, în asemenea cazuri, sărăcită, preluată fragmentar, estompată, uneori chiar abandonată.

Școala culturalistă neo-freudistă americană (Horney, Sullivan și, într-o anumită măsură, Fromm, în perioada postbelică) reia însă problematica freudiană a caracterului represiv al culturii. Se introduc concepte noi, se caută sursele traumelor psihice în neadaptarea insului la mediul social dat și nu în evenimente biografice din copilărie, se deplasează accentul de la inconștient spre conștient și de la factorii biologici la cei culturali, dar rezultatul este dinamitarea spiritului critic originar al psihanalizei. Dacă Freud, vorbind despre cultură în genere, denunță în fond caracterul represiv al culturii burgheze, neo-freudismul se referă la ,,modele culturale", introduce relativizări și istoricizări, dar ajunge să schimbe sensul teoriei originare: nu societatea trebuie schimbată ci individul trebuie integrat mediului cultural dat. Karen Horney afirmă textual că neo-freudismul își propune înlăturarea sursei nevrozelor prin reconcilierea individului cu mediul social, iar Erich Fromm îi reproșează lui Freud că nu a putut găsi calea de ieșire din ,,starea de indispoziție a civilizației" pentru că a căutat-o în raportul dintre pulsiuni inconștiente inverificabile clinic și nu în ,,readaptarea individului într-o rețea de experiențe interpersonale și de comportamente, care crește, se schimbă și se dezvoltă"[17]. Cu toate nuanțele distinctive, cu toate delimitările lui Fromm din lucrarea *Revoluția speranței*[18] față de poziția menționată mai înainte, în ansamblu, ,,pentru culturaliști, sănătatea psihică nu mai constă în echilibrul forțelor instinctuale, al pulsiunilor, cu principiul realității, ci în perfecta adaptare, în conformismul total față de cultura americană"[19]. Transformînd cura psihanalitică într-o ,,tehnică de readaptare" și teoria psihanalitică a culturii într-o ideologie justificatoare a ,,establishment"-ului, culturalismul neo-freudist raportează înstrăinarea la factori socio-culturali, dar propune soluții care nu conduc la schimbarea structurilor sociale dezumanizante ci, dimpotrivă, la ,,manipularea" conștiinței maselor și integrarea socială.

Dintr-o altă perspectivă, teoria psihanalitică a culturii a fost preluată de orientarea denumită ,,freudo-marxism", inițiată de Wilhelm Reich, personaj bizar și anarhic. Eseul său din 1929 *Materialismul dialectic și psihanaliza* rămîne prima încercare de a deschide confruntările marxismului cu psihanaliza, fiind însă tributar unei ,,îmbinări" eclectice care efectuează transferuri conceptuale pe baza unor analogii între teoria psihanalitică a alienării psiho-patologice și teoria marxistă a înstrăinării ,,esenței umane" în condițiile proprietății privat capitaliste, între vindecarea nevrozelor și înlăturarea exploatării sau între cura psihanalitică și revoluția social-politică. Dacă tentativa eticistă a lui Fromm de a revizui marxismul din perspectiva psihanalizei se amăgește că înlătură înstrăinarea umană atunci cînd în fond contribuie la justificarea structurilor socio-economice care o generează, încercarea lui Reich de a revizui freudismul din perspectivă marxistă amînă înlăturarea înstrăinării umane *sine die*, părăsind spiritul revoluționar al marxismului. Pentru accentele sale de critică socială, lectura operei lui Freud propusă de Reich — denunțată în primitivismul ei — va fi totuși reluată și dusă mai departe de Herbert Marcuse.

Fără a intra în detalii[20], menționăm că H. Marcuse își propune să restaureze sensul critic originar al teoriei freudiste a culturii, aducînd totodată o contribuție novatoare: afirmarea posibilității trecerii la o cultură non-represivă. Autorul cărții *Eros și civilizație* consideră că reproșurile neo-freudismului culturalist cu privire la pesimismul întemeietorului psihanalizei sînt neîntemeiate, izvorînd din confundarea opțiunii existențiale a lui Freud cu sensul autentic al teoriei psihanalitice a culturii. Dacă este vorba de cultura ,,societății industriale avansate" — spune Marcuse — denunțarea caracterului ei

[17] Erich Fromm, *Man for Himself, Holt Rinehart and Winston*, N. Y., 1947, p. 34.

[18] V. Erich Fromm, *The Revolution of Hope*, Harper & Row Publishers, N. Y., 1972, p. 56 și urm.

[19] J. M. Palmier, *Sur Marcuse*, Paris, Union Générale d'Editions, 1968, p. 58.

[20] O succintă prezentare de ansamblu și apreciere a concepției lui H. Marcuse din *Eros și civilizație* și *Omul unidimensional* poate fi găsită în vol. *Materialismul dialectic*, București, Edit. politică, 1973, p. 112—114.

suprarepresiv constituie o dreaptă acuzație adusă civilizației occidentale. Nu considerarea *acestei* culturi ca suprarepresive, ci contestarea posibilității unei civilizații non-represive este lacuna lui Freud, ,,dar chiar propria teorie a lui Freud furnizează argumente pentru a pune sub semn de întrebare teza sa, după care civilizația reclamă o represiune *din ce în ce mai intensă*"[21]. Studiind realitățile contemporane americane, Marcuse constată că în cadrul societății industriale avansate de tip capitalist cultura nu mai exprimă un ,,principiu al realității" care se opune ,,principiului plăcerii". Într-o cultură care transformă randamentul, productivitatea și eficiența în ,,scop în sine", ,,principiul realității" a devenit ,,principiul randamentului". Cînd este subordonată ,,principiului randamentului, care este acela al unei societăți orientate spre cîștig și concurență"[22], cultura, dincolo de faptul că exercită o necesară funcție *represivă* (definită de Freud ca modificare a pulsiunilor reclamată de menținerea civilizației umane) dobîndește o funcție *supra*-represivă (reclamată nu de organizarea vieții sociale, ci de *lupta pentru dominare socială*, pentru profit). Marcuse consideră că eroarea neo-freudismului o constituie identificarea ,,principiului realității" (propriu oricărei culturi) cu ,,principiul randamentului" (care este forma particulară a ,,principiului randamentului" în societatea americană contemporană). ,,Această societate *în ansamblul ei* este irațională — scrie Marcuse. Productivitatea ei distruge libera dezvoltare a nevoilor și *facultăților umane* ... *Represiunea* ei este diferită de cea care caracteriza stadiile anterioare, mai puțin dezvoltate ale societății"[23]. Societatea americană contemporană a devenit *supra*represivă și comite o ,,crimă de lezumanitate" prin manipularea falselor trebuințe consumatoriste ale ,,omului unidimensional". În acest cadru problematic, Marcuse consideră că se deschide perspectiva înlăturării suprarepresiunii, care nu ține de esența culturii și întrevede — în prelungirea inspirației freudiene originare — posibilitatea constituirii unei *culturi non-represive*. Chiar dacă, tributară și ea eclectismului freudo-marxist, teoria lui Marcuse nu întrevede ce forțe sociale pot înlătura relațiile sociale oprimante și nici calea revoluționară pentru înlăturarea sistemului social generator al dezumanizării, ea probează că teoria psihanalitică a culturii elaborată de Freud este implicată în marile confruntări ideologice contemporane.

Dar, o asemenea viziune ne convinge, din nou, că deși psihanaliza — ca știință — poate fi unul din termenii de referință pentru o teorie globală a culturii elaborată la nivelul cunoașterii contemporane, atunci cînd ea se erijează solitar la rangul de teorie totalizatoare a culturii, eșuează în soluții utopice, într-o strategie individualistă de refuz sau ,,autoperfecționare", care constituie o alternativă la strategia marxistă de revoluționare a structurilor sociale prin lupta pentru crearea unor modele socialiste de civilizație

BIBLIOGRAFIE

K. Marx, F. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 549—561.

K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 3, ed. a II-a, București, Edit. politică, 1962, p. 5—6.

Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la adunarea festivă de la Moscova consacrată centenarului nașterii lui V. I. Lenin. 22 aprilie 1970*, în *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 4, București, Edit. politică, 1970, p. 819—824.

Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Consfătuirea cadrelor didactice care predau științele sociale în învățămîntul superior*, București, Edit. politică, 1972.

★

Confruntări despre om și cultură, București, Edit. Academiei R.S.R., 1972, p. 7—56; 95—116.

Marxism-leninismul și confruntările de idei în filozofia contemporană, de Al. Boboc, București, Edit. politică, 1973, p. 31—42; 90—101.

Kant și neokantianismul, de Al. Boboc, București, Edit. științifică, 1968, p. 333—346.

Nicolai Hartmann și realismul contemporan, de Al. Boboc, București, Edit. științifică, 1973, p. 126—140.

Axiologia și condiția umană, de L. Grünberg, București, Edit. politică, 1972, p. 42—68.

Structuralismul de J. Piaget, București, Edit. științifică, 1973, p. 5—41; 85—100.

,,Era socialistă" nr. 15/1975, ,,Structură și metodă structurală în istorie".

,,Era socialistă" nr. 10/1975, ,,Limitele psihanalizei în explicarea fenomenelor sociale".

,,Forum" nr. 2/1974, ,,Școala de la Frankfurt și problematica umanismului"'.

,,Era socialistă" nr. 9/1975, nr. 12/1975, nr. 14/1975, ,,Metodă și ideologie în structuralism".

[21] H. Marcuse, *Eros et Civilisation. Contribution à Freud*, Ed. de Minuit, Paris, 1963, p. 16.

[22] *Ibidem*, p. 50.

[23] H. Marcuse, *One-Dimensional Man*, Beacon Press, Boston, 1972, p. IX—X.

TEMA 6

NEORAȚIONALISMUL ȘI INTERPRETAREA PROBLEMATICII CUNOAȘTERII ȘTIINȚIFICE. SEMNIFICAȚIA DEMERSURILOR DIALECTICE ȘI ANTIPOZITIVISTE ALE NEORAȚIONALIȘTILOR. APROPIERI ȘI DELIMITĂRI ÎNTRE NEORAȚIONALISM ȘI MARXISM

APROPIERI ȘI DELIMITĂRI ÎNTRE NEORAȚIONALISM ȘI MARXISM

DE

CLARA DAN

Curentul de idei neoraționalist — apărut în deceniile trei și patru ale secolului nostru și care continuă să se afirme și astăzi — are tangențe pronunțate cu gnoseologia marxistă. Protagoniștii lui sînt gînditori de formație științifică, precum psihologul și filozoful de renume mondial Jean Piaget, întemeietorul unei noi discipline inter-științifice, a epistemologiei genetice; matematicianul Ferdinand Gonseth, recent decedat, fost președinte al Academiei Internaționale de Filozofie a Științei; chimistul, filozoful și esteticianul francez Gaston Bachelard, cel care — pînă la sfîrșitul vieții — a condus împreună cu Gonseth, prestigioasa revistă „Dialectica", întemeiată de ei. Ca precursori și inspiratori ai acestor idei i-am putea aminti pe Léon Brunschvicg, pe Einstein și pe Meyerson etc.

Ce anume ne îndreptățește a-i alătura pe toți aceștia și pe alții apropiați lor aceluiași *curent de idei*, cînd fiecare a profesat sau profesează o filozofie strict personală și de ce denumim acest curent *neoraționalism*?

a) În primul rînd, toți acești gînditori și, totodată, oameni de știință — cuprinși sub denumirea de *neoraționaliști* — sînt preocupați în unanimitate de înțelegerea și explicarea *creșterii* cunoștințelor, de stabilirea *aportului* momentului *noțional* și al celui *empiric* în procesul cunoașterii.

Neoraționaliștii, fără excepție, recunosc nu numai contribuția momentului empiric în edificarea cunoștințelor și nu numai integrarea organică a curentului empiric în sinteza rațiunii, dar și asimilarea permanentă a momentelor empirice în *formarea* continuă a rațiunii însăși. Ei cercetează cu precădere momentul *activ*, *constructiv* al rațiunii și se opun empirismului, oricărei teorii pasive a cunoașterii. Totodată, neoraționaliștii reînnoiesc substanțial raționalismul clasic de tip cartezian ori kantian, negînd caracterul fixist, aprioric al rațiunii; pentru neoraționaliști, rațiunea însăși are o istorie, ea este într-o continuă modificare și efortul lor se îndreaptă, în cea mai mare măsură, către surprinderea creșterii continue a rațiunii, care, în concepția lor, este *instruită de știință*.

În *Introducerea* la ediția a II-a a *Criticii rațiunii pure*, Kant scria: „Astfel, *cronologic*, nici o cunoaștere nu precede în noi experiența, și cu ea începe orice cunoaștere. Dar dacă cunoașterea noastră începe *cu* experiența, aceasta nu înseamnă totuși că ea provine întreagă *din* experiență. Căci s-ar putea prea bine ca tocmai cunoașterea noastră prin experiență să fie un compositum din ceea ce primim noi prin impresii sensibile și ceea ce facultatea noastră proprie de cunoaștere (nefiind provocată decît de impresii sensibile) produce din ea însăși, adaos pe care noi nu-l distingem de acea materie primă mai înainte ca un lung exercițiu să ne fi făcut atenți asupra-i și abili de a-l separa"[1]. Aceasta este ideea de bază, esența criticismului, care de două secole frămîntă gnoseologia și formează axul central al oricărei teorii a cunoașterii: ce anume adaugă subiectul la cunoașterea obiectului, de unde derivă acest adaos, cît este el de deformator, care sînt măsura și semnificația perturbației pe care ideația o provoacă în obiect prin faptul că îl prinde în plasa ei; într-un cuvînt, care este bilanțul cunoașterii în urma detectării existenței unui subiect activ care *creează*, *construiește* obiectul și nu primește de-a gata, pasiv, un obiect care i s-ar oferi. Această viziune critică asupra procesului cunoașterii și-a pus amprenta de neșters pe întreaga gîndire postkantiană,

[1] Im. Kant, *Critica rațiunii pure*, București, Edit. științifică, 1969, p. 41—42.

deși *soluția* preconizată de Kant a fost serios zdruncinată. După cum știm, la Kant, existența unui adaos subiectiv la cunoașterea obiectului este intim legată de un apriorism înnăscut al sensibilității și al rațiunii, iar categoriile apriorice compromit ireversibil rezultatul cunoașterii; *noumen*-ul rămîne, datorită categoriilor de neapropiat, izolat în cadrul unor granițe fixe iar cunoașterea lui teoretică se soldează cu un eșec.

Gnoseologia neoraționaliștilor gravitează și ea în jurul axei de nedepășit trasată de Kant. Neoraționaliștii, prin metodologii diverse, caută să detecteze adaosul subiectiv la cunoaștere, adaos pe care toți neoraționaliștii — și aceasta îi definește — îl găsesc substanțial; totodată, ei caută atît 1) reconstituirea formării acestui adaos (fie pe cale reflexivă, fie prin cercetarea critică a istoriei cunoașterii, fie pe cale experimentală), cît și 2) cîntărirea semnificației acestui adaos pentru ansamblul teoriei cunoașterii. În ambele direcții, neoraționaliștii *se opun* lui Kant.

Astfel, categoriile rațiunii și ale sensibilității sînt la Kant fixe și imuabile și prescriu propriile lor reguli experienței. Atenția neoraționaliștilor va fi îndreptată către descifrarea *constituirii adaosului subiectiv* pe care nu-l găsesc fix, imuabil, ci dimpotrivă, avînd o istorie ce se continuă la infinit; ei vor găsi că acest adaos, nefiind o simplă acumulare experimentală, va păstra totuși anumite legături (legături *altfel* concepute de fiecare autor în parte) cu domeniul experimental. Adaosul subiectiv, *mobil și în continuă perfecționare*, are rezonanțele sale specifice față de realitate, instruindu-se din ea, cadrele subiective ale cunoașterii instruindu-se din real; 2) ca urmare, și *semnificația* acestui adaos subiectiv pentru ansamblul procesului cunoașterii va fi *alta* decît la Kant: adaosul subiectiv nu va compromite, la neoraționaliști, iremediabil cunoașterea, ci, dimpotrivă, va constitui o punte din ce în ce mai accesibilă spre cunoașterea obiectului. Deci, este negat atît apriorismul fixist al lui Kant — și transformat într-un apriorism funcțional —, cît și agnosticismul kantian — care se transformă într-un simplu relativism inerent cunoașterii; 3) În consecință, *experiența* primește un loc de o importanță decisivă la neoraționaliști (dar concepută diferit și cu *funcții* diferite, la diverși autori neoraționaliști). Afirmarea experienței, la neoraționaliști, nu înseamnă de fel empirism, ci cel mult o altoire a *unor* aspecte ale empirismului pe un fond raționalist.

Interesul teoretic al neoraționaliștilor este în mare măsură captat de cercetarea construirii, a explicării semnificației disciplinelor matematice și logice, de problemele edificării rațiunii înșăși în și prin intermediul lor. Din acest motiv, baza gnoseologică a filozofiei lui Gonseth ca și în cazul lui Piaget — rezidă în cercetările lor referitoare la semnificația filozofică a logicii și matematicii.

Pe acest fundal comun se grefează însă numeroase diferențe între gînditorii neoraționaliști.

b) În al doilea rînd, gînditorii sus citați pot fi considerați ca formînd un curent de idei și prin *opoziția lor categorică față de modalitatea pozitivistă* de a rezolva problemele cunoașterii științifice. Pe baza unor recente, subtile și complexe date științifice ale specialității lor, acești gînditori și savanți ajung la concluzii net contrarii pozitivismului, curent dominant în epistemologia occidentală, în perioada cînd neoraționaliștii își formulau ideile lor fundamentale. Neoraționaliștii consideră cunoașterea drept un proces deschis, infinit și — ceea ce trebuie subliniat — un proces progresiv care *aproximează* strîns obiectul. După neoraționaliști, creșterea cunoștințelor are loc pe baza unei interacțiuni continue dintre momentul rațional și cel empiric și nu prin izolarea lor, cum preconizează neopozitiviștii.

Această mutare a centrului de greutate al cercetării asupra *creșterii* continue a *adecvării* teoriei la obiect, a *aproximării* mereu crescînde a obiectului de către teorie, *apropie gînditorii neoraționaliști de gnoseologia marxistă* și tocmai în punctele esențiale, de semnificație filozofică, integratoare.

În prezent, climatul gnoseologic este mult schimbat pe plan mondial. Pozitivismul, *convenționalismul* exagerat, se regăsesc astăzi rar ca poziții integrale. Școala analitică de la Oxford — condusă de K. Popper, care el însuși a evoluat de la debutul său, din deceniile trei și patru pînă în zilele noastre, spre un realism gnoseologic din ce în ce mai pronunțat și mai deschis — constituie linia *dominantă a epistemologiei occidentale contemporane*; iar Carnap — principalul protagonist al pozitivismului și al Cercului de la Viena — și-a schimbat multe din ideile sale de debut, care au generat, la vremea lor, valul de subiectivism și convenționalism în epistemologie. Dar această schimbare de atmosferă generală a avut loc ca urmare a unor înfruntări de idei, înfruntări în care atît marxismul cît și școala analitică de la Oxford — dar și neoraționaliștii — își au partea și importanța lor. Contribuția neoraționaliștilor în această schimbare de atmosferă este incontestabilă, cu toate că, în zilele noastre — în afară de Piaget — neoraționaliștii nu mai exercită în epistemologie o influență activă.

★

Cu această scurtă introducere, care schițează cadrul general al problemei, să trecem la analiza mai amănunțită a cîtorva idei

caracteristice ale celor mai prestigioși reprezentanți.

„Problema centrală a oricărei cunoașteri... este problema adecvării raționalului la real"[2], spune pe drept cuvînt *F. Gonseth* în Introducerea uneia din operele sale. Enumerînd problemele fundamentale ale gnoseologiei, Gonseth amintește de subiectiv și obiectiv; abstract și concret; gînd și dat; metafizică și fizică; rațional și real; teoretic și experimental. „Dintre aceste opoziții — spune Gonseth — cea mai semnificativă dintre toate este: matematica și realitatea. Aici tensiunea dintre cei doi termeni antagoniști este cea mai mare și totuși adecvarea lor este cea mai profundă"[3]. Tensiunea, după Gonseth, devine maximă între realitate și matematică, deoarece aceasta din urmă formează modelul cel mai pur al cunoașterii raționale. Așadar, rațional și real: antagonism deplin și adecvare maximă.

Orice soluție dată acestei contradicții implică un întreg sistem gnoseologic, și invers: nici o gnoseologie nu poate ocoli această răscruce simplă, poate, în aparență, dar presărată de capcane. Într-adevăr, matematica se dezvoltă deductiv, rațional și în același timp ea este aplicabilă realității. Explicînd aplicabilitatea ei la real pur și simplu prin originea ei empirică mai ascunsă, soluționăm o problemă și dăm naștere, concomitent, unei avalanșe de semne de întrebare. Dacă matematica are aceeași rădăcină experimentală ca oricare altă știință, cum se explică rigoarea ei, certitudinea formală a concluziilor ei? De unde provine magica țesătură a deducției, care — contrar tuturor celorlalte cunoștințe omenești — este impermeabilă în fața erorii? De unde apar, în cunoștințele umane aproximative, supuse erorii, care se corijează mereu fără a putea înlătura definitiv greșelile, de unde apar în acest crescendo infinit de cunoștințe acele fire a căror substanță pare a fi absolutul? Deducția, deci modalitatea cea mai pură a rațiunii, are caracteristici *opuse* oricărei cunoștințe experimentale; cum ar putea deci o simplă evocare a experienței să explice satisfăcător caracteristicile rațiunii antitetice față de cunoașterea experimentală, rigoarea ei, certitudinea ei, formală, absolutul ei? *Empirismul*, așadar, va eșua la această răscruce. Dar nici *subiectivismului* nu i se pregătește o soartă mai bună.

Rigoarea deducției, absolutul ei provin exclusiv din subiect — acesta va fi răspunsul, în diferite variante, al *subiectivismului*, fie el aprioric, convențional, ori, în parte, fenomenologic. Deducția este miraculoasă, pentru că o construim noi înșine; iată de ce rezistă ea victorios erorii. Eroarea provine din transcendență (din cunoașterea obiectului); certitudinea din imanență (din noi înșine). Deducția este riguroasă, *deoarece* ea nu este experimentală; tocmai caracterul ei antitetic oricărei cunoașteri experimentale, principial dezmințibilă, dovedește originea ei *contrară* celei experimentale, deci originea ei strict și pur subiectivă. Deducția este absolută în rigoarea ei formală, deoarece nimic venit din exterior nu contaminează puritatea construcției sale subiective.

Dar această speculație subiectivistă se frînge de problema concordanței, în a cărei explicație ea se dovedește tot atît de neputincioasă ca și empirismul în problema rigorii. Într-adevăr, prin ce miracol pot firele rațiunii noastre prinde realitatea în plasa lor, din moment ce realitatea n-a contribuit, prin experiență, la formarea rațiunii? Semnele de întrebare nu dispar, deci, în soluția subiectivistă; ele își mută doar locul. Este limpede: nici o filozofie unilaterală, strîmtă, nu poate cuprinde caracteristicile rațiunii într-o interpretare coerentă; pentru a putea explica atît *rigoarea* matematicii, cît și *fecunditatea* ei, precum și *adecvarea* ei la real, trebuie părăsite soluțiile rigide, gîndirea inflexibilă; a trece peste această răscruce gnoseologică necesită subtilitate, rafinament, o stăpînire a dialecticii.

F. Gonseth, studiind geometria, matematica și logica de la noțiunile cele mai elementare și pînă la construcțiile cele mai moderne formalizate și axiomatizate, ajunge la concluzia că semnificația acestor discipline enigmatice poate fi dezlegată prin actul *fondator* de cunoaștere al *schematizării*. Să ne explicăm.

După Gonseth, subiectul *adaugă* lumii reale, chiar la nivelul cunoașterii intuitive, actul lui *fondator* de cunoștințe, s c h e m a t i z a r e a. Schematizarea are o față *dublă* și înțelegerea exactă a acestei dualități este indispensabilă pentru pătrunderea filozofiei lui Gonseth: pe de o parte, cunoștințele noastre vor purta mereu marca structurii noastre mintale — schematizatoare, la fel cum orice operă de artă poartă marca personalității artistului care a plămădit-o. Pe de altă parte, schematizarea va reprezenta realitatea, aceeași realitate, la fiecare din palierele la care ea se va ridica succesiv (în decursul complicării cunoașterii); o va reprezenta prin cifrul ei — schematizat, prin codul ei — uman, prin modalitatea ei fundamentală — analogia; dar conținutul semnalizat de acest cod, de acest cifru, va fi mereu realitatea. *Teoria gonsethiană a schematizării, cu fața dublă pe care o prezintă schema, face așadar*

---

[2] F. Gonseth, *Les mathématiques et la réalité. Essai sur la méthode axiomatique*, Paris, 1936, p. 9.

[3] *Ibidem*, p. 32.

joncțiunea între structurile operatorii ale rațiunii — structuri operatorii a căror importanță și participare la procesul cunoașterii au ieșit la iveală cu pregnanță în special în epoca noastră — *și un realism filozofic de fond, care păstrează sensul autentic al cunoașterii, ca o aproximare a obiectului*. Cunoașterea, la Gonseth, o *creează* subiectul prin adaosul lui schematizator, iar rezultatul acestei activități este o construcție izomorfă și nicidecum identică celei reale, rezultat ce poartă amprenta creației subiectului.

Filozofia lui Gonseth îmbrățișează o arie mult mai vastă de probleme decît cea pe care *am schițat-o mai sus*; accentul principal al acestei filozofii este de ordin *metodologic* și pledează pentru o *filozofie deschisă*.

Pe aceeași linie, dar cu pretenții de rigoare științifică mult mai ambițioase, se plasează și filozofia lui Jean Piaget.

Jean Piaget este recunoscut ca somitate mondială, în primul rînd datorită cercetărilor sale de psihologia copilului. Întîi singur, pe urmă ajutat de un larg colectiv, în calitate de conducător al Centrului internațional de epistemologie genetică, înființat de el (și care funcționează pe lîngă Universitatea din Geneva), Piaget a întreprins, timp de decenii, un șir de studii experimentale pentru a detecta cu rigoare științifică constituirea inteligenței în dezvoltarea ei, de la copiii mici și pînă la adolescenți. Aceste cercetări au o valoare, în sine, incontestabilă pentru psihologie. Dar, Piaget nu poate fi înțeles privit doar din perspectiva îngustă a unui mare creator în psihologie. Ambiția și scopul urmărite de Piaget sînt de ordin filozofic, nu psihologic. El vrea să decidă cu rigoarea controlului științific controversele gnoseologice.

În opera sa — și *aceasta* este semnificația profundă a imensei lui opere — Piaget a reușit să desprindă problemele ce formau articulațiile de bază ale creșterii cunoștințelor, să formuleze aceste probleme într-un limbaj ce permite un control experimental, să inventeze modalități de experimentare și să smulgă, astfel, speculației necontrolabile direct experimental procesele de elaborare a mecanismului creșterii cunoștințelor, întemeind o nouă disciplină științifică, aflată la confluența a numeroase alte discipline, și la edificarea căreia continuă să lucreze, sub conducerea sa, cercetători și savanți cu renume din diverse discipline, anume *epistemologia genetică*.

Dacă am afirma că prin crearea acestei noi discipline controversele gnoseologice de principiu se spulberă, am greși fără doar și poate. Dar noua disciplină pune la îndemîna cercetătorului în gnoseologie *fapte* de care gnoseologia modernă nu se poate dispensa; aceste fapte pot fi, într-o oarecare măsură, interpretate într-un fel sau altul, dar numai într-o oarecare măsură! Ele aduc la lumină realități de necontestat care trag greu în balanță, și o trag de partea *realismului* ca sens filozofic integrativ al gnoseologiei. Pe de altă parte, aceste experiențe confirmă din plin existența unei *scheme* mentale care formează o structură rațională, dar cu diferențe substanțiale față de felul în care Gonseth a conceput această schemă mentală. Aici rezidă chiar rădăcina diferențelor celor două concepții filozofice înrudite ale celor doi gînditori elvețieni.

Pentru a trece în revistă, oricît de sumar, epistemologia genetică, trebuie pornit de la concepțiile biologice ale lui Piaget.

Caracteristica definitorie a oricăror organisme este de a conserva esențialul sau forma sa totală și de a continua să existe ca totalitate în cursul tuturor schimbărilor care intervin. Organismul, ca totalitate, ca formă, rămîne neschimbat prin variațiile continue ale conținutului, prin metabolism. Așadar, orice organism este caracterizat, în primul rînd, printr-un proces de *asimilare* a datului exterior la invarianța lui ca totalitate. În măsura în care un organism nu este în stare să asimileze propriei sale structuri datele esențiale ale mediului ambiant, el trebuie să-și schimbe centrul de asimilare (dînd naștere astfel unui nou organism) sau să piară. În aceste condiții noi, totalitatea este aceea care se schimbă, *se acomodează* exteriorului. Dar această schimbare, această acomodare este întotdeauna structurală, dînd naștere unui nou centru de asimilare. Adaptarea este jocul permanent al asimilării și al acomodării. În cursul dezvoltării, a luat naștere un organ diferențiat al autoreglării pentru schimbul cu mediul exterior, anume sistemul nervos. Funcțiile cognitive care emană din sistemul nervos se supun acelorași legi ale asimilării și acomodării, ca orice organism viu. Toate acestea constituie o *interpretare filozofică* a unor date ale biologiei moderne.

În ceea ce privește mecanismul formării și creșterii cunoștințelor, Piaget operează o turnură radicală spre strictețe științifică, introducînd, după cum am mai amintit, o serie de *experimente* ingenioase cu copii. În acest cadru nu putem detalia aceste experiențe, trebuie să ne limităm doar la concluziile care decurg din ele. Astfel, Piaget găsește, ca și Gonseth, că gîndirea — la orice nivel — este structurată, ceea ce înseamnă, cu alte cuvinte, că informația primită din exterior nu se depune ca o simplă amprentă, ci este întotdeauna *asimilată* unei structuri date, dar mobile, în dezvoltare infinită și a cărei dezvoltare constituie o permanentă *acomodare* la real. Altfel spus, atît Piaget cît și Gonseth afirmă că structurile asimilatorii nu perturbă reușita finală a cunoașterii, ci

din contră, gîndirea reușește să aproximeze realitatea *datorită* acestor structuri.

Piaget stabilește însă un model diferit de cel gonsethian. După părerea sa, modelul gonsethian explică adecvarea raționalului la real și caracterul lui fecund; dar acest model nu explică decît în parte rigoarea disciplinelor formale, și nu explică de fel cum pot depăși liber structurile matematice realitatea, din moment ce schemele mentale n-ar fi nimic altceva decît o hartă, o concepere schematică a realității. Cu alte cuvinte, Piaget îi reproșează lui Gonseth de a nu se fi debarasat suficient de empirism.

Punctul de pornire al cunoașterii — după Piaget — nu este senzația, ci activitatea senzo-motorie (și aici este imposibil să nu ne referim la Marx). Copilul achiziționează cunoștințele *acționînd* pe obiecte. Dar, acționînd asupra obiectelor, el nu organizează numai obiectele, ci organizează mental — dar *inconștient* — și propria sa activitate. Activitatea este deci sursa a două tipuri de organizare: una privitoare la obiecte, cealaltă privitoare la activitatea însăși, adică *coordonarea* ei. Această a doua activitate mentală — abstracția reflexivă — (prelungire a autoreglării tuturor organismelor vii) dă naștere activității operatorii evoluate, deci, schemelor logico-matematice, care, în ceea ce privește statutul lor gnoseologic, sînt scheme de asimilare acomodate realității. Piaget explică deci faptul că matematicile devansează realitatea (ceea ce îi reproșează lui Gonseth de a nu putea explica) prin diferențierea care se produce în sînul abstracției și prin independența relativă a abstracției reflexive față de abstracția simplă. Tot aici rezidă și explicarea rigorii absolute (după Piaget) și nu doar relative (ca în concepția lui Gonseth) a matematicii.

Ideile lui Gaston Bachelard, cea de a treia personalitate reprezentativă a neoraționalismului, sînt foarte apropiate de cele ale lui Gonseth. „Raționalismul aplicat — spune Bachelard în cartea lui purtînd acest titlu — se exercită în regiunea pe care Ferdinand Gonseth a prospectat-o, urmărind efortul matematicienilor. Poziția noastră filozofică este foarte apropiată de idoneismul lui"[4]. Bachelard — ca și Gonseth — are ca preocupare centrală cercetarea modalității creșterii cunoștințelor, investigată prin metoda istorico-critică; după Bachelard, cunoașterea este mereu neîncheiată, mereu deschisă, purtînd în sinea ei un anumit grad de inexactitate, cunoașterea consemnînd totuși un veșnic progres în atingerea unui adevăr autentic. Acest adevăr va fi detectat prin dialectica experimentului și a teoreticului, printr-o contopire a criticismului și realismului realizată pe calea dialectizării kantianismului. Bachelard cercetează modul în care știința instruiește rațiunea, și nu invers; modul în care *a posteriori*-ul se transformă într-un *a priori* funcțional, opus rigidității *a priori*-ului kantian. Drumul cunoașterii duce, după Bachelard, de la intuiție spre ordonarea conceptelor, concepte ce converg spre obiect, limita de neatins a unei traiectorii infinite, aproximînd-o însă mereu.

Bachelard își plasează propria filozofie într-un cîmp intermediar între materialism și idealism; raționalismul lui Gonseth — am văzut — este subordonat realismului, slujește acest realism. La Bachelard însă, raționalismul se autonomizează; construcția rațională, pe care Bachelard o analizează, este integrată mai subred într-un ansamblu realist, într-o semnificație realistă decît în cazul idoneismului.

„Știința nu este pleonasmul experienței"[5] spune Bachelard. Știința devine știință, deci un act cultural, prin ordonarea și plasarea faptelor experimentale eteroclite într-o construcție inteligibilă. De aceea, spune el, raționalismul trebuie definit ca o gîndire ordonatoare.

De exemplu, studiul principiilor care au stat la baza organizării substanțelor elementare în tabelul lui Mendeleev, arată — după Bachelard — că din ce în ce mai mult „*legea primează asupra faptului*, că ordinea substanțelor se impune ca o raționalitate. Ce exemplu mai frumos — constată el — s-ar putea aduce privind caracterul rațional al unei științe a substanțelor decît acela care reușește să prevadă înaintea descoperirii efective, proprietățile unei substanțe încă necunoscute? Puterea organizatoare a tabelului lui Mendeleev este atît de mare, încît chimistul concepe substanța în aspectul ei formal înainte de a o sesiza în aspectele ei materiale. Genul comandă specia"[6]. *Realismul*, spune Bachelard — și asupra acestei idei vom reveni — așază obiectul de cunoscut înaintea procesului cunoașterii; în acest fel însă, realismul va fi condamnat să se încredințeze ocaziei ivite, faptului gratuit, întîmplării. Dimpotrivă, *raționalismul* bazîndu-se pe o sistematizare internă „provoacă ocazia, construiește ceea ce nu i se oferă, completează și încheie în mod eroic o experiență dezlînată. Din acel moment, *necunoscutul este formulat*. Chimia organică a lucrat sub această inspirație: ea, de asemenea, a cunoscut lanțul înaintea verigilor, seria înaintea corpurilor, ordinea înaintea obiectelor. Substanțele păreau astfel

[4] Gaston Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, Paris, P.U.F., 1962, p. 37.

[5] G. Bachelard, *op. cit.*, p. 38.

[6] G. Bachelard, *La philosophie du non*, Paris, P.U.F., 1949, p. 57—58.

deduse prin elanul metodei. Ele sînt *concretizări* de circumstanță alese ca aplicații ale unei legi generale. Un puternic *a priori* ghidează experiența. Realul nu mai este decît realizare. S-ar părea chiar că realul n-ar fi instructiv și sigur decît în măsura în care a fost realizat..."[7].

Așadar, Bachelard înțelege prin statutul rațional al științei și prin raționalitatea ei crescîndă, rețeaua de idei și teorii explicative, comprehensive, coerente, care nu numai că plasează, ordonează și conferă semnificație faptelor experimentale răzlețe, dar și comandă, dirijează, ghidează experimentarea însăși, dobîndind o supremație certă.

După Bachelard, realismul sau empirismul (între care el nu face nici o distincție) se bazează pe conceperea raționalității ca simplu rezumat al experienței, pe cînd raționalismul sau idealismul ia naștere prin recunoașterea rolului activ, creator al rațiunii.

Raționalitatea crescîndă a științei este un fapt — și intră în meritele lui Bachelard modul viguros în care el relevă, motivează, argumentează acest fapt. Dar pluralismul lui filozofic, țesut în jurul acestui fapt, se datorează unei neînțelegeri mult prea răspîndite, din păcate: *realismul filozofic, ca sens integrativ, este legat, adesea, de empirism ca metodă.*

Or, dezvăluirea insuficienței unei metodologii empiriste în știința modernă nu vizează cîtuși de puțin concepția filozofică realistă, nu creează deci, cum consideră Bachelard, un cîmp nou în filozofie, în care să se poată instaura polifilozofismul constituit din ruinele imaginate ale celor două tendințe filozofice fundamentale.

Bachelard are merite incontestabile în relevarea statutului rațional al științei moderne, în demonstrarea rolului crescînd al operațiilor în edificarea teoriilor, în dezvăluirea instrumentalismului mereu ascendent al noțiunilor științei contemporane ca *metodă* de construcție.

Pluralismul filozofic al lui Bachelard, construit pe acest discurs, derivă dintr-o echivalare ilicită între empirism și realism. Ca și Gonseth ori Piaget, el ajunge, pe de o parte, la concluzia eșecului empirismului, contrazis de caracterul operaționalist, instrumentalist al științei contemporane; pe de altă parte, nemulțumit de *interpretarea* curentă *conven*ționalistă, în acea vreme, a situației create, resimte necesitatea unei noi sinteze, a unei joncțiuni între raționalitatea științei și autenticitatea ei în calitate de cunoaștere a obiectului. Dar pe cînd Gonseth vede limpede că această joncțiune poate fi înfăptuită în cadrul realismului ca semnificație finală a cunoașterii, Bachelard, înfăptuind aceeași joncțiune, crede (ca și Piaget) că s-a plasat într-un spațiu filozofic inedit. Acest spațiu — în ultimă instanță realist — Bachelard l-a botezat pluralism filozofic. În fond, pluralismul filozofic preconizat de Bachelard înseamnă inserarea coerentă a momentelor operatorii ale științei într-o semnificație finală obiectivă a cunoașterii.

Joncțiunea dintre caracterul operatoriu al științei contemporane și semnificația finală realistă a acesteia, nu este simplu de înfăptuit. Inserarea coerentă a caracterului operațional al științei în scopul ei final: cunoașterea obiectului, nu poate fi realizată prin simple afirmații. Opera de o viață a lui Gonseth, Piaget și Bachelard constituie o elaborare a acestei joncțiuni; elaborarea unei asemenea joncțiuni dă naștere unei teorii filozofice de amploare. Acesta este, credem, *sensul general comun al operei celor trei gînditori* pe care am schițat-o aici; acesta este, credem, acel *subsol gnoseologic comun* care îi leagă, cu toată diferența — cîteodată ascuțită — a soluțiilor pe care fiecare dintre ei le preconizează.

Neoraționalismul este un curent de idei apropiat de gnoseologia materialist-dialectică. Continuînd linia materialistă tradițională, gnoseologia materialismului dialectic demonstrează *obiectivitatea procesului cognitiv*; dar ea se determină, în opoziție cu materialismul tradițional, prin depășirea empirismului. În aceste direcții fundamentale, neoraționalismul este apropiat de materialismul dialectic.

BIBLIOGRAFIE

K. MARX, FR. ENGELS, *Opere*, vol. 21, București, Edit. politică, 1965, p. 261—282.
K. MARX, FR. ENGELS, *Opere*, vol. 23, București, Edit. politică, 1966, p. 11—28.
V. I. LENIN, *Opere complete*, vol. 18, București, Edit. politică, 1963, p. 352—363; 375—376.

★

Marxism-leninismul și confruntările de idei în filozofia contemporană, de AL. BOBOC, București, Edit. politică, 1973, p. 83—90.
Neoraționalismul, de CLARA DAN, București, Edit. științifică, 1968, p. 7—30.
Epistemologia genetică, de J. PIAGET, Cluj, Edit. Dacia, 1973.

[7] *Ibidem*, p. 58.

Idoneismul, filozofie a deschiderii, de V. Tonoiu. București, Edit. politică, 1973, p. 13—35.
Spiritul științific în viziunea lui G. Bachelard de V. Tonoiu, București, Edit.—științifică, 1974, p. 65—80.

Universitatea de marxism-leninism
Secția MATERIALISMUL DIALECTIC ȘI ISTORIC ȘI APLICAREA SA CREATOARE DE CĂTRE PARTIDUL COMUNIST ROMÂN

TEMA 5

FILOZOFIA MARXISTĂ—ESENȚA REVOLUȚIEI MARXISMULUI ÎN GÎNDIREA FILOZOFICĂ. OBIECTIVITATEA ȘI PARTINITATEA DE CLASĂ ÎN CONCEPȚIA MARXISM—LENINISMULUI DESPRE LUME

REVOLUȚIA ÎNFĂPTUITĂ DE MARXISM ÎN FILOZOFIE

DE

FLORIN DRUȚĂ

Originală prin obiect, structură și funcții — filozofia marxistă s-a cristalizat nu alături și independent de drumul larg al cunoașterii și culturii, ci în prelungirea a tot ceea ce s-a impus ca valoare autentică în istoria omenirii. Marxismul nu se manifestă însă doar ca o *continuare* genială a predecesorilor, ci și ca un puternic moment de *discontinuitate* în filozofie, găsind soluții la o serie de probleme ridicate de dezvoltarea gîndirii și practicii umane.

Sursa unei asemenea revoluții în filozofie o găsim în climatul de mare efervescență politică și spirituală în care au trăit Marx și Engels. Este perioada în care are loc procesul de cristalizare, maturizare și consolidare a relațiilor capitaliste în Anglia și Franța, relații care își pun tot mai clar în evidență caracterul contradictoriu, esența lor antagonistă. Este, totodată, perioada apariției proletariatului, clasă cu o nouă menire istorică, militantă consecventă atît pentru anularea condițiilor propriei sale exploatări, cît și pentru desființarea oricărei forme de exploatare. Identificînd propriile sale interese cu cele ale tuturor oprimaților, mișcarea proletară a apărut ca o „mișcare independentă a imensei majorități în interesul imensei majorități"[1]. În această complexă acțiune, era obiectiv necesar ca proletariatul să fie conștient de o asemenea situație, de locul său în societatea capitalistă, de sistemul și criteriile valorice proprii, și de țelul acțiunilor sale.

Este meritul lui Marx și Engels de a fi dat proletariatului conștiința sa de clasă, realizînd unitatea organică dintre filozofie și proletariat, concepînd filozofia ca pe o veritabilă „armă spirituală": „După cum filozofia își găsește armele ei *materiale* în proletariat, tot astfel își găsește și proletariatul armele lui *spirituale* în filozofie"[2]. Se confirmă o dată în plus afirmația clasicilor marxismului că mișcarea proletară constituie *baza socială* a noii filozofii. Aceasta din urmă a creat posibilitatea studierii *modalităților* prin care necesitatea istorică a desființării capitalismului poate deveni realitate, precum și posibilitatea prefigurării științifice a direcțiilor de dezvoltare spre viitoarea societate comunistă.

Un rol decisiv în apariția marxismului l-au avut marile descoperiri în științele naturii din secolul trecut, descoperiri care puneau în evidență contradicția dintre dezvoltarea generală a științelor și vechea filozofie metafizică, cerînd totodată o filozofie concomitent materialistă și dialectică. Pe baza acestor

[1] K. Marx și Fr. Engels, *Opere alese*, vol. I, București, Edit. politică, 1967, p. 23.

[2] K. Marx. și Fr. Engels, *Opere*, vol. I, București, Edit. politică, 1960, p. 426—427.

descoperiri „avem posibilitatea — spune Engels — să demonstrăm nu numai conexiunea dintre procesele naturii în diferitele ei domenii, dar şi, în linii mari şi în ansamblu, conexiunea dintre aceste domenii şi să alcătuim astfel un tablou de ansamblu al conexiunii naturale" [3]. Ştiinţele naturii au impus într-o manieră specifică *ideea dezvoltării*, scoţînd în evidenţă atît complexitatea fenomenelor naturii cît şi complexitatea raportului dintre obiect şi subiect în procesul cunoaşterii acestor fenomene. Filozofia marxistă nu se evidenţiază însă ca o simplă concluzie a investigaţiei ştiinţifice, ci ea prinde contur printr-un complex proces *de reelaborare* a consecinţelor filozofice ale ştiinţelor, printr-un alt mod *de a gîndi* aceste ştiinţe. Modul metafizic de gîndire, cu principiile sale imuabile, trebuia înlocuit printr-un alt mod de gîndire. „Dialectica curăţată de misticism — spune Engels — devine o necesitate absolută pentru ştiinţa naturii, care a părăsit domeniul unde erau suficiente categorii fixe" [4].

Efortul de constituire a materialismului dialectic şi istoric s-a făcut nu numai prin reelaborarea teoretică a unor concluzii ştiinţifice, ci şi printr-o manieră critică de asimilare a filozofiilor anterioare, cu precădere a filozofiei clasice germane. Deşi de pe poziţii filozofice idealiste, majoritatea reprezentanţilor acestei filozofii n-au ocolit problemele teoretice de mare actualitate pentru epoca în care au trăit : problema libertăţii, a înstrăinării (Hegel), prezentarea omului ca o fiinţă activă şi autonomă (Kant), opoziţia dintre morală şi religie (Fichte), problema practicii ca latură activă a cunoaşterii (Fichte şi Hegel). Elaborarea materialismului dialectic şi istoric a fost favorizată şi de poziţia *materialistă* a lui Feuerbach, de critica pe care acesta o face idealismului hegelian, cu toate că el nu a reuşit să surprindă elementul valoros al dialecticii lui Hegel. Rezultatul acestei critici este în ultimă instanţă o filozofie materialistă ; dar un materialism ce nu reuşeşte să explice complexele probleme ale devenirii istorice.

„În măsura în care Feuerbach este materialist, istoria nu există pentru el, iar în măsura în care ia în consideraţie istoria el nu este materialist" [5] — scrie Marx în elaborarea concepţiei sale materialiste asupra istoriei. Clasicii au apreciat în mod deosebit virtuţile dialectice ale filozofiei lui Hegel, încercarea acestuia „de a fi prezentat pentru prima oară întreaga lume naturală, istorică şi spirituală, ca un proces, adică în continuă mişcare, schimbare, transformare şi dezvoltare şi de a fi încercat să dezvăluie legătura internă a acestei mişcări şi dezvoltări" [6]. Filozofia lui Hegel însă era clădită pe postulatul idealist potrivit căruia raţiunea absolută, universală este esenţa însăşi a realităţii şi pe postulatul spiritualist conform căruia realizarea imperativelor acestei raţiuni este prim motor propulsor şi totodată scop suprem al dezvoltării. Marx s-a delimitat de idealismul hegelian, de principiul conform căruia *conceptul* nu este numai o funcţie a gîndirii umane, ci substanţa şi principiul activ al oricărei realităţi. Totodată, dialectica marxistă nu se reduce la orizontul unor determinaţii abstracte, ci este o *teorie* cu privire la devenirea existenţei naturale şi sociale şi totodată o *metodă* de cunoaştere a acesteia, o metodă de transpunere şi prelucrare a realului pe planul gîndirii.

Oprindu-ne cu precădere asupra momentului de *revoluţie* înfăptuită de marxism, precizăm că acesta nu operează cu o simplă înlocuire a unor probleme filozofice cu alte sau cu o înlocuire a *conţinutului* unor probleme puse de filozofiile anterioare. Este vorba de fapt de transformarea obiectului filozofiei în ansamblu, în cadrul căreia un rol important îl are *elaborarea unei noi perspective asupra conceptului de practică*. Filozofia marxistă priveşte practica drept o activitate materială pătrunsă de conştiinţa ce stabileşte scopul acţiunii, subliniindu-se în felul acesta rolul hotărîtor al activităţii materiale-transformatoare şi în acelaşi timp rolul important al activităţii spirituale. Evidenta depăşire a faptelor de către activitatea de gîndire a fost multă vreme piatra de încercare pentru filozofii care au acordat rol primordial în activitatea umană, ideilor.

Accentuînd momentul material-transformator, Marx şi Engels au subliniat că schimbarea lumii în planul ideilor reprezintă numai schimbarea ideilor despre această lume şi că schimbarea adevărată se poate realiza numai prin activitatea „reală", „practică". Definind practica, marxismul subliniază unitatea momentului material şi al celui spiritual, acordînd prioritate momentului material-transformator, fără să minimalizeze importanţa aspectului spiritual, ci rezolvînd în mod corect înţelegerea rolului activ al subiectului. Activitatea practică nu poate exista fără momentul subiectiv, fără însuşirea spirituală a realităţii. Cunoaşterea îşi are izvorul în activitatea practică, dar forţa transformatoare a practicii se clădeşte pe temeiul acestei cunoaşteri care modelează acţiunea umană în ansamblu. În felul acesta, *relaţia subiect-obiect* pe care

[3] K. Marx şi Fr. Engels, *Opere alese*, vol. II, Bucureşti, Edit. politică, 1967, p. 361.

[4] K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 503.

[5] K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, Bucureşti, Edit. politică, 1958, p. 46 .

[6] K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 19, Bucureşti, Edit. politică, 1963, p. 212.

majoritatea filozofilor au luat-o în discuție fără să-i dea rezolvarea adecvată, cuprinde, în materialismul dialectic și istoric, atît *cunoașterea teoretică* cît și *activitatea practică, transformatoare*. Unitatea celor două laturi exprimă unitatea contradictorie dintre două procese: acțiunea omului asupra realității obiective și acțiunea realității obiective asupra omului. Aceasta explică dublul proces de transformare pe care omul îl realizează în cadrul practicii. Pe de o parte, este vorba de procesul de transformare a idealului în material, proces în cadrul căruia, cum arată Lenin, omul „transformă conceptele abstracte în obiectivitate desăvîrșită". Pe de altă parte, „materialul" este transformat în „ideal", conștiința omului fiind realitatea înconjurătoare subiectivizată, „tradusă" în ideal. În felul acesta, practica este înțeleasă ca activitate transformatoare atît a realului, cît și a omului însuși, fapt neînțeles de materialismul premarxist. Marxismul a introdus în conceptul de practică și *lupta politică revoluționară* de transformare a societății, arătînd că „rezolvarea opozițiilor *teoretice este posibilă numai* pe cale *practică*, numai prin intermediul energiei practice a oamenilor, și că de aceea ea nu este nicidecum o sarcină exclusivă a cunoașterii, ci o sarcină vitală *reală*, pe care filozofia n-a fost în stare s-o rezolve tocmai pentru că a văzut în ea o sarcină pur teoretică [7].

Pe acest temei al conceptului de practică în înțelesul său „revoluționar, practic — critic" [8] marxismul realizează un nou mod de înțelegere a societății și devenirii ei, o nouă perspectivă asupra obiectului filozofiei, a raportului acesteia cu alte forme ale spiritualității omenești. Crearea materialismului istoric, a concepției științifice asupra societății și mobilurilor evoluției istorice reprezintă un aspect esențial al revoluției înfăptuite de marxism în filozofie. Filozofiile anterioare marxismului au rămas de regulă numai la *mobilurile ideologice* ale activității istorice a oamenilor, fără să sesizeze legile obiective ale dezvoltării sistemului de relații sociale. Marxismul a mers mai departe arătînd că izvorul ideilor și concepțiilor oamenilor se află *în ultimă instanță* în modul de producere și reproducere a vieții sociale, în condițiile obiective de viață, în raporturile practice om-natură, om-societate. Afirmarea de către Marx a primordialității existenței sociale în raport cu conștiința socială, exprimată sintetic în formularea din *Contribuții la critica economiei politice*: „nu conștiința oamenilor le determină existența, ci, dimpotrivă, existența lor socială le determină conștiința" [9], reprezintă de fapt o analiză a societății ca parte a lumii materiale. Corelînd studiul analitic cu cel sintetic asupra societății, clasicii marxismului au putut dobîndi o reprezentare științifică cu privire la concretul social, ceea ce le-a permis să tragă concluzii adecvate asupra căilor și mijloacelor de transformare a societății: „nu critica ci revoluția este forța motrice a istoriei" [10], adică răsturnarea practică a relațiilor sociale reale. Delimitîndu-se de idealismul tinerilor hegelieni cu privire la cauzele și modalitățile de schimbare ale societății, Marx și Engels au precizat că acestea nu pot fi deduse din „conștiința de sine" sau din „spiritul absolut", ci din schimbarea și transformarea condițiilor obiective de existență. Totodată, în opoziție cu o viziune contemplativă de înțelegere a raportului individ-societate, Marx pornește de la rolul activ al omului, de la faptul că schimbarea activității omenești poate fi privită și înțeleasă în mod rațional numai ca practică revoluționară.

Tot pe temeiul conceptului de practică, marxismul realizează o schimbare radicală a *obiectului filozofiei*, a *funcțiilor* acesteia, atribuindu-i un important rol transformator, subliniind legătura intimă dintre filozofie și politică, arătînd că filozofia este unul din domeniile principale ale luptei ideologice. Punînd capăt utopismului social-politic, Marx a conceput filozofia ca pe o veritabilă „armă spirituală", cu un rol important în revoluționarea *în practică* a vechilor relații materiale și spirituale. În concepția lui Marx filozofia devine temelia ideologică a acțiunii politice, călăuzind elaborarea politicii partidului clasei muncitoare. O asemenea înțelegere a marxismului se desprinde din Programul Partidului Comunist Român, care subliniază că „baza ideologică a partidului este materialismul dialectic și istoric, socialismul științific, teoria marxist-leninistă care pornește de la practică și de la adevărurile universal valabile și constituie o călăuză vie de acțiune în lupta pentru transformarea revoluționară a societății" [11]. Marx s-a detașat și de utopismul filozofic, îndreptînd filozofia spre adevărații făuritori ai istoriei, eliminînd idealismul din teoria asupra istoriei, arătînd că ideile prin ele însele,

---

[7] K. Marx și Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 385.

[8] K. Marx, *Teze asupra lui Feuerbach*, în Marx-Engels, *Opere alese*, vol. II, București, Edit. politică, 1967, p. 373.

[9] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 13, București, Edit. politică, 1962, p. 9.

[10] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, ed. a II-a, București, Edit. politică, 1962, p. 39.

[11] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 153.

„nu pot înfăptui nimic...", fiind nevoie „de oameni care să întrebuințeze forța practică" [12].

Marxismul aduce totodată remarcabile precizări și în ceea ce privește raportul dintre filozofie și știință. Filozofia marxistă a evoluat în strînsă legătură cu dezvoltarea științei, conturîndu-și în permanență conținutul în acord cu datele cunoașterii științifice, definindu-se ca o veritabilă „chintesență spirituală a epocii" (Marx). Acordul cu știința se dovedește actual, ținînd seama de faptul că „în epoca celei mai profunde revoluții tehnice-științifice, cînd științele aduc noi și noi date cu privire la materialitatea lumii, la dezvoltarea dialectică a societății — se impune un efort constant pentru înnoirea continuă a concepției revoluționare a proletariatului" [13]. Filozofia marxistă s-a constituit în opoziție cu tendințele marilor sisteme filozofice de a-și subordona științele, în opoziție cu pretenția unei anumite filozofii de a se defini ca „știință a științelor". Marxismul s-a delimitat totodată și de tendințele empiriste de desconsiderare a generalizărilor filozofice. Lucrările lui Marx și Engels sînt un demers implicit și explicit în favoarea ideii că materialismul dialectic *este inerent științei*: „Orice ar spune și ar face, cercetătorii naturii sînt dominați de filozofie. Se pune întrebarea dacă vor să fie dominați de vreo filozofie de proastă calitate la modă sau de o formă a gîndirii teoretice bazată pe cunoașterea istoriei gîndirii și a cuceririlor ei" [14]. Fundamentată pe știință, fără a se reduce la aceasta, dar și fără a deveni o „știință a științelor", filozofia marxistă îndeplinește o importantă funcție metodologică în raport cu știința. Filozofia marxistă nu dă soluția directă a problemelor abordate de știință, dar întreține climatul favorabil pentru găsirea unor astfel de soluții. Știința găsește în materialismul dialectic și istoric legăturile sale cu ansamblul cunoașterii și acțiunii, precum și garanția unei dezvoltări neîntrerupte după cum și filozofia marxistă găsește în știință elementele propriului său progres.

Un aspect de structură al revoluției înfăptuită de marxism în filozofie îl reprezintă realizarea unității dintre teorie și metodă, răspunsul materialist la problema fundamentală a filozofiei, adică *teoria* materialistă avînd implicații metodologice, iar *metoda* dialectică avînd un substrat teoretic. Pe bună dreptate L. Althusser precizează că Marx și Engels au preluat critic dialectica hegeliană, nu printr-o simplă inversare a raportului material-ideal. Dacă într-adevăr dialectica marxistă este opusul dialecticii hegeliene „această deosebire radicală trebuie să se manifeste în esența ei, adică în *determinațiile* și în structurile ei proprii" [15].

Marxismul se definește și ca o *filozofie umanistă*, căutînd răspuns atît la întrebarea *ce este omul*, cît și la complexa problemă *ce trebuie să fie omul*, realizînd un umanism autentic universal care nu omite nimic din cuceririle rațiunii, rămînînd deschis totodată unor cîmpuri culturale noi. Din punctul de vedere al condiției umane, marxismul nu este un simplu protest împotriva împrejurărilor alienante pentru om, ci este o concepție cu privire la *esența omului*, și la condițiile realizării acesteia în multilateralitatea sa, punînd astfel temeliile unei veritabile teorii asupra personalității. Analizele lui Marx pledează pentru schimbarea condițiilor care limitează manifestarea personalității, militînd pentru un umanism practic, revoluționar, subliniind că o abordare a condiției umane care nu întreprinde nimic pentru realizarea omului este de fapt lipsită de finalitate reală. Condiția umană nu este o chestiune de pură reflexie, ci, totodată, o problemă a practicii social-politice imediate; prin emanciparea muncitorilor, categoria socială cea mai exploatată, socialismul ridică implicit masele, societatea întreagă la „emanciparea umană". Analiza „omului real" i-a permis lui Marx să descopere atît factorii sociali care explică dezvoltarea omului, ca și pe cei care acționează în sens contrar sub presiunea condițiilor de viață ale societății capitaliste. Demersurile lui Marx merg pe două planuri care se întrepătrund: pe de o parte, personalitatea cu trăsăturile ei caracteristice, avînd ca punct de plecare conceptul de „esență umană"; iar pe de altă parte condițiile care favorizează sau împiedică realizarea personalității. Marx a pus această idee în slujba formării „omului total", a înlăturării „lumii dezumanizate", revendicînd demistificarea acesteia în sensul conceperii și creării unor relații clare și raționale între oameni. Din această perspectivă, omul se raportează la realitate ca ființă transformatoare a acesteia. Adevăratul umanism nu poate fi realizat decît prin acțiune „reală, transformatoare", iar, la rîndul ei, acțiunea trebuie să aibă întotdeauna în vedere omul, condiția sa, viața sa reală, aspirațiile și năzuințele sale. Marxismul este o filozofie a înlăturării radicale a condițiilor care îl înstrăinează pe om de esența sa, formulînd un ideal umanist înte-

---

[12] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 2, București, Edit. politică, 1962, p. 133.

[13] N. Ceaușescu, *Cuvîntare la adunarea consacrată aniversării Academiei „Ștefan Gheorghiu"*, București, Edit. politică, 1975, p. 25—26.

[14] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 508.

[15] L. Althusser, *Citindu-l pe Marx*, București, Edit. politică, 1970, p. 5.

meiat pe cunoașterea desfășurării transformărilor istorice : idealul socialismului și comunismului. Este o filozofie care propune o ,,acțiune comunistă reală", de luare în stăpînire a esenței omenești de către om și pentru om, punînd semnul egalității între umanism și comunism, între comunism și afirmarea nestingherită, plenară, a personalității umane. Toate concepțiile umaniste, din antichitate și pînă în prezent, au pus în centrul lor *omul ca principiu fundamental*, dar umanismul socialist, pentru prima dată în istorie, se apleacă asupra ,,omului concret", înțeles ca sinteză a relațiilor individuale și sociale.

Este un umanism care vede în om scopul însuși al întregii politici de dezvoltare a societății. Întreaga activitate depusă de societate ,,trebuie să ducă la crearea unui nou umanism, care pune pe primul plan omul și totodată îmbină interesele particulare cu cele ale întregii societăți, asigură bunăstarea și fericirea fiecăruia, odată cu a întregului popor. Prin aceasta omul se va ridica pe o treaptă superioară de cunoaștere, va putea participa cu adevărat conștient la activitatea poporului de făurire a propriului său viitor liber" [16]. Umanismul societății noastre nu este o simplă preocupare pentru formarea omului, el *garantează* totodată și mijloacele reale corespunzătoare unui anumit proiect uman, este un umanism *militant*, care-l ajută pe om să devină ceea ce el *poate* deveni conform aptitudinilor și capacităților sale, conform *muncii* depuse în colectivitate. Umanismul socialist este promovat la *scara întregii societăți*, multilateralitatea decurgînd în mod obiectiv din revoluția științifică și tehnică, din cerințele societății socialiste, din dorința ei de progres și perfecțiune. Socialismul și comunismul se caracterizează prin faptul că modelul uman pe care și-l propun este *armonios dezvoltat*, în corelație cu ritmul și nivelul transformărilor care au loc în societate ; nu este vorba de un erudit în accepția renascentistă, ci de un *specialist sintetic*, de înaltă competență profesională, militant revoluționar, profund atașat cauzei socialismului și idealurilor de progres ale omenirii.

O trăsătură ce definește în mod esențial originalitatea filozofiei marxiste este *caracterul creator* al acesteia. Este o notă definitorie ce decurge din deschiderea sa permanentă față de practică, din receptivitatea față de nou în toate domeniile cunoașterii și acțiunii sociale, față de tot ceea ce omenirea produce mai valoros. Întemeietorii marxism-leninismului au subliniat în repetate rînduri că elaborările lor teoretice se modifică și se îmbogățesc potrivit transformărilor obiective, experiențelor și situațiilor concrete. Împotriva osificării și închistării dogmatice, Lenin scria că ,,nu poate exista dogmatism acolo unde criteriul unic, criteriul suprem al teoriei este concordanța ei cu procesul real al dezvoltării" [17], iar îndemnul său primește o deosebită rezonanță în contemporaneitate : ,,Pentru noi teoria lui Marx nu reprezintă cîtuși de puțin ceva încheiat și intangibil ; dimpotrivă, sîntem convinși că ea a pus numai piatra unghiulară a acelei științe pe care socialiștii trebuie s-o dezvolte mai departe în toate direcțiile, dacă ei nu vor să rămînă în urma vieții" [18].

Creativitatea marxismului este obiectiv cerută de complexitatea vieții sociale contemporane, de schimbările care au loc în lume, de evoluția ascendentă a socialismului într-o serie de țări, de cuceririle revoluției științifice și tehnice contemporane, de consecințele ei social-politice și spirituale. Într-un asemenea context, după cum arată Programul partidului nostru, ,,teoria revoluționară marxist-leninistă nu este și nu poate fi o concepție închisă, încheiată odată pentru totdeauna ; ea nu este o dogmă, nu poate elabora scheme valabile în orice condiții și pentru orice etapă" [19]. Marxismul este o filozofie care nu pretinde a construi un sistem definitiv, un sistem care să intre curînd în contradicție cu o realitate în continuă metamorfoză, ci se caracterizează prin ancorare militantă și prospectivă în realitățile contemporane. Problemele complexe ale epocii în care trăim nu pot fi rezolvate prin recurgerea la citate, ci presupun noi generalizări filozofice, solicitînd intens activitatea creatoare a fiecărui partid comunist. ,,În studierea clasicilor, ca și a documentelor partidului nostru, nu trebuie să căutăm răspuns de-a gata la problemele concrete ale activității de fiecare zi. Trebuie să învățăm cum să studiem, cum să abordăm problemele în spirit revoluționar, materialist-dialectic, marxist-leninist, spre a găsi continuu soluțiile pe care le impune viața. Numai așa vom fi cu adevărat marxist-leniniști, numai așa vom fi cu adevărat și vom rămîne revoluționari tot timpul" [20]. Gîndirea creatoare

[16] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XI-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1974, p. 34—35.

[17] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 1, București, Edit. politică, 1963, p. 299.

[18] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 4, București, Edit. politică, 1964, p. 177—178.

[19] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 153.

[20] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la adunarea consacrată aniversării Academiei ,,Ștefan Gheorghiu"*, București, Edit. politică, 1975, p. 27.

înseamnă luciditate, spirit de discernămînt, capacitate de a gîndi și regîndi problemele teoretice ce se confruntă cu practica. Activitatea ideologică creatoare este definitorie pentru documentele programatice ale partidului nostru. Remarcăm în acest sens elaborarea conceptului de societate socialistă multilateral dezvoltată, concept cu deosebite implicații filozofice, teza cu privire la creșterea rolului factorului subiectiv în socialism, conturarea noilor determinații ale dinamicii contradicțiilor în socialism, fundamentarea teoretică a creșterii rolului conștiinței socialiste în actuala etapă de dezvoltare a țării noastre, statuarea principiilor eticii și echității socialiste la rangul de principii ale organizării vieții interne și internaționale. A gîndi și a acționa în conformitate cu practica social-istorică de la noi din țară nu înseamnă izolare față de realizările altor țări și popoare. Astfel, Programul partidului nostru „este expresia marxismului creator în România", dar caracterul creator al politicii partidului nostru se manifestă și prin receptivitate față de experiența istorică a altor țări și popoare. Nu este vorba, desigur, de o transpunere mecanică a unor forme și metode de muncă proprii altor condiții social-economice, altor etape la situația specifică a țării noastre, ci de aplicarea creatoare a tot ceea ce corespunde cerințelor vieții sociale de la noi din țară.

O particularitate a caracterului creator al marxismului rezultă și din problema locului și rolului acestuia în lumea contemporană, din confruntările ideologice cu orientările nemarxiste. Partidul nostru subliniază necesitatea participării *ferme* și *consecvente* la lupta ideologică împotriva tuturor concepțiilor reacționare, anticomuniste; subliniază totodată și necesitatea de a nu trata „în bloc" toate curentele filozofice nemarxiste, fără a ține seama de nuanțele și diferențierile tot mai accentuate dintre ele. „Nu trebuie să punem sub emblema anticomunismului o serie de concepții progresiste, democratice sau pe aceia care emit anumite critici la adresa noastră" [21]. Semnificativ este faptul că tot mai mulți gînditori nemarxiști recunosc valoarea teoretică și metodologică a filozofiei marxiste (J. P. Sartre), sporind numărul acelora care încearcă să integreze în propria lor filozofie teze și principii marxiste (Cl. Lévi-Strauss, Jean Piaget), ceea ce demonstrează prestigiul sporit al filozofiei marxiste. Sensul dialogului este acela al promovării cu argumente, de pe poziții de principiu, a concepției materialist dialectice despre lume.

BIBLIOGRAFIE

K. Marx, *Teze asupra lui Feuerbach*, în Marx-Engels, *Opere*, vol. 3, București, Edit. politică, 1962.

K. Marx, *Manuscrise economico-filozofice din 1844*, în Marx—Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968.

F. Engels, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*, în Marx—Engels, *Opere*, vol. 21, București, Edit. politică, 1965.

F. Engels, *Dezvoltarea socialismului de la utopie la știință*, în *Opere*, vol. 19, București, Edit. politică, 1964.

V. I. Lenin, *Trei izvoare și trei părți constitutive ale marxismului*, în *Opere complete*, vol. 23, București, Edit. politică, 1967.

V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, București, Edit. politică, 1972, p. 342—352.

Programul P.C.R. de făurire a societății socialiste multilateral dezoltate și înaintare a României spre comunism, București, Edit. politică, 1975, p. 21—26; 153—157.

Nicolae Ceaușescu, *Raportul Comitetului Central cu privire la activitatea Partidului Comunist Român în perioada dintre Congresul al X-lea și Congresul al XI-lea și sarcinile de viitor ale partidului*, București, Edit. politică, 1974, p. 92—108.

Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la Programul P.C.R. pentru îmbunătățirea activității ideologice, ridicarea nivelului general al cunoașterii și educația socialistă a maselor, pentru așezarea relațiilor din societatea noastră pe baza principiilor eticii și echității socialiste și comuniste. 3 noiembrie 1971*, în *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 6, București, Edit. politică, 1972, p. 642—645.

Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la adunarea consacrată aniversării Academiei „Ștefan Gheorghiu"*, București, Edit. politică, 1975.

★

Materialismul dialectic. Prelegeri, București, Edit. politică, 1973, p. 67—79.

Filozofie. Materialism dialectic și istoric, București, Edit. didactică și pedagogică, 1975, p. 20—40.

[21] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, p. 16.

AL. VALENTIN, *Marxismul — revoluție în filozofie*, București, Edit. politică, 1974.
RADU FLORIAN, *Reflecții asupra filozofiei marxiste*, București, Edit. politică, 1974, p. 5—15.
A. GRAMSCI, *Opere alese*, București, Edit. politică, 1963, p. 5—21 ; 68—91.
L. GRÜNBERG, *Confruntări filozofice contemporane*, în „Era socialistă", nr. 23/1973.
* * *, *Pe marginea celui de al XX-lea Congres mondial de filozofie*, în „Revista de filozofie", nr. 12/1973.

TEMA 6

ELEMENTE DE ISTORIE A GÎNDIRII FILOZOFICE ȘI SOCIAL-POLITICE ROMÂNEȘTI; CRONICARII, ILUMINISMUL ȘI RAȚIONALISMUL. MATERIALISMUL NATURALIST ÎN A DOUA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XIX-LEA ÎN ROMÂNIA.

MATERIALISMUL NATURALIST ÎN A DOUA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XIX-LEA

DE

SIMION GHIȚĂ

Materialismul filozofic modern s-a dezvoltat în strînsă legătură cu științele naturii care i-au oferit puternice puncte de sprijin, obligîndu-l totodată la un proces de continuă înnoire. Astfel, în secolele XVII și XVIII, materialismul a cunoscut o mare dezvoltare datorită progreselor obținute de astronomie, mecanică, fizică în explicarea sistemului solar și a fenomenelor fizice ale naturii. Cum știința fundamentală pe care se sprijineau celelalte științe fizice, precum și filozofia materialistă era mecanica, materialismul filozofic din secolele XVII și XVIII a căpătat un caracter mecanicist. Concepînd universul ca un uriaș mecanism care funcționează prin propriile sale legi și reducînd fenomenele complexe la cele mecanice, materialismul mecanicist nu putea explica satisfăcător fenomenele geologice, biologice și psihice, fiindu-i străină ideea de evoluție.

În secolul al XIX-lea, însă, științele geologice și biologice au reușit să explice prin teorii riguroase, întemeiate pe fapte, și aceste fenomene complexe, răsturnînd ultimele dogme ale concepției creaționiste. Teoria „actualistă" a lui Lyell, explicînd fenomenele geologice din trecut, precum și configurația scoarței terestre prin cauze actuale (eroziunea apelor și a vînturilor, ridicări și coboriri lente ale terenului etc.) a răsturnat mitul potopului biblic, punînd totodată bazele evoluționismului. Marea cucerire a sec. XIX-lea a fost însă darwinismul, care, explicînd originea și evoluția speciilor prin selecția naturală, a dat lovitura de grație creaționismului în biologie. Darwin însuși a extins teoria evoluționistă și la explicarea originii omului — ultimul refugiu al concepției creaționiste. Cuceririle fiziologiei nervoase și ale psihopatologiei au spulberat și concepția spiritualistă despre „suflet", ca substanță independentă de corp.

Cea mai înaltă formă de materialism — apărut ca rezultat al cuceririlor în domeniile filozofiei (dialectica) și științei din secolul XIX — este *materialismul dialectic*. Au continuat să existe însă în secolul trecut și forme mai vechi de materialism, care s-au limitat la completarea viziunii materialiste proprii secolului al XVIII-lea cu argumente noi luate din științele naturii (Vogt, Buchner, Moleschot).

În același timp, a apărut o filozofie de compromis, pozitivismul, care, generalizînd noile cuceriri ale științei, a încercat să limiteze valoarea gnoseologică a acesteia, decretînd imposibilitatea științei de a afla cauzele generatoare ale lucrurilor și de a determina natura materială sau spirituală a existenței.

Concomitent, însă, ca o consecință directă a teoriei cauzelor actuale a lui Lyell, a darvinismului și a cuceririlor neurofiziologiei și neuropatologiei etc., știința izbutește — cum am menționat — să explice lumea prin ea însăși, fără să facă apel la forțe supranaturale și să răstoarne vechile dogme creaționiste. A luat, astfel, naștere un *curent materialist spontan*, în afara filozofiei, reprezentat de oameni de știință, în principal de către medici

și naturaliști. Deoarece temeiurile lui țineau de noile date ale geologiei și biologiei, adică de științe care pe atunci formau „istoria naturală", acest materialism nefilozofic a fost denumit uneori și *„istorico-naturalist"*. El nu are însă nimic de-a face cu materialismul istoric, și, de aceea, pentru mai multă rigoare, îl vom numi *„materialism științific-naturalist"*, sau, mai simplu, *„materialism naturalist"*.

Deși păstrează unele confuzii, provenite din filozofia pozitivistă care se prezenta ca izvorîtă din știință, materialismul naturalist — în ciuda faptului că e mai mult sau mai puțin spontan și nu este elaborat filozofic —, depășește „neutralismul" pozitivismului, susține valoarea filozofică a cunoașterii științifice și condamnă cu energie nu numai creaționismul, ci și toate formele de spiritualism. El are prin urmare un *puternic caracter nonreligios și antispiritualist* și a constituit un aliat al materialismului filozofic. Materialismul naturalist a valorificat știința nu numai sub aspect gnoseologic — adică în explicarea lumii — ci și sub aspect practic, ca instrument de ameliorare a condiției umane în lume. Lovind în vechea suprastructură axată pe religie și afirmîndu-se ca un mijloc de explicare și de transformare a lumii, ca un instrument teoretic util claselor progresiste, materialismul naturalist a fost apreciat pozitiv de clasicii marxism-leninismului, care au indicat totodată căile ridicării lui la nivelul filozofiei materialiste moderne, căile perfecționării și integrării lui în materialismul dialectic. Acestor probleme le-a consacrat Engels și Lenin o mare parte din lucrările lor clasice — *Dialectica naturii* și *Materialism și empiriocriticism*.

★

Materialismul naturalist a apărut în *România* în deceniul al patrulea al veacului trecut, ca rezultat al înfiripării unei mișcări științifice autohtone (Societatea de medici și naturaliști din Iași etc.) și al introducerii științelor naturii în învățămîntul academic din Iași și din București. În evoluția gîndirii filozofice-științifice din România, această primă etapă a naturalismului reprezintă o *fază de tranziție* de la spiritualism la materialism. Deși neemancipată complet de influențe idealiste, mișcarea naturalistă de pînă la Unire a introdus în cultura română importante idei filozofice materialiste care stau la baza științei: recunoașterea *caracterului obiectiv al legilor naturii*, sublinierea *rolului științei* în dezvoltarea societății, încrederea în *posibilitățile nelimitate de cunoaștere* ale științei, *principiul conservării materiei* etc. Chiar prin simpla răspîndire a cunoștințelor științifice, mișcarea naturalistă din această perioadă a lărgit sfera explicațiilor materialiste asupra lumii.

După Unire, naturalismul românesc intră într-o *nouă fază*, deosebită de cea precedentă prin amploare și prin conținut. Înființarea universităților din Iași (1860) și din București (1864), precum și a numeroase societăți științifice a determinat o mai amplă mișcare pentru dezvoltarea și răspîndirea științei. Pe de altă parte, noile cuceriri ale științelor naturii — principiul conservării și transformării energiei, teoria atomică, darvinismul, succesele fiziologiei nervoase etc., prin demonstrarea *eternității* și a *unității materiei*, prin *explicarea naturală a originii speciilor și a omului* și prin răsturnarea dogmei despre nemurirea sufletului — au dus la *eliminarea spiritualismului* din științele naturii.

Interesul pentru problemele teoretice și filozofice ale științelor naturii sporește considerabil în România imediat după înființarea universităților. În 1864, Constantin Esarcu a publicat o interesantă *Introducțiune la științele naturale*, care cuprindea primele trei prelegeri teoretice ale cursului ținut la facultatea de științe. Prin aceste prelegeri, Esarcu a introdus de la început un spirit filozofic în universitatea bucureșteană. Combătînd metoda speculativă a filozofiei naturii, tînărul naturalist se ridică totodată împotriva empirismului și relevă necesitatea generalizărilor teoretice, a sintetizării faptelor pentru a ajunge la descoperirea legilor și la elaborarea teoriilor capabile să explice fenomenele naturii. „Să adunăm cu neobosească materiale, pietre, var, cărămizi — scria Esarcu — dar în urmă să utilizăm aceste materiale pentru a construi edificiul"[1].

În același an, a ținut și Em. Bacaloglu, primul profesor de fizică al Universității din București, un curs public de filozofia științelor exacte. Din relatările presei de atunci aflăm că Bacaloglu vorbea despre „principiile fundamentale ale acestor științe", despre rolul matematicii, al determinării cantitative a fenomenelor în cunoașterea științifică în general etc.[2]. Idei asemănătoare găsim și la alți naturaliști români din a doua jumătate a secolului trecut: Gr. Ștefănescu, P. Vasici, St. Michăilescu, A. P. Alexi, Istrati și alții.

Șt. Michăilescu, cel mai de seamă reprezentant al materialismului naturalist, era profund convins de progresul nelimitat al

---

[1] C. Esarcu, *Curs de științe naturale la Facultatea de Științe din București*, 1864, p. 46.

[2] Cf. Em. Mihăiescu, *Pedagogia științelor exacte de dnul Em. Bacaloglu*, în ziarul „Dîmbovița", an VI, nr. 74 din 4(16) noiembrie 1864, p. 295—296.

cunoașterii lumii și critica agnosticismul lui Herbert Spencer. ,,Îndată ce se introduce X, o cîtime ontologică inaccesibilă — scria Șt. Michăilescu — pozitivismul d-lui Spencer se clatină și noua lui școală cu sistemul ei de a dărîma bazele științei în numele științei și de a întrona incognoscibilul ca teorie supremă filozofică, a creat o speță de religiune, inconștientă sau deghizată, lipsită în acest caz de curajul francheței de a se afișa ca religiune sau dogmă, iar nu ca adevăr" [3].

Pentru a demonstra capacitatea științei de a cunoaște și a stăpîni natura, C. I. Istrati compară situația ei din epocă cu cea din trecut și face optimiste aprecieri pentru viitor. Omul de azi, argumenta savantul român, cunoaște și poate realiza incontestabil mai mult ca omul de ieri: deși ,,cunoaște încă foarte puțin din legile măreție ce domnesc la alcătuirea și rostul lumii, totuși zi cu zi el pătrunde mai adînc prin cuceririle sale științifice, luminează o sferă tot mai mare, sferă ce la un moment dat limitează cunoscutul capăt de el în raport cu imensitatea necunoscutului" [4].

Manifestînd o încredere atît de mare în valoarea științei, naturaliștii n-au negat însă filozofia. În concepția acestor oameni de știință, filozofia ar trebui să se ocupe cu studierea legilor și cauzelor generale ale existenței, adică cu probleme mari ale vechii metafizici. Dar ea trebuie să ofere soluții acestor probleme nu prin speculații, ignorînd știința, ci, pornind de la faptele stabilite de știință, să se ridice la generalizări tot mai cuprinzătoare, să completeze goluri, să prelungească linii de investigare, să deschidă perspective pe baza gîndirii raționale. Deci, între filozofie și știință există o unitate fundamentală de obiect (explicarea lumii), precum și de metodă (metoda empiric-rațională). Excluderea problemelor și a cauzelor generale din domeniul cunoașterii, limitarea științei numai la studierea faptelor imediate erau apreciate de savanții naturaliști ca o limitare a cunoașterii și a științei înseși, căci, chiar dacă știința nu era în stare să dea încă un răspuns exact unor probleme mari, posibilitatea acestor răspunsuri nu putea fi negată în perspectiva viitorului.

Între știință și filozofie nu există, după părerea naturaliștilor noștri, doar un raport de coexistență, de bună vecinătate, ci de colaborare în vederea cunoașterii aceleiași lumi, la diferite niveluri de generalitate. Între ele nu există bariere fixe, ci un schimb permanent de informații și de idei. Filozofia folosește datele științei în rezolvarea problemelor generale, oferindu-i în schimb sugestii și deschizîndu-i un orizont mai larg, care va ajuta cercetarea științifică în diferite probleme speciale.

Progresele științelor naturii, spunea dr. P. A. Alexi, au creat o bază și pentru progresul filozofiei, pe care metoda speculativă, ruptă de realitate materială, a frînat-o pînă acum. Ridicîndu-se împotriva filozofiei speculative și arătînd importanța științelor naturale pentru filozofie, P. A. Alexi nu dizolva însă filozofia în științe, cum procedau pozitiviștii, ci milita pentru colaborarea dintre ele. ,,Științele naturii și filozofia — scria el — sînt două științe reciproce suplimentare. Punctul de acțiune, atît pentru filozofi, cît și pentru naturaliști, se află în însăși natura" [5].

Faptul de a fi admis existența filozofiei în general, nu însemna recunoașterea oricărei filozofii. Concepînd filozofia ca pe o colaboratoare a științei în cunoașterea lumii, naturaliștii au pus filozofiei anumite condiții: să pornească de la faptele stabilite de știință prin metodele ei riguroase și să continue generalizarea în spiritul științei. Pentru aceasta, ei recomandau filozofilor să cunoască realizările teoretice din științele naturii, ca să le poată judeca și generaliza. ,,Filozoful, dară, trebuie să fie astăzi anatomist și fiziologist — spunea Gr. Ștefănescu —. Demult această necesitate era simțită. Ilustrul Descartes, unul dintre cei mai mari filozofi, era în același timp, anatomist și fiziologist însemnat" [6].

Admițînd ,,filozofia științifică" și colaborînd cu ea, cercetătorii naturii au respins filozofia spiritualistă și metoda speculativă. ,,Istoria, spunea Gr. Ștefănescu, a judecat cum merită pe toți aceia care, închiși în cabinetele lor între patru ziduri, depărtați cu totul de natură, au făcut ipoteze peste ipoteze, au creat sisteme peste sisteme, care, deși s-au bucurat în timpul lor de oarecare popularitate, au pierit ca fumul îndată ce un alt spirit mai îndrăzneț a venit și a prezentat un alt sistem, bazat pe o altă ipoteză, mai absurdă poate decît cea dintîi, dar mai atrăgătoare, mai satisfăcătoare spiritului și tendințelor acelui secol" [7].

Problema raportului dintre științele naturii și filozofie a fost mai profund analizată de Victor Babeș, care i-a consacrat un studiu

---

[3] Șt. Michăilescu, *Introducere în psihofizică*, p. 8—9.

[4] Dr. I. Istrati, *Unitatea materiei*, în ,,Buletinul Societății de științe fizice", 1896, nr. 5—6.

[5] Dr. A. P. Alexi, *Poezia și filozofia naturii*, în ,,Revista științifică", 1874, p. 55—56.

[6] Gr. Ștefănescu, *Curs public de istorie naturală*, în ,,Revista științifică", an V, 1874—1875, p. 311.

[7] Idem, *Discurs de deschidere a cursului de geologie*, în ,,Revista științifică", 1870, p. 154.

special. Savantul român se referă la fundamentul ontologic și gnoseologic pe care se întemeiază știința. Cunoașterea științifică presupune anumite premise filozofice fără de care nu este posibilă. La baza edificiului științei se află, după V. Babeș, două principii : 1) realitatea obiectului științei, caracterul obiectiv-real al lumii externe, și 2) posibilitatea cunoașterii lumii obiective, reflectarea adecvată a acestei lumi de către știință. Pe această temelie filozofică s-a ridicat ,,mărețul edificiu al științelor naturale", căci, dacă lumea externă ar fi o ficțiune, ,,edificiul (științei) s-ar dărîma, s-ar preface în nimic".

★

Realizările științei moderne au însemnat tot atîtea succese în cunoașterea materiei. Dezvoltarea mecanicii și a fizicii clasice au adus determinări noi ale masei și mișcării, iar triumful atomismului în chimie a fost considerat ca o confirmare a materialismului democritian. Prin stabilirea de către știință a existenței atomilor, materia ipotetică și abstractă a filozofiilor a devenit o certitudine și a căpătat o formă concretă.

Constituirea biologiei ca știință s-a făcut prin curățirea terenului de spiritualism, în focul luptei cu creaționismul și cu vitalismul. Triumful darvinismului în biologie a însemnat eliberarea de spiritualism, repunerea materiei în drepturile ei și în domeniul naturii vii. ,,Așadar, starea de viață în expresia generală — scria dr. Negură — poate fi considerată ca o manifestare a oarecăror proprietăți ale materiei supuse la o schimbare de acție, iar forța vitală poate fi înțeleasă ca o formulă laconică, destinată de a exprima în un singur cuvînt caracterele proprii ale materiei organizate" [8].

Gr. Ștefănescu și Ștefan Michăilescu subliniază caracterul obiectiv și neschimbător al legilor naturii. Spre deosebire de pozitiviști, care nu vor să se pronunțe asupra naturii existenței, Șt. Michăilescu afirma că existența este de natură materială și că în afară de materie și de acțiunea materiei (forța) nu există nimic. ,,Nu există nici o ființă supranaturală capabilă de a lucra într-un oarecare mod asupra naturii" [9], ,,fenomenele în vasta lor totalitate, deși infinit de varii în aspectele lor particulare, au fost, sînt și vor rămîne acțiuni puramente materiale" [10].

Naturaliștii din această perioadă, depășind empirismul, năzuiesc spre o explicație cauzală a lucrurilor și fenomenelor. Ei au considerat principiul cauzalității fundamental pentru știință. Prin știință, spunea Hurmuzescu ,,aflăm modul cum se produc fenomenele și cauza producerii lor" [11].

Pe aceeași poziție s-au situat și ceilalți fizicieni și chimiști, în ciuda faptului că pozitivismul a exercitat cea mai mare influență tocmai asupra acestor categorii de naturaliști. În biologie, unde stabilirea de legi și raporturi cantitative era mai dificilă, calea principală prin care se putea afirma gîndirea științifică era descoperirea cauzelor fenomenelor naturii vii. De aceea, biologii au susținut cu și mai mare insistență necesitatea explicației cauzale.

O însemnătate filozofică a avut și concepția materialiștilor despre legile naturii și despre determinism. Și în aceste probleme ei au avut o poziție materialistă.

Apariția și înmulțirea treptată a explicațiilor naturale, pe măsura îmbogățirii experienței omului și a dezvoltării inteligenței sale, a însemnat — susțineau cercetătorii naturii — limitarea explicațiilor supranaturale și restrîngerea sferei de acțiune a religiei chiar în epocile ei de dominare. Odată cu apariția științei și pe măsura dezvoltării sale, apare și se amplifică conflictul dintre știință și religie. Fiecare pas înainte făcut de știință — susțineau savanții naturaliști — reprezintă o retragere a religiei. Ei au condamnat persecuțiile religioase de orice fel și au subliniat ineficacitatea lor în fața emancipării științei și a cugetării libere [12]. Dr. P. A. Alexi, unul din promotorii acestor idei critice, ateiste a fost excomunicat de biserică.

Religia, susținea Șt. Michăilescu, a apărut într-o anumită fază de dezvoltare a omenirii datorită incapacității omului de a cunoaște și de a supune natura. El combătea concepția teologică după care omul ar fi fost creat de Dumnezeu, afirmînd, dimpotrivă, că ,,omul face întotdeauna pe Dumnezeu, după chipul său" [13]. Șt. Michăilescu respingea de asemenea teza lui Herbert Spencer, care propunea împăcarea dintre știință și religie: ,,nici o comunicare, nici un amestec nu mai poate să existe între convicțiunea prin probe și demonstrațiuni și între credință prin revelațiuni, separate în secolul nostru printr-un abis de nestrăbătut". Michăilescu susținea că natura se conduce după legi proprii, obiective, iar filozofia nu trebuie să inventeze legi pe care să le introducă în mod artificial în na-

---

[8] Dr. N. Negură, *Viața, existența și moartea*, în ,,Monitorul", nr. 163, din 1865, p. 743.

[9] St. Michăilescu, *Spiritualism și materialism*, în ,,Revista contemporană", 1873, p. 264.

[10] *Ibidem*, p. 263.

[11] Dr. Hurmuzescu, *Despre metoda de cercetare și de expunere în științele fizice*, în ,,Arhiva", Iași 1896, nr. 1—2, p. 277 (subl. ns.).

[12] Dr. A. P. Alexi, *Istoria dezvoltării ideilor cosmogonice*, în ,,Programa gimnaziului superior român din Năsăud", IX. 1878 și X. 1879, p. 23—24.

[13] St. Michăilescu, *Încercări asupra raportului dintre știință și religie*, în ,,Revista contemporană", 1878, p. 60.

tură, ci să descopere aceste legi în natura însăși, să le deducă din studiul naturii". „Cauza decăderii sistemelor speculative — considera el — era acolo că, pe cînd metafizica se măgulea în credința de a fi descoperit un principiu universal, în realitate nu făcea decît să caute, prin argumente subtile, dară fără fond, să impună materiei propriile sale vederi. Natura, însă, în fixitatea legilor sale, își căuta de cale desminținд continuu falsul metod apriori".

★

O mare importanță filozofică a avut în acea perioadă problema originii omului.

Multe veacuri a dominat credința — propagată de religie — că omul este o creație aparte a divinității, înzestrată cu un suflet de esență spirituală și nemuritoare, opus naturii materiale pieritoare a corpului. La numai două decenii însă de la apariția darvinismului, punctul de vedere al științei a triumfat și în antropogeneză. După atîtea veacuri de dominare a creaționismului religios, omul a fost coborît din cerul fantastic și integrat în natura reală, a fost emancipat de religie și redat științei. Apariția lui pe pămînt n-a mai fost considerată un act misterios de creație divină, ci rezultatul unui proces natural de evoluție a lumii vii.

Această concepție, care triumfase în știința vremii, a fost susținută și de biologii noștri, cu foarte puține și nesemnificative excepții. Darvinist consecvent, Grigore Ștefănescu, bazat în special pe descoperirile paleontologice, a susținut originea animală a omului. El a combătut prejudecățile religioase în legătură cu poziția privilegiată a omului pe pămînt. Prin recunoașterea adevărului științific despre originea animală a omului, spunea Ștefănescu, demnitatea noastră nu scade cu nimic, ci dimpotrivă, trebuie să crească, văzînd de unde am plecat și unde am ajuns prin muncă.

Aceeași idee a fost exprimată și de Pavel Vasici, care, sub influența lui Haeckel, a pus în lumină caracterul ateist al darvinismului. „Din această teorie — scria el — purcede, cu o înteițitoare necesitate logică, consecința că și nobilul homo sapiens nu poate fi alta decît numai un ram... în pomul vieții, al tuturor animalelor, că el așadară n-a ieșit de-a dreptul din mîna creatorului, cum ne învață Moise, ci cu încetul dintr-o specie mai inferioară prin selecțiunea naturală și continua perfecționare" [14].

În strînsă legătură cu antropogeneza se află și problema psihicului, a conștiinței umane. Oamenii de știință din România s-au emancipat de vechea psihologie spiritualistă și au legat psihologia de fiziologia sistemului nervos. Dacă unii filozofi au căutat să evite materialismul, în ciuda faptului că explicau în mod natural fenomenele psihice, naturaliștii au afirmat fără rezerve geneza materială a acestor fenomene. Limita concepției lor constă în faptul că n-au înțeles importanța factorului social în apariția și dezvoltarea conștiinței umane și au manifestat tendința de a reduce fenomenele psihice la fenomene fiziologice.

Problema psihicului fusese soluționată materialist de naturaliști și de medici, în primul rînd de neurologi și psihiatri. Lucrările medicilor A. Sutzu, C. A. Polihroniade, Petrini-Galatz, Buicliu, Ulea, Georgescu Deleanu ș.a. reflectă orientarea materialistă a celor chemați să tămăduiască bolile psihice, considerate mai înainte ca „manifestări ale diavolului". Primul medic care a tras concluzii materialiste din cercetările asupra fiziologiei nervoase a fost N. Negură (1865).

Șt. Michăilescu a consacrat cele mai multe din scrierile sale cu caracter filozofic explicării materialiste a fenomenelor psihice. Respingînd ipoteza spiritualistă, după care fenomenele psihice ar fi produsul unei forțe spirituale, „sufletul", el argumentează că psihicul este o proprietate a materiei superior organizate. „Cauza intimă a acestor fenomene rezidă în însăși natura organizațiunii cerebrale și în proprietățile vitale de care este dotată substanța nervoasă".

Întemeindu-se mai ales pe cercetări experimentale de psihopatologie, V. Babeș s-a ocupat de analiza unor fenomene psihice ca inteligența, memoria, visele, iluziile, halucinația, evidențiind permanent factorii naturali care stau la baza lor. Fenomenele psihice, sublinia V. Babeș, nu se desfășoară haotic, ci într-o anumită ordine, iar această ordine a fenomenelor de conștiință nu se explică nici prin tradiționalul „suflet imaterial", nici prin admiterea, în spatele fenomenelor de conștiință a unui regizor misterios de genul inconștientului lui Ed. von Hartmann, ci prin „alcătuirea corespunzătoare a creierului, dobîndită prin deprindere și ereditate, care condiționează formarea asociației de idei" [15].

★

Pornind de la rezultatele diferitelor științe speciale, mulți naturaliști s-au ridicat cu generalizările lor pînă la ideea *unității materiale a lumii*. Deși prezenta neajunsuri din punctul de vedere al elaborării filozofice, *materialismul monist* al savanților naturaliști aducea argumente mai convingătoare în favoarea unității lumii decît concepțiile filozofice idealiste din acea vreme.

---

[14] Pavel Vasici, *Higiena și școala*, 1878.

[15] Vezi Victor Babeș, *Pagini alese*, 1954, p. 32.

Ideea unității materiei a fost demonstrată de savanții noștri prin unitatea de structură a corpurilor din univers, prin acțiunea acelorași legi generale asupra tuturor fenomenelor din natură, prin ideea de evoluție etc.

★

Gîndirea oamenilor de știință din țara noastră din a doua jumătate a sec. al XIX-lea, a reprezentat *prima afirmare*, deși spontană, *a materialismului în cultura românească*. Ea a pregătit terenul pentru dezvoltarea concepțiilor filozofice materialiste, creînd un climat care a favorizat pătrunderea lor în rîndurile intelectualilor. În multe probleme filozofice — respingerea factorilor supranaturali în explicarea lumii, evoluția naturii vii, antropogeneza și natura psihicului — oamenii de știință se aflau pe aceleași poziții materialiste cu cei mai de seamă gînditori români ai epocii: Vasile Conta, A. D. Xenopol, C. Dumitrescu-Iași, Titu Maiorescu și alții.

Dacă oamenii de știință naturaliști au creat, în general, doar climatul favorabil pentru afirmarea concepțiilor filozofice materialiste, concepția lui *Ștefan Michăilescu* reprezintă o *punte de legătură* între gîndirea științifică și cea filozofică din țara noastră. Prin concepția sa, gîndirea științifică s-a apropiat cel mai mult de cea filozofică, facilitînd influența reciprocă dintre ele. Depășind simpla îmbrățișare a unor teorii științifice materialiste și ridicîndu-se la generalizări mai înalte și la abordarea unor probleme propriu-zis filozofice, concepția lui Ștefan Michăilescu reprezintă expresia filozofică a materialismului naturalist din România.

BIBLIOGRAFIE

Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism, București, Edit. politică, 1975, p. 27—34.

NICOLAE CEAUȘESCU, *Raportul Comitetului Central cu privire la activitatea P.C.R. în perioada dintre Congresul al X-lea și al XI-lea și sarcinile de viitor ale partidului*, București, Edit. politică, 1974, p. 93.

NICOLAE CEAUȘESCU, *Cuvîntare la Adunarea populară din București consacrată împlinirii a 125 de ani de la revoluția din 1848 și a unui sfert de veac de la naționalizarea principalelor mijloace de producție. 16 iunie 1973*, în *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 8, București, Edit. politică, 1973, p. 590—597.

★

Istoria filozofiei românești, vol. I, București, Edit. Academiei R.S.R., 1972, p. 43—44; 51—54; 55—56; 58—97; 213—244; 397—412.

Antologia gîndirii românești, București, Edit. politică, 1967, p. 19—23; 42—52; 62—64; 66—90; 98—128; 269—290.

Curente și orientări în istoria filozofiei românești, București, Edit. Academiei R.S.R., 1967, p. 65—129.

Opere filozofice de V. CONTA, București, Edit. Academiei R.S.R., 1967, p. 7—93.

Dezvoltarea materialismului naturalist în România în perioada 1860—1890, de SIMION GHIȚĂ, în culegerea *Din istoria filozofiei în România*, vol. III, București, Edit. Academiei R.S.R., 1960.

„Revista de filozofie", nr. 8/1966, „Concepția savanților români despre valoarea științei și a filozofiei".

Filozofie și știință în România, de SIMION GHIȚĂ, București, Edit. științifică, 1970, partea a II-a.

Cahiers du communisme

(Franța)

Nr. 10/1975

Din sumar: JOË METZGER, Știința în lupta politică și ideologică.

Nr. 11/1975

Din sumar: GILLES MASSON, Dreptul de vot universal și democrația; GUY HERMIER, Pentru carte și cultură; BERNARD VASSEUR, Alienare, libertate, umanism; HENRI MARTIN, Educația comunistă, o dimensiune nouă.

La pensée

(Franța)

Nr. 184/1975

Din sumar: YVES BENOT, Gramsci în Franța; S. TOMKIEWICZ, Adolescentul își perturbă medicul și societatea în care trăiește; JEAN SURETCANALE, Probleme actuale ale științelor sociale. Etnologie. Istorie. Geografie; MARC RIVIÈRE, Criză a muncii sau criză a muncii în capitalism? JEAN PIERRE TERRAIL, Fiziocrații în Vechiul Regim. MARCEL CORNU, Cercetări marxiste recente în urbanism; PAUL LABERENNE, Lucrări de popularizare a cercetărilor filozofice asupra științei.

Crítica marxista

(Italia)

Nr. 4/1975

Din sumar: ANSELMO GOUTHIER, Alto Adige: problema națională și democrația; ALESSANDRO TESSARI, Știința și materialismul dialectic; SERGIO MORRA, Piaget și marxismul; MARIO DELLA VALLE SIMOMONI, Despre conceptul de „geneză" la Piaget.

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

111

DEZBATEREA ŞTIINŢIFICĂ: „CONCEPTUL DE PUTERE POLITICĂ"

La 14 noiembrie 1975, în cadrul Academiei „Ştefan Gheorghiu", a avut loc deschiderea Laboratorului de structuri, relaţii şi sisteme politice, care funcţionează în cadrul Institutului de ştiinţe politice şi de studiere a problemei naţionale. Laboratorul, organizat pe trei grupe de cercetare (Structuri şi relaţii sociale în socialism, Sisteme politice în socialism şi Sisteme politice în capitalism) a dezbătut în prima sa întrunire problema *puterii politice*, fiind prezentat referatul *Specificul puterii politice în lumina marxism-leninismului*, elaborat de lector universitar Virgil Măgureanu. La dezbateri au participat cadre didactice, cercetători, activişti de partid şi de stat.

Referatul şi discuţiile care s-au purtat au relevat importanţa deosebită, teoretică şi practică a temei, actualitatea ei stringentă, precum şi faptul că, deşi marxismul a trasat jaloanele principale ale teoriei puterii politice, totuşi mai sînt încă multe chestiuni care trebuie analizate de pe poziţiile marxism-leninismului.

O mare pondere a avut atît în cadrul referatului cît şi în dezbateri, reliefarea rolului gîndirii marxiste, îndeosebi al clasicilor marxismului, în fundamentarea ştiinţifică a teoriei despre putere. Respingînd maniera de abordare a puterii politice în sine, ruptă de contextul social-economic, de ansamblul relaţiilor sociale, Marx şi Engels au analizat puterea în perspectiva sistemului social global, dezvăluind în acest cadru interacţiunea dialectică a puterii cu structura social-economică şi de clasă a societăţii. Marxismul a reuşit astfel să dezvăluie adevărata natură a puterii politice, caracterul ei de clasă, puterea fiind privită ca modalitate de realizare a dominaţiei de clasă. Au fost reliefate astfel legăturile complexe care există între puterea economică şi cea politică, prima ca sursă şi suport material al celei de a doua, iar puterea politică, la rîndul ei, ca avînd o mişcare proprie, cu o anumită independenţă, ceea ce-i permite să asigure, corespunzător intereselor claselor sau categoriilor sociale care o deţin şi o exercită, coeziunea şi funcţionalitatea diferitelor componente ale societăţii inclusiv cea economică.

Un alt merit al gîndirii politice marxiste — evidenţiat în referat — este acela de a fi surprins faptul că fiecărui tip de societate îi corespunde un anumit tip de putere politică, în funcţie de clasa dominantă respectivă, de păturile şi categoriile sociale pe care se sprijină, de natura relaţiilor de producţie pe care urmăreşte să le promoveze şi să le apere. Ca fenomen social specific numai societăţilor cu clase, puterea politică va dispărea în societăţile lipsite de clase. Astfel, alături de caracterul *de clasă* al puterii politice, a fost evidenţiat şi caracterul ei *istoric*, procesul devenirii ei, diferitele tipuri istorice de putere politică, precum şi posibilitatea existenţei, în perspectiva viitorului, a unor societăţi fără putere politică.

Relevînd strînsa interdependenţă dintre puterea politică şi puterea de stat (fără însă a le identifica), referatul a evidenţiat modul în care clasicii marxismului concepeau trecerea de la puterea de stat bazată pe dominaţia majorităţii de către minoritate (în orînduirile bazate pe proprietatea privată asupra mijloacelor de producţie), la puterea de stat care să exprime conducerea societăţii de către şi în interesul majorităţii şi care în acelaşi timp să fie şi o formă de tranziţie spre societatea fără putere de stat. În privinţa raportului dintre puterea politică şi puterea de stat s-au evidenţiat unele deosebiri de păreri: unii participanţi au susţinut ideea că puterea politică nu se poate realiza decît prin intermediul statului; alţi participanţi (inclusiv referentul) au considerat că puterea politică este un concept cu o arie de cuprindere mai largă decît conceptul de putere de stat, subliniind că puterea politică îşi poate găsi realizarea şi prin alte instituţii politice, nu numai prin stat, adică prin partide politice, grupuri de presiune ş.a.

Atît referatul cît şi dezbaterile au acordat o atenţie deosebită aportului Partidului Comunist Român — în planul practicii social-po-

litice și al teoriei — în elucidarea acestei teme.

Dezbaterile au subliniat totodată necesitatea, în continuare, a unor eforturi teoretice sporite, pentru definitivarea unei teorii marxiste unitare despre puterea politică. O serie de vorbitori au relevat insuficienta atenție acordată pînă acum valorificării critice a unor opere remarcabile din trecut (aparținînd unor autori ca Macchiavelli, Hobbes, Montesquieu ș.a.), precum a unor scrieri și autori contemporani. O atenție deosebită — s-a subliniat în dezbateri — va trebui acordată și clarificării unor probleme conceptuale. Dealtfel, lipsa unității de vederi și a preciziei terminologice s-au vădit și în controversele care s-au iscat în legătură cu delimitările între termeni ca: putere politică, influență politică, autoritate politică, forța politică. Chiar asupra conceptului cheie al discuției — puterea politică — au fost susținute puncte de vedere deosebite, deși a predominat opinia că *puterea politică* este o *funcție socială fundamentală* care constă în *adoptarea deciziilor* pentru întregul sistem social global, corespunzător intereselor clasei care deține puterea politică (și economică) și în *aducerea lor la îndeplinire* cu ajutorul autorității suverane și a supremației puterii politice, de stat.

În ansamblul ei, dezbaterea Laboratorului de structuri, relații și sisteme politice, consacrată conceptului de putere politică, a constituit o reușită, ea oferind cadrul prielnic exprimării și confruntării unor puncte de vedere diverse, premisă importantă pentru progresul oricărei cunoașteri. În acest context, necesitatea continuării unor astfel de dezbateri se impune de la sine.

Ștefan Ioniță

SESIUNI DE COMUNICĂRI ȘTIINȚIFICE

Între 20 și 22 noiembrie 1975 s-au desfășurat lucrările sesiunii de comunicări științifice ale Comitetului român de istorie și filozofia științei, de pe lîngă Academia Republicii Socialiste România.

Au fost prezentate peste 80 de comunicări grupate în opt secții și anume: *Abordarea sistemică în științele sociale*; *Istoricul școlilor medicale românești*; *Din istoria mecanicii*; *Probleme actuale ale cosmologiei*; *Din istoria științelor juridice și economice*; *Contribuții românești la organizarea și dezvoltarea cercetărilor privind controlul medicamentului*; *Din istoria științelor tehnice*; *Figuri și instituții ale culturii române și universale*.

În cadrul primei secții — *Abordarea sistemică în științele sociale* — au fost susținute următoarele comunicări: Mircea Maliță — *Concepte matematice noi pentru metodologia științelor sociale*; Solomon Marcus — *Aspecte globale și strategice în studiul teatrului*; Adrian Gheorghe — *Modelarea structurală în deciziile social-economice*; Cristian Calude — *Actul juridic normativ din punct de vedere cibernetic*; Mihai C. Botez — *Noua ordine economică și politică în perspectiva dinamicii sistemelor*; Mariana Celac — *Proiectarea participativă în organizarea sistemelor construite*; Paul Dimitriu — *Sisteme de securitate în relațiile internaționale*; I. Ionescu-Siseşti — *Structuri de sistem — o metodă de analiză*; Adrian Vasilescu — *Aspecte ale unui demers integrat în proiectarea sistemelor regionale*; Ana-Maria Sandi — *Modele structural-cantitative în amenajarea teritoriului*; Cezar Apreotesei — *Sistemele interlingvistice în perspectiva viitorologică*; Paul Schweiger — *Natura modificărilor sistemului limbii în formele patologice ale vorbirii*; Elena Pîslaru, Ioji Boniș — *Limba naturală în formație-sistem*; V. Săhleanu — *Abordarea sistemică a realității umane și distincția „natural/ /social"*; T. Zamfir — *Structura și geneza în sistemul științelor sociale*; Ioji Boniș — *Un sistem formal de norme etice*; Tiberiu Graur — *Sistemica modelelor culturale*.

Menționăm, de asemenea, comunicările prezentate în cadrul secției *Probleme actuale ale cosmologiei*: Călin Popovici — *Aspecte fizice noi ale universului*; I. Mihăilă — *Dezvoltarea cosmologiei în secolul al XX-lea*; acad. Octav Onicescu — *Cosmologia invariantivă*.

Dintre comunicările prezentate la secția *Figuri și instituții ale culturii române și universale*, amintim: Ștefan Bârsănescu — *Titu Maiorescu — teoretician al școlii și învățămîntului*; A. Petrescu — *Titu Maiorescu și dezvoltarea științelor în timpul său*; Maria Marian — *Junimea și învățămîntul românesc*; I. Iliescu — *Esteticieni români pe coordonatele filozofiei europene*; Al. Ciuculescu — *Un promotor al cercetărilor interdisciplinare, Louis Couturat*; Marian Bejat — *Eduard Gruber și Henri Bergson despre mecanismele psihice ale „rememorării"*; Mircea Cornescu — *Contribuția umanistului Honterus la răspîndirea științelor în România și Europa*.

Discuțiile au evidențiat interesul participanților pentru problemele puse în dezbatere.

C.I.

La Brașov, în noua și impozanta cetate universitară, s-a desfășurat în zilele de 14 și 15 noiembrie 1975 o sesiune de comunicări de istorie și filozofie a mecanicii, tehnicii și științelor sociale, sesiune organizată de Comitetul român de istoria și filozofia științei împreună cu subcomitetul său de pe lîngă Universitatea din Brașov. Sesiunea s-a bucurat de o largă participare, îndeosebi a cadrelor didactice universitare din Brașov și din alte centre ale țării, precum și a unor cercetători și specialiști în domeniile care au format obiectul sesiunii.

La ședința plenară a participat, din partea organelor județene de partid, tov. Alex. Crișan. Conf. dr. Fl. Dudiță — rectorul Universității și președinte al subcomitetului din Brașov — a rostit cuvîntul de deschidere, iar acad. Șt. Bălan — vicepreședinte al Comitetului român de istoria și filozofia științei — cuvîntul de salut, în numele Comitetului.

În cadrul ședinței plenare au fost prezentate următoarele comunicări: „Despre principiile mecanicii" (acad. Octav Onicescu); „Momente principale din istoria științei și tehnicii românești" (acad. Șt. Bălan); „Cîteva reflecții asupra noțiunii de sistem" (Crizantema Joja); „Particularități ale științelor tehnice" (Mircea Mihăilescu). Comunicările au captat interesul auditorilor și au fost mult apreciate.

Lucrările sesiunii s-au desfășurat apoi în două secții:

I. *Din istoria mecanicii și tehnicii*;

II. *Abordarea sistemică a științelor tehnice și sociale*. La secția I au fost prezentate 31 de comunicări, iar la cea de a II-a 28 de lucrări.

Numeroasele comunicări prezentate la secția I au acoperit aproape întreaga istorie a mecanicii și tehnicii românești, mergînd de la tehnicile de măsură și construcție ale dacilor, pînă la problemele privind dezvoltarea uzinelor noastre (ex. istoricul uzinei „Hidromecanica" din Brașov). Au fost abordate chestiuni legate de trecutul gîndirii și învățămîntului tehnic românesc în general, al celei brașovene în particular, dar s-au dezbătut și multe chestiuni de ardentă actualitate. S-a vorbit despre rolul relativității în astronomia contemporană, despre tendințele actuale ale mecanicii solidului. Problemele mecanicii cuantice au făcut obiectul unui grup de comunicări. S-a discutat despre demersuri axiomatice, principiul indiscernabilității particulelor cuantice, despre problema parametrilor ascunși, despre aportul lui Pauli, Lee și Weisskopf la dezvoltarea mecanicii cuantice. O interesantă comunicare din domeniul chimiei a tratat despre evoluția istorică a conceptului de „aromaticitate" și a reliefat aportul românesc.

La a doua temă a sesiunii — abordarea sistemică în științele tehnice și sociale — comunicările au tratat despre valorile cognitive și metodologice ale conceptului de totalitate sistemică, interacțiunea dintre ontologic și epistemologic în gîndirea contemporană, abordarea sistemică a democrației socialiste, a factorului politic în edificarea societății socialiste multilateral dezvoltate, a corelației conducere-democrație, a problematicii umane în Programul P.C.R. etc.

Cu prilejul discuțiilor s-a subliniat importanța dar și limitele cercetării sistemice, confruntările conducînd la părerea utilității căutării metodologiei optime specifice studiilor de istorie și filozofie a științelor.

Nu puțin interes a stîrnit și mica expoziție organizată cu acest prilej conținînd tratate vechi și noi de istoria științei aplicate și a tehnicii, de filozofia științei românești, lucrările elaborate de Comitetul român de istoria și filozofia științei, precum și xerocopii după prețioase manuscrise inedite ale marilor înaintași în domeniul mecanicii.

Ca manifestare științifică, sesiunea a constituit o reușită a Comitetului român de istorie și filozofia științei și a subcomitetului său brașovean, lucru recunoscut de către participanți și subliniat în concluziile sesiunii de către acad. Șt. Bălan.

În cuvîntul de închidere, rectorul Universității din Brașov a arătat că stă în intențiile Universității brașovene ținerea anuală de sesiuni de comunicări din domeniul istoriei și filozofiei științei.

Eliza Roman

În zilele de 28—30 noiembrie 1975, în cadrul Academiei de Studii Economice, s-au desfășurat lucrările celei de a IV-a sesiuni a Seminarului Național de gîndire economică modernă și contemporană. Comunicările și dezbaterile au fost consacrate analizei concepției economico-sociale și politice a lui C. D. Gherea și L. D. Pătrășcanu.

Dintre comunicările prezentate, menționăm: Mircea Mâciu — *L. D. Pătrășcanu — politolog marxist*; Vasile Ioța — *Considerații cu privire la teoria neoiobăgiei*; Ion Bulborea — *Teoria*

neoiobăgiei în optica lui L. D. Pătrășcanu; Aneta Spiridon — *Aspecte ale controversei Gherea — Zeletin*; Dumitru Mureșan — *Caracterul criticii făcute de Ștefan Zeletin concepției lui Gherea despre dezvoltarea capitalismului în România*; Toader Ionescu — *Considerații cu privire la concepția agrară a lui C. D. Gherea*; Sironica Rozemberg — *Analiza soluției formulate de Gherea problemei agrare din România la începutul secolului al-XX-lea*; Vasile Pîrvu — *Atitudini și poziții față de conținutul teoriei neoiobăgiei*; Maria Aldea — *Poziția lui L. D. Pătrășcanu față de teoria neoiobăgiei a lui C. D. Gherea*; Adrian Isac — *Sensul tacticii legaliste în ideologia gheristă*; Ion Șerbănescu — *Particularitățile dezvoltării economico-sociale a României reflectate în opera lui L. D. Pătrășcanu*; Constantin Mocanu — *Cu privire la raportul între istoria economică și istoria generală; reflexii pe marginea lucrărilor publicate de L. D. Pătrășcanu*; Gheorghe Iscru — *„Neoiobăgie" și „iobăgie" la C. D. Gherea și L. D. Pătrășcanu. Considerații în baza cercetărilor recente.*

Caracterul interdisciplinar al dezbaterilor a asigurat o largă audiență și un interes sporit față de tematica abordată.

La 27 noiembrie 1975, în aula Academiei R.S. România, a avut loc ședința consacrată comemorării cărturarului *Antim Ivireanul*, cu prilejul împlinirii a 325 de ani de la nașterea sa.

Au prezentat comunicări: dr. Alexandru Duțu — *Politică și cultură la Antim Ivireanul*; dr. Gabriel Strempel — *Valoarea documentară a Didahiilor mitropolitului Antim*; prof. Gh. Ivănescu, membru coresp. al Academiei R.S. România — *Limba lui Antim Ivireanul.*

Desfășurată sub egida Secției de științe istorice și a Secției de științe filologice, literatură și arte ale Academiei Republicii Socialiste România, aniversarea lui Antim Ivireanul a marcat un moment de seamă în activitatea de valorificare a tradițiilor noastre culturale.

I.C.

Impact: Science et société

(Franța)

Nr. 4/1975

Tineretul în fața științei

Din sumar: MICHAEL SHALLIS și PHILIP HILIS, Imaginea omului de știință la tineri; ROMÁN DE VICENTE, Dialog și continuitate în știință; LECH WITKOWSKI, Tînăra generație și „criza științei"; DOROTHY GRIFFITHS, Știință și tehnologie: eliberare sau opresiune?; NAMIK KEMALPAK, Tineretul din țările în curs de dezvoltare în era tehnicii; VLADIMIR A ZOUBKOV, Știința și tineretul în U.R.S.S.

MARGINALII ŞI COMENTARII

115

MARXISMUL ŞI CREATIVITATEA

O serie de interesante precizări şi disocieri cu privire la *creativitate* dezvoltă Nicolae Kallós în articolul *Însemnări despre creativitatea marxistă*, din ,,Era socialistă" nr. 23/1975.

Subliniind caracterul creator al marxism-leninismului şi al politicii partidului comunist, precum şi corelaţia strînsă dintre practică şi teorie în procesul social revoluţionar, autorul distinge între *creativitatea* manifestată *în procesul aplicării în practică a teoriei şi dezvoltarea creatoare a teoriei*. Operaţionalizarea unei teorii implică un efort creator şi acest fel de creativitate este de primă însemnătate pentru revoluţia şi construcţia socialistă.

Ar fi ,,o poziţie unilaterală şi îngustă — arată N. Kallós — aceea care ar concepe dezvoltarea comunismului ştiinţific ca pe un proces de creaţie exclusiv teoretic". Astăzi, ,,ştiinţa în general nu este *numai* teorie, iar contribuţia la dezvoltarea marxism-leninismului în special nu poate fi măsurată doar cu cuantumul unor teze sau lucrări teoretice. Ceea ce deosebeşte esenţial marxism-leninismul de toate celelalte sisteme de gîndire constă, printre altele, în faptul că reprezintă o teorie care se leagă nemijlocit şi organic de cea mai puternică şi mai influentă mişcare socială revoluţionară din epoca noastră, de experienţa istorică a clasei muncitoare, a transformării socialiste a lumii".

Firește, însă, precizează N. Kallós, dezvoltarea marxism-leninismului presupune şi o vastă activitate teoretico-ştiinţifică, în cadrul căreia sînt prelucrate şi asimilate cele mai importante rezultate ale revoluţiei ştiinţifico-tehnice, precum şi ale gîndirii social-politice, filosofice etc. contemporane. Interesante sînt în această privinţă consideraţiile autorului privind importanţa — în cadrul dezvoltării creatoare a ştiinţei marxism-leninismului — a *sesizării* juste a *problemelor noi*. În precizarea atitudinii noastre, de pildă faţă de anumite curente de gîndire sau creaţii spirituale ale prezentului, ,,trebuie mereu făcută o distincţie între problema pusă de cutare sau cutare gînditor şi *soluţia* oferită de el"; o soluţie greşită nu implică în mod necesar şi caracterul eronat al problemei la care ea se referă. ,,Mai mult — precizează N. Kallós — ţinînd cont de adevărul cunoscut după care o problemă, dacă este bine formulată, este în bună parte rezolvată, socotim că soluţiile diferite oferite problemelor practicii nu pot fi în întregime şi în toate elementele lor greşite"; astfel, unele curente de gîndire, ca existenţialismul sau structuralismul, formulînd probleme pertinente, reale, de care critica marxistă nu poate face abstracţie, au avansat şi unele răspunsuri care, în parte, pot fi valorificate (respectiv, unele idei viabile, de autentică valoare conţinute în aceste răspunsuri).

Dar dezvoltarea marxismului — arată autorul — nu poate fi redusă la a găsi ,,răspunsuri valabile, verificate de practica socială, la probleme formulate în afara lui", ci presupune, în primul rînd, ,,abordarea curajoasă a unor probleme noi, aduse la ordinea zilei de dezvoltarea socială şi ştiinţifică contemporană, de condiţia umană din zilele noastre". Însuşi caracterul creator al *Programului* partidului nostru constă tocmai în ,,gama largă a unor probleme de maximă importanţă, *probleme noi sau puse într-un fel nou, în termeni noi*, precum şi prin soluţiile creatoare date acestora".

În încheierea articolului său, N. Kallós insistă şi asupra unei alte ipostaze a creativităţii proprie teoriei marxism-leninismului: faptul că, pătrunzînd în mase, ea devine o forţă materială, evidenţiază sensul acordat de Gramsci gîndirii creatoare, ca gîndire ,,ce modifică modul de a simţi al unui cît mai mare număr de oameni şi, deci, modifică însăşi realitatea".

I. Sandu

Rev. filoz., *XXIII*, 1, p. 115–124 Bucureşti, 1976.

EST MODUS IN REBUS!

Altfel spus, există o măsură în toate. Sau ar trebui să fie, potrivit dreptelor criterii ale activităţilor omeneşti. Chiar şi în practicarea genului de critică filozofică în care Ion Mihail Popescu persevereză de mai multă vreme. O ultimă mostră a lipsei sale totale de criterii ştiinţifice şi a promovării, în replică, a elogiului fără margini însoţit, cum îi şade bine, de o denigrare a altora, ne este oferită de recenta sa cronică intitulată *„Istoria filosofiei româneşti"* (vezi „Săptămîna culturală a Capitalei", nr. 262 din 12 dec. 1975).

Sînt puse în cumpănă aici cursul de *Istoria filosofiei româneşti*, recent editat, al conf. dr. Gh. Al. Cazan (Universitatea din Bucureşti, Facultatea de filozofie, 1975, 317 p.) şi primul volum al tratatului *Istoria filozofiei româneşti* (Edit. Academiei R. S. România, 1972).

Nu contest valoarea ştiinţifică a cursului editat de conf. dr. Gh. Al. Cazan, ci modul *penibil* în care autorul cronicii încearcă să convingă cititorul de acest lucru.

Ca un prim demers, Ion Mihail Popescu nimiceşte din cîteva fraze (în ce fel ticluite!) primul volum al tratatului.

Care sînt resursele teoretice ale argumentelor sale? Recurgînd la autoritatea lui George Călinescu (pe care, într-un ciudat elan de pioşenie îl numeşte „Divinul Critic"; în consens, dealtfel, cu un alt semnatar al unei rubrici învecinate, care, în acelaşi *limbaj* vorbeşte despre „icoana maestrului" şi despre „corola de lumină intangibilă" a „grandiosului interlocutor", vizîndu-l tot pe ilustrul George Călinescu), Ion Mihail Popescu, printr-o mişcare de translaţie, trece observaţiile acestui mare om de cultură, făcute asupra *Istoriei filosofiei româneşti* din *1941*, asupra primului volum al tratatului din *1972*. Dacă George Călinescu — din perspectiva unui autor neegalat încă al unei *Istorii a literaturii române de la origini pînă în prezent* — reproşa, cu deplină îndreptăţire, acelei *Istorii* din 1941, scrisă de teoreticieni de *diverse orientări*, lipsa unor *criterii unitare*, şi deci caracterul ei fragmentar şi unilateral — este total lipsit de temei a-i prelua dogmatic aceste observaţii critice şi a le considera valabile şi pentru *Istoria filozofiei româneşti* (vol. I) din 1972, printr-o simplă schimbare de „accent transcendental", cum spune Ion M. Popescu (după Blaga).

Argumentele sale? Deocamdată, doar în stare „potenţială", cum însuşi recunoaşte, ceea ce însă nu-l reţine din avîntul său distrugător: *„... se poate argumenta"*, scrie el, că această «istorie a filosofiei româneşti», în fiecare capitol dă la iveală trăsături caracteristice de cunoaştere, înţelegere, explicare-critică şi evaluare a patrimoniului filosofic românesc, *suferă de aceleaşi vicii de fond şi de formă*, fiindcă este *un* **synopsis** *sincretic de adevăruri şi erori"* (subl. ns.). Comentariile sînt aici de prisos. Am dat citatul ca un exemplu de felul în care poate funcţiona astăzi denigrarea: „se poate argumenta" scrie I. M. Popescu, dar nu argumentează, ci trimite necritic, la alte observaţii, ale altui autor, făcute în alte împrejurări, altei lucrări!! Ce răspuns ar da, oare, Ion Mihail Popescu dacă o revistă l-ar invita * să-şi dezvolte punctul de vedere (argumentele, nu imprecaţiile!), rămîne o problemă deschisă, dar, evident, extrem de dificilă pentru criticul nostru.

Dar metoda sa predilectă, după cum am remarcat, ţine de opoziţiile violente. Primul volum al tratatului trebuia demolat cu orice mijloace pentru a nu stînjeni înălţimea piedestalului pe care va fi aşezat, în trîmbiţate elogii, cursul universitar. Lui Ion Mihail Popescu această *Istorie a filosofiei româneşti*, semnată de Gh. Al. Cazan, i se înfăţişează, la modul superlativ, drept *„încifrare a veşniciei filosofiei româneşti* în ţesătura istoriei filosofiei universale" (??) (subl. ns.). Dar suita elogiilor, *nici măcar unul demonstrat*, se încheie în mod paradoxal cu două concluzii generale diferite. Pe de-o parte, ni se spune că „prin ea Gh. Al. Cazan dă opiniei publice din România *prima sinteză marxistă* românească a istoriei filosofiei româneşti «de la origini pînă în prezent»", iar pe de altă parte, la interval de numai două alineate, în încheiere, se afirmă că „lucrarea sa pune, însă, *in nuce*, *elementele* celui dintîi **synopsis marxist** de istorie a filosofiei româneşti «de la origini pînă în prezent» "(subl. ns.). Deci, cînd e „prima sinteză marxistă", cînd conţine doar „elementele" acesteia!?

Trecînd peste franţuzismul preluat ca atare (fr. *synopsis* = tablou sinoptic, de la grec. συνοράω, a îmbrăţişa dintr-o privire; συνῶπται, 3 sg. pf. pass.) să observăm că zelosul cronicar reţine atributul de *marxist* doar *synopsis*-ului semnat de Gh. Al. Cazan!! Ridicolul unor asemenea mijloace denigratoare este limpede.

---

* *Nota Red.* Dăm curs acestei sugestii şi îl invităm pe Ion Mihail Popescu să-şi dezvolte în paginile „Revistei de filozofie" argumentele sale privind „viciile de fond şi formă" ale tratatului în discuţie, precum şi acele discrepanţe pe care le consideră proprii fiecărui capitol.

Catalogările, rămîn însă o pasiune constantă a lui I. M. Popescu. Filozofia lui C. Rădulescu-Motru este considerată, cu „naivă" satisfacţie, drept „primul sistem filosofic idealist românesc", iar filozofia lui Lucian Blaga, e notată, în acelaşi spirit, drept „primul sistem filosofic românesc de mărime universală" şi „primul sistem în care filosofia a grăit în limba română". Dar, oare, la Vasile Conta sau la C. Rădulescu-Motru în ce limbă „a grăit" ea? Şi la Blaga ce fel de orientare a căpătat filozofia?

După părerea mea, cronica lui I. M. Popescu, prin *textul* şi mai ales prin *subtextul* ei, face un *deserviciu* cursului editat de conf. dr. Gh. Al. Cazan. Altele sînt scopurile urmărite, exigenţele şi criteriile de apreciere ale unui curs universitar şi altele cele ale unui tratat care va însuma, în final, aprox. 2 500 de pagini. O asemenea lucrare, cum o dovedesc toate încercările de această anvergură pe plan mondial, nu poate fi decît rodul unei activităţi *colective* şi nu operă de creaţie şi viziune individuală.

Fiecare lucrare se cuvine, credem, judecată în limitele specificului propriu, iar în cuprinsul larg al culturii noastre este loc suficient pentru două sau chiar mai multe *Istorii* ale filozofiei româneşti; şi, firesc, şi pentru analiza lor critică, dar pertinentă.

În încheiere aş menţiona următoarele:

Cursul editat de conf. dr. Gh. Al. Cazan nu îşi propune să fie, aşa cum pretinde emfatic I. M. Popescu, o *sinteză*, şi cu atît mai puţin „*prima* sinteză marxistă românească a istoriei filosofiei româneşti «de la origini pînă în prezent»" (ghilimelele din textul citat aici vizează, în intenţiile nemărginit elogiatoare ale recenzentului, o apropiere a acestui curs de Istoria literaturii române, a lui G. Călinescu !). În *Cuvîntul înainte* al Cursului, Gh. Al. Cazan însuşi precizează — cu francheţe — că datorită structurii programelor şi planurilor de învăţămînt, din cursul său lipsesc total orice analize privind „opera cronicarilor, a cărturarilor de la 1848, ... cea a lui Eminescu, a unor naturalişti, ... opera unor sociologi, esteticieni şi eticieni, a lui C. Dimitrescu-Iaşi, A. D. Xenopol, Petre Andrei, T. Vianu, Camil Petrescu, G. Călinescu, etc." (p. 4—5). În asemenea condiţii, evident, nu poate fi vorba de o *sinteză* !

De asemenea, avînd în vedere ponderea redusă pe care o are în cuprinsul Cursului filozofia românească de pînă la sfîrşitul secolului trecut, Gh. Al. Cazan nu ezită să recomande, spre consultare, studenţilor primul volum al tratatului de *Istorie a filozofiei româneşti* (1972) **, atît de urgisit de condeiul cu două capete al lui Ion Mihail Popescu.

În fine, aş semnala faptul că o serie de formulări imprecise din prefaţa Cursului afectează înţelegerea clară a scopurilor pe care şi le-a propus autorul său.

Astfel, deşi din *conţinutul* Cursului apare evident că e vorba de o istorie a gîndirii filozofice româneşti, începînd cu perioada feudalismului dezvoltat, dar şi cu unele incursiuni în folclorul nostru mai vechi, în *Cuvîntul* său *înainte* Gh. Al. Cazan afirmă tranşant că „obiectul prezentului curs îl formează istoria gîndirii naţionale, formarea şi dezvoltarea ei" (p. 4). Or, această *istorie a gîndirii naţionale*, care, într-o altă formulare, de pe o pagină anterioară, apare ca *parte* a istoriei gîndirii filozofice, rămîne un concept neelucidat de autor. Care este sensul exact al acestui termen? Ce înţelege autorul Cursului prin gîndire naţională şi cînd îi statorniceşte începuturile? Care este sfera de cuprindere a acestui concept şi în ce raporturi se află el cu conceptul de istorie a gîndirii filozofice? Sînt cîteva întrebări care rămîn fără răspuns pentru cel care consultă acest curs.

C. Ioan

** Redăm, mai jos, cîteva din *consideraţiile făcute de conf. dr. Gh. Al. Cazan* cu prilejul apariţiei acestui prim volum al tratatului de *Istoria filozofiei româneşti* (vezi „Revista de filozofie", nr. 12/1973), dintre care, mai ales cele privind *necesitatea unei raportări critice riguroase şi obiective* ni se par deosebit de *instructive* pentru „maturizarea" ca critic a lui I. M. Popescu:

„Un *tratat* de istorie a gîndirii filozofice româneşti, chiar dacă este vorba de primul său volum, *impune o analiză riguroasă, obiectivă, compararea lui cu realizările anterioare* în domeniul cercetării fenomenului filozofic românesc, *cunoaşterea profundă şi detaliată* a acestuia din urmă, ceea ce echivalează, în fond, cu *necesitatea de a ocoli orice act gratuit al criticii, orice apreciere grăbită*" (p. 1425, subl. ns.).

De asemenea, este semnificativ modul în care un specialist al problemelor istoriei filozofiei româneşti se pronunţă cu răspundere şi seriozitate asupra meritelor acestui tratat, în totală opoziţie cu înverşunarea nihilistă a aceluiaşi I. M. Popescu:

„Considerăm că prin noul volum — subliniază Gh. Al. Cazan — sîntem în *prezenţa* reuşită a interpretării fenomenului filozofic din ţara noastră de pe poziţii care au valorificat experienţa pozitivă deja acumulată, au reţinut rezultatele unor cercetări monografice valoroase care au văzut lumina tiparului sau au reţinut, cu rare excepţii, dezbaterile din presa noastră filozofică cu privire la procesul istorico-filozofic din ţara noastră" (p. 1426).

CÎTEVA ÎNSEMNĂRI

Am citit recent, în „Era socialistă" nr. 14/1975, partea ultimă, a III-a, din articolul *Metodă şi ideologie în structuralism* de acad. C. I. Gulian, parte consacrată în întregime analizei unor teze teoretice ale gînditorului marxist francez Louis Althusser.

Nu cunosc îndeaproape lucrările acestui filozof francez dar urmăresc cu atenţie schimbul de opinii din presa noastră de specialitate în legătură cu scrierile sale. Astfel, am citit cu mult interes ampla dezbatere din nr. 1/1975 al „Revistei de filozofie" consacrată aceluiaşi gînditor, dezbatere care a prilejuit o confruntare deschisă, directă a unor opinii — adesea divergente — cu privire la valoarea teoretică a unora dintre tezele lui L. Althusser. La această dezbatere a luat parte şi acad. C. I. Gulian.

Ceea ce m-a surprins — şi m-a îndemnat să trimit redacţiei aceste cîteva însemnări — este *schimbarea aproape radicală* a modului în care acad. C. I. Gulian se referă la acest prestigios gînditor marxist contemporan. Dacă în cadrul dezbaterii din „Revista de filozofie" aprecierile formulate de acad. C. I. Gulian lăsau impresia unor judecăţi *predominant negative*, acum, la scurt interval, în „Era socialistă", am citit cu surprindere, sub aceeaşi semnătură, *opinii mult schimbate*, aprecieri care diferă evident de cele formulate anterior şi în care rezervele critice se împletesc echilibrat cu concluzii deosebit de *pozitive* (în spiritul unora dintre punctele de vedere exprimate în „Revista de filozofie" şi de care, atunci, acad. C. I. Gulian părea să se delimiteze net).

Dar ceea ce mi-a produs de fapt nedumerire în cazul de faţă nu este atît evidenta schimbare de „accent" în aprecierile din articolul publicat în „Era socialistă" — mutaţiile de opinii sînt un fenomen firesc în sfera gîndirii —, cît absenţa precizărilor de rigoare din partea interpretului, dat fiind scurtul interval dintre „vechea" opinie din „Revista de filozofie" nr. 1/1975 şi noua opinie tot din 1975. Cred că aceste precizări s-ar fi impus, mai cu seamă pentru cititorii care urmăresc cu atenţie lucrările teoretice prestigioase ale acad. C. I. Gulian.

Pentru a ilustra constatările de mai sus, voi reproduce pe scurt opiniile exprimate de acad. C. I. Gulian, în legătură cu L. Althusser, cu prilejul dezbaterii din **„Revista de filozofie", nr. 1/1975:**

— „Cred că ceea ce a adus nou şi pozitiv Althusser, este mult pus în cumpănă de către *daunele* pe care le aduce înţelegerii marxismului şi apropierii de marxism a gînditorilor nemarxişti ..." (p. 54, subl. ns.);

— „... *nu sînt de acord* cu definirea generală şi unilaterală a poziţiei lui Althusser ca o contribuţie la dezvoltarea marxismului" *(ibidem)*;

— „Deşi ridică probleme epistemologice importante, Althusser dislocă marxismul, îi anihilează o trăsătură esenţială şi *încercarea lui ... s-a soldat cu un eşec*" (*ibidem*, subl. ns.);

— „A fost de ajuns să se arate pe texte că *ceea ce pretinde Althusser este o absurditate ...*" (*ibidem*, subl. ns.);

— „Ce se întîmplă cu dezvoltarea marxismului după intervenţia lui Althusser? În primul rînd, *poziţia lui dăunează disciplinelor filozofice*, noilor discipline filozofice pe care marxismul le-a abordat după eforturi şi lupte împotriva dogmatismului" (*ibidem*, subl. ns.);

— „Toate aceste consecinţe ale poziţiei lui Althusser *nu pot reprezenta dezvoltarea marxismului*" (*ibidem*, subl. ns.);

— „Dizolvarea omului la Althusser, ca şi la Foucault, reprezintă *un structuralism* pe care unii autori nemarxişti din Apus l-au numit o ideologie antiideologică „(*ibidem*, subl. ns.);

— „Tezele lui Althusser sînt *desmînţite de epistemologia socială contemporană*" (*ibidem*, subl. ns.).

Spre confruntare cu aprecierile de mai sus, transcriu în continuare cîteva din aprecierile vizînd aceeaşi problematică, formulate de acelaşi autor în articolul din **„Era socialistă" nr. 14/1975:**

— „Problemele pe care le-a ridicat [L. Althusser] .... sînt importante şi *stimulează orientarea mai fermă a filozofilor marxişti spre probleme uneori neglijate*" (p. 51, subl. ns.);

— „Aducînd *o contribuţie indiscutabilă* prin exigenţa unei epistemologii marxiste şi a unei rigurozităţi maximale în construirea unei teorii marxiste **contemporane** a cunoaşterii, Althusser rămîne însă dator să-şi precizeze poziţia faţă de ..." (*ibidem*, subl. ns.).

— „Dar, înainte de orice delimitare critică, credem că *problemele, ca şi o serie de teze şi sugestii pe care le propune Althusser*, filozofilor, economiştilor, istoricilor *merită să fie apreciate ca un efort de dezvoltare a marxismului pe calea dezbaterii, a luptei de opinii*" (*ibidem*, subl. ns.);

— „În primul rînd, Althusser, deşi nu se consideră structuralist, *aduce o contribuţie interesantă la confruntarea dintre marxism şi structuralism*" (*ibidem*, subl. ns.);

— „... Althusser ... luptă împotriva interpretării economiste a marxismului" (p. 51—52);

— „Abordînd problema **noutăţii revoluţionare** a marxismului în istoria filozofiei şi a ştiinţei, *Althusser reuşeşte să o lumineze sub noi aspecte* ..." (p. 52, subl. ns.);

— „Într-adevăr, ca marxist ... *Althusser nu putea să tolereze* confuziile de poziţii şi *încadrarea lui printre reprezentanţii structuralismului abstract*" (*ibidem*, subl. ns.);

— „... inclusiv în problema metodei Althusser ... **respinge** structuralismul din cauza trăsăturilor lui idealiste" (*ibidem*);

— „*Este cît se poate de binevenită* insistenţa cu care Althusser reliefează — în contextul ideologic contemporan — importanţa descoperirii continentului istoriei de către Marx" (*ibidem*, subl. ns.);

— „O expunere corectă şi o discuţie corectă a tezelor lui Althusser trebuie să pună în lumină *caracterul lor de bază marxist*" (p. 53);

— „Este de la sine înţeles că *Althusser*, ca filozof marxist, *este un însufleţit şi pătrunzător apărător al dialecticii lui Marx*, pe care o opune, sub noi aspecte, dialecticii idealiste" (*ibidem*, subl. ns.);

— „... el este *un epistemolog de valoare incontestabilă*, dechizînd perspective noi pentru epistemologia marxistă" (p. 54, subl. ns.).

Deosebirile între cele două atitudini faţă de opera teoretică a lui L. Althusser *sînt, oricum, izbitoare*, cu toate rezervele pe care acad. C. I. Gulian — aşa cum arătam — le formulează în legătură cu unele idei althusseriene. După părerea mea, în asemenea situaţii explicitările ar fi fost cu deosebire necesare.

S. Radu

ADEVĂRATUL ÎNŢELES AL „SACRULUI"??

Sub acest titlu (mai puţin semnele de întrebare), Constantin Noica ne propune — vezi „Săptămîna culturală a Capitalei", nr. 261, 5 dec. 1975, nr. 262, din 12 dec. 1975 şi nr. 263 din 19 dec. 1975 — o interpretare cu totul personală (chiar arbitrară) a conceptului de *sacru* în opera lui Mircea Eliade.

Intenţia, mai precis bunele intenţii ale autorului converg spre a sublinia că viziunea despre lume a cunoscutului savant şi specialist în domeniul istoriei religiilor este „profund umanistă" şi „deloc mistico-religioasă".

Fireşte că opera teoretică a lui Mircea Eliade nu poate fi calificată drept „mistico-religioasă" (nu cunosc, dealtfel, nici un singur comentator al ei care să fi recurs la asemenea calificative !), ci ca un demers — sistematic urmărit — de analiză a fenomenului religios dintr-o perspectivă declarat fenomenologică. În ce măsură această situare deliberată pe poziţiile metodei fenomenologice aduce un spor de lumină în cunoaşterea unor aspecte ale fenomenului religios şi în ce măsură limitează această cunoaştere — este o altă problemă. Dar studiile lui Mircea Eliade, vizînd în principal domeniul istoriei religiilor, se înscriu în perimetrul larg al analizei de pe poziţii *laice* a religiei, ca fenomen social şi individual. Iar *sacrul* este unul din conceptele centrale ale acestor analize, menit să surprindă în viziunea lui Mircea Eliade tocmai *specificitatea fenomenului religios*.

Acest lucru nu l-a înţeles, probabil, C. Noica, de vreme ce în articolul menţionat de noi confundă — fără nici un temei — considerarea sacrului ca expresie a semnificaţiei profunde a oricărui comportament religios, cu o poziţie mistico-religioasă !? ! De aceea, pentru a-l „ocroti" pe M. Eliade, C. Noica *laicizează* integral sacrul, încercînd să prezinte lucrurile ca şi cum în opera lui Eliade ar fi vorba despre orice, numai despre studiul religiei nu !

„Sacrul" lui Eliade i se pare a fi lui C. Noica „regula", atît în „culturile tradiţionale" cît şi în viaţa omului modern de astăzi, „căci — subliniază el — *nu e vorba de religie, cu sacrul în accepţia lui Eliade, nici măcar de religiozitate totdeauna, ci de prezenţa şi tăria spiritului uman ca atare*"(!?).

Angajat în această interpretare — de la bun început inexactă — a operei teoretice a lui Eliade, C. Noica procedează de fapt la o *dizolvare a sacrului* în întreaga existenţă umană, considerînd sacralitatea ca „însăşi *legea spiritului*". Profanul, lumescul — ceea ce la Mircea Eliade exprimă opusul sacrului, areligiosul — devine sub pana lui C. Noica „în fapt o *uitare a sacrului* şi apoi o neîncetată căutare şi tentativă de regăsire a lui pe căi derivate". Comportamentul specific religios — pentru că, în fond, tot despre acest lucru este vorba — apare astfel ca o stare permanentă şi generală a umanităţii. „Profanul", după C. Noica, este tot ceea ce „a fost sau a putut fi sacrul". Deci *sacralitatea* este termenul prim al relaţiei, *profanitatea* nefiind decît declinul, oscilaţiile care însoţesc sacrul, deci vulgarul. Pentru că, după opinia lui

C. Noica, numai prin sacralizare lucrurile sînt investite „*cu spirit și sens superior*", care este însăși „*esența* sacrului". „Solemnitatea rațională" a lui Hegel, cu întregul ei „ceremonial dialectic" nu cuprinde întreaga ființă, întreaga spiritualitate umană, așa cum — după părerea lui C. Noica — reușește Mircea Eliade, care, prin dezvăluirea sacralității în lume „împacă spiritul cu sine, restaurînd totodată omul în deplinătatea sa, care este conferită tocmai de exercițiul spiritului".

Prin această interpretare *deformată* a poziției teoretice a lui M. Eliade, sacrul este instituit ca „justificare ontologică" a lucrurilor, a întregii existențe. Numai prin dezvăluirea sacrului din lucruri („să vezi că există în ele sacrul"), a prezenței, amintirii sau chiar a uitării lui, totul capătă „drept la ființă", „îndreptățire ontologică", iar „viața spiritului cîștigă, dintr-odată o extraordinară plinătate. Iar ființa renaște". Pe considerații de acest gen, tinde C. Noica să întemeieze și caracterul „*profund umanist*" al viziunii lui M. Eliade, precum și „*bunătatea*" sa (de ce asemenea implicații??) și „*funcția sa*" ca om de cultură.

Lecția de dreaptă înțelegere a sacrului în opera lui Mircea Eliade — pe care ar fi vrut să ne-o ofere C. Noica în articolul său — se vădește a fi, însă, doar o modalitate de prezentare a unei concepții proprii despre această temă majoră a religiilor și a numeroase cercetări consacrate lor. În nici un caz nu avem a face cu sacrul în accepția lui M. Eliade !

O dovedesc aceasta atît cunoscuta sa lucrare *Traité d'histoire des religions* (Paris, 1949), cît și compendiul conceput ca o introducere generală la studiul fenomenologic și istoric al faptelor religioase : *Le sacré et le profane* (publicată pentru prima dată în 1957, sub titlul *Das Heilige und das Profane*).

Așa cum precizează M. Eliade în această ultimă scriere menționată de noi, intenția sa a fost de a prezenta „comportamentul lui *homo religiosus*" și de a ajuta cititorul să înțeleagă „semnificația profundă a unei existențe religioase de tip arhaic și tradițional", pentru a avea acces astfel la „dimensiunile specifice ale experienței religioase, a reliefa diferențele dintre ea și experiența profană a lumii", pe întreaga scară a istoriei.

Pentru M. Eliade, nu „profanul" este un fost „sacru", un „sacru" uitat, un „desacrilizat" ci, dimpotrivă, sacrul este cel care investește cu calitatea de „*ganz andere*" lumescul și naturalul, socialul și cosmicul, conferindu-le, în cadrul „experienței religioase" un statut aparte. De o desacralizare putem vorbi, nu în planul general al existenței, ci strict în planul comportamentului religios. Prin aceasta, Mircea Eliade continuă perspectiva deschisă de Rudolf Otto (în *Das Heilige*, 1917, lucrare devenită clasică prin analiza elementelor de irațional proprii „experienței religioase") încercînd o cuprindere a sacrului „în totalitatea sa".

În concluziile finale ale lucrării *Le sacré et le profane*, raportul sacru-profan de-a lungul istoriei este limpede formulat : „Așa cum am repetat în mai multe rînduri, scrie M. Eliade, omul religios își asumă un mod specific de existență în lume și, cu tot numărul considerabil al formelor istorico-religioase, acest mod specific poate fi întotdeauna recunoscut. În orice context istoric ar fi plasat, *homo religiosus* crede întotdeauna că există o realitate absolută, *sacrul*, care transcende această lume, dar care se manifestă în ea, și prin aceasta o sanctifică și o face reală. El crede că viața are origine sacră și că existența umană își actualizează toate potențialitățile în măsura în care este religioasă...". În cazul omului care s-a rupt de religie, situația este răsturnată și „irupția sacrului" în lume încetează, sacralitatea nemaifiind, cum pretinde C. Noica, „legea spiritului" :

„Omul modern areligios — conchide M. Eliade — își asumă o nouă situație existențială : el se recunoaște doar pe sine ca subiect și agent al Istoriei, și refuză orice apel la transcendență. Altfel spus, el nu acceptă nici un model de umanitate în afara condiției umane, așa cum se lasă ea descifrată în diversele situații istorice. Omul *se face* pe sine și nu ajunge să se realizeze complet decît în măsura în care se desacralizează și desacralizează lumea. Sacrul este obstacolul prin excelență al libertății sale. El nu va redeveni el însuși decît în momentul în care va fi radical demistificat. El nu va fi cu adevărat liber decît din momentul în care își va ucide ultimul zeu".

Ajuns aici, Mircea Eliade nu depășește limitele unui *umanism abstract*. Eliberarea omului de religie este considerată de el ca un proces care se desfășoară într-o istorie lipsită de contur, deasupra orînduirilor social-economice și politice și a societăților concrete. Încercînd să identifice diferitele rămășițe desacralizate ale sacrului, prezente în conținutul și structurile inconștientului și ale comportamentului uman, el extinde sfera „falselor-religii" și ale „mitologiilor degradate" mult peste limitele lor propriu-zise ; apar înglobate, nediferențiat, aici, nu numai ceea ce un limbaj imprecis numește azi „mitologii ale omului modern" (sportul, cu agitația stadioanelor ; filmul — „uzină de vise" ; literatura ca evaziune ș.a.), dar chiar și ideologiile și mișcările revoluționare care frămîntă și transformă lumea contemporană ! !

Care este „*noua spiritualitate*" ale cărei zări le-ar deschide — după C. Noica — scrie-

rile lui M. Eliade, nu ştim ! Care ,,*sminteli istorice ale omului*" le-ar corecta aceleaşi scrieri, tot nu ştim ! Ceea ce opera teoretică a lui Mircea Eliade arată, cu claritate, oricărui cititor lipsit de *orice* prejudecăţi şi obsesii, este faptul că ne aflăm în faţa unui specialist de renume mondial într-un domeniu care l-a îndepărtat, însă, de viaţa social-politică a veacului, de problemele fundamentale care frămîntă astăzi omenirea, de marile opţiuni politice care stau în faţa omului contemporan.

Concluzia care ni se impune, şi cu care încheiem aceste consideraţii, ni se pare limpede : nu numai imaginea despre ,,sacru" din exegeza lui C. Noica este falsă, dar şi elogiile pe care le desfăşoară el sînt, sensibil, exagerate ; dealtfel, şi mijloacele utilizate pentru ,,înălţarea" lor ţin de un instrumentar de mult dispărut din publicistica noastră (,,şaman în cultură", ,,mesaj de sănătate şi mîntuire", ,,ceva dintr-un profet", ,,dincolo de proorocire, pe linie de profeţie adevărată" etc.) Trebuie să recunoaştem însă, că nu avem realizată, deocamdată, în literatura noastră filozofică, o analiză amplă, de pe poziţiile ideologiei marxiste, a operei lui Mircea Eliade ca istoric şi teoretician al religiei.

C. Arion

PRECIZĂRI REFERITOARE LA O RECENZIE CRITICĂ

1. În numărul 4 al ,,Revistei de Filozofie" pe anul 1975 a apărut o recenzie la lucrarea mea *Etică creştină şi etică marxistă*. Recenzentul, Paul Andrei, declară că s-a oprit doar asupra slăbiciunilor lucrării. Întrucît raportul dintre etica marxistă şi etica creştină este o temă relativ mai puţin frecventată, iar în tratarea ei, în afara unor idei acreditate, avansez şi idei personale, o discutare a lor, fie ea şi exclusiv critică, nu poate decît să aducă lămuriri suplimentare, bineînţeles cu condiţia ca obiecţiile să ţină seama de sensul real al textului şi de intenţiile lui. Din păcate, adesea *criticul canalizează discuţia spre aspecte secundare* sau *nu respectă sensul textului* meu, atribuindu-i idei străine. Însă în felul acesta scopul cultural al discuţiei nu poate fi atins.

În cele ce urmează mă voi referi doar la acele *obiecţii* care mi s-au părut *mai importante*. Dintre acestea, cele mai grave se referă la partea a doua a lucrării (*Etica creştină şi etica marxistă ca etici valoric-normative*).

2. *Prima obiecţie* vizează confruntarea dintre etica *marxistă* şi etica creştină ca etici valoric-normative, care face obiectul celei de-a doua părţi a broşurii. Această obiecţie nu ţine seama de realitatea textului atunci cînd susţine că reduc comparaţia la ,,ponderea" celor două etici, la ,,cît" sînt de elaborate şi nu mă refer la ,,cum" sînt elaborate cele două etici, adică la calitatea elaborării (p. 511).

În realitate aspectul *cantitativ* al comparaţiei are doar valoarea unei consideraţii *preliminare*, fiind urmat de ample consideraţii asupra *modului* elaborării celor două etici. În urma acestor consideraţii care trec în revistă şi analizează atît valorile eticii creştine, cît şi valorile eticii marxiste ajung la concluzia că prima este o etică *represivă*, în timp ce ultima — o etică *umanistă*. Deci aspectul calitativ al comparaţiei nu numai că este prezent, dar el este preponderent.

3. A *doua* obiecţie, care priveşte de fapt afirmaţia mea că în cadrul eticii marxiste etica valoric-normativă este mai puţin dezvoltată, trece cu uşurinţă peste probleme reale şi importante ale eticii marxiste, deformînd totodată textul broşurii. Criticul spune : ,,Faptul că Marx şi Engels nu au elaborat o « etică valoric-normativă » (sau că ea este, cum consideră autorul, « mai puţin dezvoltată » !) poate reprezenta fie un truism, fie o rămînere la suprafaţa lucrurilor, sau concomitent şi una şi alta ..." (p. 511). Dar, în primul rînd, faptul că Marx şi Engels n-au elaborat o etică valoric-normativă nu este acelaşi lucru cu faptul că în marxism (adică nu numai la Marx şi Engels, dar şi la continuatorii lor), etica valoric-normativă este mai puţin dezvoltată. Să nu cunoască Paul Andrei această situaţie ? Că Marx şi Engels nu au elaborat o etică valoric-normativă nu este un ,,truism", ci o realitate care se explică prin faptul că întemeietorii marxismului nu au mai avut timpul necesar să dea o formă sistematică concepţiei lor, formă care să cuprindă toate disciplinele filozofice. Ei şi-au concentrat atenţia asupra elaborării ideilor principale ale marxismului şi au încercat totodată să organizeze mişcarea muncitorească internaţională pentru ca ideile care exprimă năzuinţele ei să poată fi înfăptuite.

Cu totul altfel se explică faptul că în marxism etica valoric-normativă nu este încă sistematic elaborată, *stadiul* actual fiind încă unul de început. Faza dogmatică din dezvoltarea marxismului a considerat etica valoric-normativă şi axiologia în general,

precum şi antropologia filozofică, drept discipline „burgheze" şi nu a dat un răspuns propriu problemelor reale conţinute de aceste discipline. Depăşirea dogmatismului de gîndirea marxistă din România şi din alte părţi a condus la o nouă atitudine faţă de disciplinele amintite şi la încercarea de a oferi soluţii proprii, marxiste, la problemele reale pe care le ridică axiologia, respectiv etica valoric-normativă sau antropologia filozofică. În acest sens, referitor la antropologia filozofică, C. I. Gulian scrie: „Antropologia filozofică nu este nici un «curent al filozofiei burgheze», nici «o disciplină filozofică burgheză», după cum nici etica, estetica nu pot fi monopolul unei poziţii filozofice" (*Antropologie filozofică*, Edit. politică, 1972). La fel stau lucrurile şi cu axiologia în general sau cu etica valoric-normativă în particular. Acordîndu-i-se relativ de curînd drept de cetate, ca disciplină, în marxism, etica valoric-normativă marxistă se află într-un proces de elaborare, *fiind mai puţin* dezvoltată decît etica cognitivă marxistă, care este elaborată parţial încă de Marx şi Engels. Deci nu este vorba de superficialitate sau truisme, ci de înregistrarea unor realităţi pe care gîndirea marxistă nu are nici un interes să le ascundă.

Dar recenzentul nu se limitează la bagatelizarea unor probleme importante, ci dă dovadă în cel mai bun caz de superficialitate în lectură atunci cînd lasă să se înţeleagă că neg posibilitatea principială a unei etici valoric-normative marxiste. Ce altceva poate însemna reproşul următor: „Or, este greu de crezut că concepţia marxistă despre natura moralei ca fenomen şi produs social ... să-şi restrîngă conţinutul doar la ipostaza cognitivă a eticii şi *să rămînă fără repercusiuni asupra celei valoric-normative*. ... Căci, în definitiv, toată critica făcută de Marx şi Engels ideologiei morale a tipurilor istorice de societate exploatatoare ... nu vizează oare implicit planul stabilirii şi recomandării unor norme morale, deci ceea ce autorul consideră a reprezenta obiectivul eticii valoric-normative"? (p. 511, subl. mea. *V.D.Z.*). Nu numai că *nu contest* posibilitatea principială a unei etici valoric-normative marxiste, dar în partea ultimă a lucrării încerc să schiţez o astfel de etică pornind de la concepţia marxistă asupra omului. Iată ce scriu la pagina 54 a broşurii: „Aşadar, concepţia lui Marx despre om este atît un real umanism teoretic, cît şi un umanism practic. Să vedem acum care sînt valorile morale care decurg din această viziune şi ierarhia lor". În continuare enumăr, descriu şi analizez următoarele valori morale: demnitatea, omenia, fericirea, încercînd să precizeze care este specificul lor în viziunea marxistă. Pe analiza acestor valori îmi întemeiez afirmaţia că etica valoric-normativă marxistă este o etică umanistă. Dar despre toate acestea Paul Andrei nu spune un singur cuvînt.

4. Pe astfel de procedee se întemeiază în mare parte şi *ultima obiecţie* mai importantă a lui Paul Andrei, cea referitoare la modul cum tratez creştinismul în general şi etica valoric-normativă creştină în particular. Iată cîteva exemple concludente:

A. La pagina 512, Paul Andrei scrie: „Pentru a expune, de pildă conţinutul umanismului creştin ... calea aleasă de autor nu este alta decît aceea de a rezuma — în cea mai mare parte, **aprobativ** — un şir de teorii şi concepţii teologale, mai noi sau mai vechi ale unor fideişti contemporani" (sublinierea îmi aparţine, *V.D.Z.*). Din nou se desconsideră realitatea textului unde prezentarea concepţiei creştine despre om este însoţită de un comentariu *critic*. Iată comentariul critic referitor la ideea lui J. Maritain că umanismul teocentric este un umanism integral: „Însă aşa cum am văzut ... cercetările filozofice raţionaliste şi mai ales cercetările ştiinţifice asupra acestei chestiuni demonstrează tocmai contrariul afirmaţiilor teologilor în general şi a lui Maritain în special. Nu numai că existenţa lui Dumnezeu nu poate fi dovedită pe căi raţionale sau ştiinţifice, dar cercetările ştiinţifice probează că Dumnezeu este creaţia spirituală a omului, şi nu invers ..." (p. 34). În alt loc scriu: „Constatăm în urma consideraţiilor de mai sus, că viziunea creştină despre om face parte dintre concepţiile spiritualiste care unilateralizează omul, reducînd omenescul doar la una din laturile care-l constituie" (p. 35). Exemplul prin care Paul Andrei îşi documentează afirmaţia de mai sus (citatul pe care-l dau din O. Zierer), nici nu se referă, în textul meu, la umanismul creştin, adică la concepţia creştină *despre om*, ci la una din valorile eticii creştine, iubirea aproapelui. Iar tratarea nuanţată pe care încerc s-o dau acestei valori ar fi meritat o considerare mai atentă pentru că în continuarea argumentării am arătat explicit şi funcţia negativă pe care a avut-o „iubirea aproapelui" în diferite momente istorice.

B. Iată un alt exemplu de modul în care Paul Andrei face afirmaţii grave, dar fără acoperire, cum ar fi aceea că aş „vulgariza" concepţia lui Engels despre creştinism (p. 512). Criticînd aserţiunea mea referitoare la caracterul progresist al creştinismului primitiv pe care o fac pe baza unui text al lui Engels unde acesta, aşa cum recunoaşte şi Paul Andrei, consideră creştinismul timpuriu ca „element revoluţionar", recenzentul remarcă: „Şi apoi Engels, relevă unele analogii

(de precizat : nu *identificări* !) între aceste mişcări sociale, despărţite pe scara istoriei de multe secole" (p. 513, subl. mea. *V.D.Z.*). Este vorba de punctele comune între creştinismul primitiv şi mişcarea muncitorească modernă enumerate de Engels în *Istoria creştinismului primitiv*, şi pe care eu le amintesc. „Identificările" care îmi sînt reproşate sînt de fapt ... deosebiri esenţiale, după cum reiese din comentariul la fragmentul citat din textul lui Engels : „În acest pasaj, în care Engels subliniază caracterul progresist al creştinismului primitiv, neinstituţionalizat, spontan, asemănările dintre creştinism şi comunism sînt mai mult exterioare, nu de substanţă. Faptul că ambele mişcări vizează un viitor mai bun pentru cei pe care prezentul îi lipsea de drepturi este un punct comun neesenţial. *Deosebirea esenţială* constă în imaginea acestui viitor şi în mijloacele cu care urmează să fie înfăptuit. Pentru creştinism viitorul mai bun, fericirea nu pot fi în lumea aceasta ... Idealul comunist al unei societăţi viitoare, posibilă în lumea reală, nu în cea imaginară, poate fi atins doar prin mijloacele care se opun existentului — revoluţia socială. Spre deosebire de protestul creştin, care era un protest în genunchi, o formă de acceptare, protestul marxist împotriva lumii burgheze este un protest autentic, real, care vizează desfiinţarea lumii care a generat protestul ..." (p. 44—45). Deci încă o dată mi se atribuie idei pe care nu le-am susţinut.

5. În încheiere, un exemplu de scoatere din context. În finalul discuţiei la prima parte a broşurii, Paul Andrei scrie : „Or, fără a lua în consideraţie efectiv asemenea adevăruri istorice este greu de crezut că ar putea deveni clare şi convingătoare afirmaţii după care teologia morală « aspiră ... la statutul unei cunoaşteri de tip superior »" (p. 511). Prezentarea citatului în afara contextului lui *imediat* lasă să se înţeleagă fie că ideea îmi aparţine, fie că ader necritic la ea. În loc de orice comentariu, reproduc *contextul imediat* al propoziţiei citate de Paul Andrei : „Am văzut în paragraful 1 al acestei părţi că teologia morală se intitulează „ştiinţă". Ea aspiră deci la statutul unei cunoaşteri de tip superior. Tot în primul paragraf am analizat modul în care este argumentată ideea originii divine a moralei. *Demonstraţia acestei idei s-a vădit din punct de vedere logic defectuoasă. În acelaşi timp ideea în sine s-a vădit a fi lipsită de consistenţă ştiinţifică ... Se vădeşte astfel că etica creştină nu poate aspira cu îndreptăţire la statutul de etică ştiinţifică*" (*Etică creştină şi etică marxistă*, p. 30, subl. mea. *V.D.Z.*). Reiese clar că există o radicală deosebire între ceea ce afirmă textul meu şi ceea ce i se atribuie.

Vasile Dem. Zamfirescu

NOTA REDACŢIEI

Replica semnată mai sus de Vasile Dem. Zamfirescu este semnificativă pentru modul în care se desfăşoară *uneori* discuţiile în publicistica noastră. Aparent, avem de-a face cu un schimb de opinii tranşant care vizează înseşi problemele-cheie implicate în dezbatere. În fapt, replica rămîne însă la suprafaţă, aspectele esenţiale ale problemei fiind complet trecute cu vederea, fie din considerente „tactice", fie pur şi simplu datorită nesesizării lor. De fiecare dată, însă, precum în cazul de faţă, se afirmă că « celălalt » „canalizează discuţia spre aspecte secundare" şi „nu respectă sensul textului".

În răspunsul său, Vasile Dem. Zamfirescu afirmă — în aceeaşi manieră — că se va referi doar la acele obiecţii care i s-au părut „mai importante" din observaţiile critice cuprinse în recenzia semnată de Paul Andrei la cartea sa *Etică creştină şi etică marxistă*. Replica sa ocoleşte astfel fondul chestiunii.

Pentru că, după părerea noastră, *principala problemă* pe care o ridică lectura cărţii lui V. D. Zamfirescu — aşa cum se remarcă şi în recenzia *integral respinsă* de autorul replicii — ţine de *modalitatea în care a fost gîndită întreaga construcţie teoretică a lucrării* : într-o primă parte, etica creştină şi etica marxistă sînt interpretate şi comparate ca etici cognitive, iar în cea de-a doua parte, ca etici valoric-normative.

Referindu-se la ponderea *eticii cognitive* („al cărei *principal obiectiv* este *cunoaşterea ştiinţifică*" — p. 6, subl. ns.), V. D. Zamfirescu scrie : „în timp ce în etica marxistă etica cognitivă ocupă o poziţie centrală, etica valoric-normativă fiind mult mai puţin dezvoltată, în etica creştină etica valoric-normativă este partea cea mai elaborată, în timp ce etica cognitivă ocupă o poziţie secundă. Deşi se află pe un plan secund, *etica cognitivă nu lipseşte* din cadrul eticii creştine ..." (p. 9, subl. ns.). Iar în concluziile autorului la această problemă citim : „Ea (teologia morală — N. Red.) aspiră deci la statutul unei cunoaşteri de tip superior", deşi, aşa cum se arată pe bună drep-

tate, ,,*etica creștină nu poate aspira* cu îndreptățire *la statutul de etică științifică*", dezvăluindu-se a fi de fapt ,,un demers anacronic din punct de vedere științific" (p. 30, subl. ns.). Această inevitabilă contradicție din construcția teoretică a autorului pune sub semnul întrebării viziunea sa asupra celor două etici. ,,Căci — așa cum observă recenzentul Paul Andrei — o comparație între etica creștină și cea marxistă, de felul celei realizate de Vasile Dem. Zamfirescu, poate fi întemeiată doar în măsura în care ar exista elemente cognitive *reale*, adică de cunoaștere *neeronată*, și într-un caz și în celălalt; altfel spus, termenii supuși comparației să fie aceiași în ambele cazuri, în ceea ce privește trăsăturile lor esențiale", or, ,,în primul caz avem *fideismul etic*, teocentrismul în explicarea bazelor teoretice ale moralei creștine, iar în celălalt caz o *investigare teoretică științifică a bazelor eticii* ..." (p. 510).

Această obiecție, *cardinală* pentru justificarea întregului demers teoretic al autorului cărții, este complet trecută cu vederea în cuprinsul replicii.

La fel se întîmplă și cu *a doua obiecție*, de aceeași importanță teoretico-metodologică, formulată de Paul Andrei: ,, ... *etica valoric-normativă de esență creștină ... reprezintă o formă specifică de înstrăinare umană*. Or, dacă vrem să comparăm etica creștină și cea marxistă din unghiul de vedere al eticii valoric-normative, întrebarea justificată care se pune nu poate fi niciodată aceea privitoare la gradul de dezvoltare a acestei ipostaze valoric-normative, pentru simplul motiv că într-un caz ne întîlnim cu *mistificarea ideologică de tip religios* a normativității morale, iar în celălalt caz cu tendința de *demistificare ideologică* a acesteia și cu efortul de a-i conferi eticii caracteristicile unei discipline științifice" (p. 512).

O detaliere *în această direcție* a poziției teoretice a autorului cărții ar fi contribuit substanțial la clarificarea acestei probleme centrale. Regretăm că autorul replicii de mai sus a optat pentru discutarea altor probleme, e drept mai puțin dificile și mai puțin stînjenitoare, dar care ocolesc tocmai ceea ce ar fi trebuit — după părerea noastră — explicitat.

Căci, ,,*precizările*" făcute de V.D. Zamfirescu în lucrarea sa *Etică creștină și etică religioasă* nu fac decît să sporească starea de confuzie a textului. Astfel, în *Introducere*, ca ,,o primă precizare în legătură cu tratarea comparativă a eticii marxiste și a celei religioase" (p. 7), autorul susține că ,,*întărirea momentului de cunoaștere din etică* și transformarea lui într-un *discurs științific* ... a avut *două consecințe* extrem de importante pentru etică", și anume:

a) ,,Mai întîi este vorba de desprinderea ei de filozofia speculativă de sistem, de *transformarea ei într-o disciplină independentă de principiul oricărui sistem filozofic*" (p. 5, subl. ns.);

b) ,,În al doilea rînd, este vorba de *înlocuirea* **eticii** *de către* **etici**", adică de ,,apariția subdisciplinelor, care mai apoi se transformă în *discipline relativ independente* unele față de altele" (p. 6, subl. ns.): etica cognitivă și etica valoric-normativă.

Semnele de întrebare pe care le ridică aceste teze nu sînt deloc minore. În primul rînd, *desprinderea eticii de filozofia speculativă de sistem* nu este același lucru cu ,,*transformarea ei într-o disciplină independentă de principiul oricărui sistem filozofic*"! Ce fel de ,,Etică" are în vedere autorul, nu știm. În ceea ce ne privește, nu cunoaștem, pe de o parte, *nici o* singură etică independentă de o filozofie sau alta, iar pe de altă parte ,,întărirea momentului de cunoaștere" în etica marxistă ni se pare un adevăr elementar, deși V. D. Zamfirescu leagă transformarea eticii în discurs științific de dobîndirea independenței față de ,,principiul oricărui sistem filozofic".

De asemenea, rămîne obscură afirmația autorului că ,,etica contemporană" (termen generic lipsit de rigoare teoretică: și etica creștină e una din eticile contemporane) a devenit ,,științifică" în urma ,,contactului cu disciplinele înrudite prin obiect (sociologia și psihologia)" (p. 5). Problema caracterului *științific* al eticii ar fi cerut, după părerea noastră, o analiză aparte, mult mai nuanțată, cu delimitările necesare mai ales față de voga ,,dezideologizării" disciplinelor sociale. Sînt carențe reale care surprind cititorul și nu pot trece neobservate de recenzenți.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

[Continuare de pe contrapagina copertei]

EDITURA MINERVA

* * *, **Antologie filozofică. Filozofia antică**, vol. I—II, Ediție îngrijită și adăugită de Octavian Nistor, 1975, 86 p. + 288 p., 9 lei.

DUMITRU MICU, **„Gîndirea" și gîndirismul**, 1975, 1042 p., 33 lei.

VASILE CONTA, **Scrieri filozofice**, colecția „B.P.T.", 1975, 5 lei.

TUDOR VIANU, **Opere**, vol. 4, 1975, ... p., 22 lei.

EDITURA JUNIMEA

ERNEST STERE, **Doctrine și curente în filozofia franceză contemporană**, 1975, 264 p., 9,25 lei.

EDITURA DACIA

ANDREI ROTH, **Spre o sociologie a sociologiei**, 1975, 192 p., 6 lei.

TITU POPESCU, **Idei estetice în scrierile lui Mihai Ralea. Ritmuri interioare ale concepției**, 1974, 184 p., 6,25 lei.

WILLIAM KNEALE, MARTHA KNEALE, **Dezvoltarea logicii**, vol. I și vol. II (402 p. +410 p.), 1974 și 1975, 43,50 lei.

NICOLAE TRANDAFIR, **Substanța și cauzalitatea în interpretarea empirismului englez** (Locke, Berkeley, Hume), col. „Istoria filozofiei universale", 1975, 326 p., 12 lei.

EDITURA UNIVERS

ZOE DUMITRESCU-BUȘULENGA, **Renașterea. Umanismul și destinul artelor**. Ediție integral revizuită și adăugită, 1975, 221 p., 10 lei.

GEORGES POLITZER, **Filozofia și miturile**, 1975, 540 p., 17 lei.

ROGER CAILLOIS, **Eseuri despre imaginație**, 1975, 402 p., 12 lei.

A. J. GREIMAS, **Despre sens. Eseuri semiotice**, 1975, 338 p., 13,50 lei.

EDITURA MERIDIANE

GEORG LUKÁCS, **Estetica**, vol. II, 1974, 778 p., 51 lei.

PAOLO SARTANCANGELI, **Cartea labirinturilor. Istoria unui mit și a unui simbol**, 2 vol., 1974, 198 + 264 p., 18,50 lei.

EDITURA EMINESCU

CONSTANTIN NOICA, **Eminescu sau gînduri despre omul deplin al culturii românești**, 1975, 171 p., 5,50 lei.

ION IANOSSI, **Schiță pentru o estetică posibilă**, 1975, 203 p., 6,75 lei.

Z. ORNEA, **Junimea și junimismul**, 1975, 667 p., 21 lei.

DAN ZAMFIRESCU, **Istorie și cultură**, 1975, 236 p., 9,50 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA ACADEMIEI

MIHAIL KOGĂLNICEANU, **Opere, vol. I,** Text stabilit, studiu introductiv, note și comentarii de Dan Simonescu, 1974, 628 p., 44 lei.

PETRE ANDREI, **Opere sociologice,** vol. II, 1975, 401 p., 31 lei.

SORIN VIERU, **Axiomatizări și modele ale sistemelor silogistice** , 1975, 118 p., 5 lei.

C. I. GULIAN, **Bazele istoriei și teoriei culturii,** 1975, 297 p., 10,50 lei.

* * *, **Probleme de logică,** VI, 1975, 268 p., 19 lei.

EDITURA POLITICĂ

KARL MARX, **Bazele criticii economiei politice,** vol. II, 1974, 548 p., 15 lei.

K. MARX și FR. ENGELS, **Opere,** vol. 33, 1975, 816 p., 15 lei.

MARX, ENGELS, LENIN, **Despre religie,** Culegere de texte și studiul introductiv de Petru Berar, 1974, 634 p., 14 lei.

MARSHALL McLUHAN, **Galaxia Gutemberg** (Colecția „Idei contemporane"), 1975, 453 p., 12 lei.

MIHAJLO MESAROVIC, EDUARD PESTEL, **Omenirea la răspîntie, Al doilea raport către Clubul de la Roma,** Introducere de Mircea Malița, 1975, 216 p., 8 lei.

* * *, **Națiunea și problema națională,** coordonatori : Radu Pantazi, Damian Hurezeanu, Elena Florea (Colecția „Antologia gîndirii social-politice revoluționare și democratice românești"), 1975, 250 p., 5 lei.

* * *, **Dicționar politic** (Academia „Ștefan Gheorghiu") 1975, 661 p., 35 lei.

* * *, **Epistemologia și analiza logică a limbajului științei. Rezultate — Perspective — Limite** (coordonator : Mircea Flonta), 1975, 308 p., 9 lei.

GEORG LUKÁCS, **Ontologia existenței sociale,** 1975, 323 p., 10 lei.

LUCIEN SÈVE, **Marxismul și teoria personalității,** 1974, 508 p., 13 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

GH. VLĂDUȚESCU, **Experiență și inducție la Aristotel,** 1975, 120 p., 9 lei.

RADU FLORIAN, **Procese definitorii ale dezvoltării societății socialiste,** 1975, 135 p., 4,50 lei.

NICULAE BELLU, **Etica lui Kant,** 1975, 428 p., 10,50 lei.

VASILE POPESCU, **Morala muncii în socialism,** 1975, 225 p., 7 lei.

N. S. DUMITRU, **Sistem social. Praxis. Experiment,** 1975, 424 p., 19,50 lei.

TUDOR VIANU, **Idealul clasic al omului,** 1975, 168 p., 6,50 lei.

VANINA NICOLAE, **Tendințe actuale în estetica fenomenologică,** 1974, 174 p., 6 lei.

MIRCEA FLONTA, **Adevăruri necesare? Studiu monografic asupra analiticității,** 1975, 262 p., 11,50 lei.

[Continuarea pe contrapagină]

REV. FILOZ., XXIII, 1, P. 1—124, BUCUREȘTI, 1976

I.P.I. c. 710

43.503

Lei 20

I 8021

Revista de filozofie

DIN SUMAR:

- CU PRIVIRE LA DIALECTICA DEZVOLTĂRII DEMOCRAȚIEI SOCIALISTE
  ANGELA NICULESCU, JANINA IANOȘI
- UNELE PROBLEME ACTUALE ALE TEORIEI DETERMINISMULUI SOCIAL
  RADU FLORIAN
- O CONCEPȚIE PROFUND ȘTIINȚIFICĂ CU PRIVIRE LA INSTAURAREA UNEI NOI ORDINI ECONOMICE INTERNAȚIONALE
  DUMITRU MAZILU
- LUCREȚIU PĂTRĂȘCANU ȘI ȘTIINȚA POLITICĂ ROMÂNEASCĂ
  MIRCEA MÎCIU
- CONSULTAȚII PENTRU ÎNVĂȚĂMÎNTUL POLITICO-IDEOLOGIC

2

MARTIE – APRILIE

TOMUL XXIII • 1976

1990

0 IUL. 2005

97

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR EUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, Calea Victoriei nr. 125, sector 1, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Cititorii din străinătate se pot abona prin ILEXIM — Serviciul Export-Import Presă, Calea Griviței nr. 64—66, P.O.B. 2001, telex 011226 — București, România.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie, nr. 6, București, Telefon 50.61.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filozofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à ILEXIM — Département Export-Import Presse, Calea Griviței 64—66, P.O.B. 2001 telex 011226, Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

i 8021

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXIII Nr. 2 1976

ULU 2014

IANI 2022

SUMAR

*** Responsabilitate și spirit militant I

● ANGELA NICULESCU, JANINA IANOȘI, Cu privire la dialectica dezvoltării democrației socialiste. 131

● RADU FLORIAN, Unele probleme actuale ale teoriei determinismului social marxist 137

● DUMITRU MAZILU, O concepție profund științifică cu privire la instaurarea unei noi ordini economice internaționale. 146

● GHEORGHE BUNESCU, Solidaritatea prospectivă — tendință a dezvoltării moralei comuniste. 152

DIN ISTORIA FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

● MIRCEA MÎCIU, Lucrețiu Pătrășcanu și știința politică marxistă românească 155

OPINII DESPRE CĂRȚI

● DUMITRU MATEI, Explorare în orizontul gîndirii filozofice maioresciene 161

● D. STOIANOVICI, Noi cercetări logico-matematice asupra silogisticii. 165

● PETRU BERAR, Actualitatea literaturii de informare teoretico-științifică pentru tineret 172

CRONICA IDEILOR

● ILIE FONTA, Marxismul și teoria politică a socialismului. 177

● S. STĂNESCU, Wright Mills — o filozofie a științei sociale 180

STUDII DE ISTORIA FILOZOFIEI UNIVERSALE

● LAURENȚIU ȘERBAN, Conceptul înstrăinării în filozofia hegeliană 187

● CONSTANTIN NOICA, Etos neutral și etos orientat în rațiunea hegeliană 193

● LUCIA DUMITRESCU-CODREANU, Nietzsche sau nostalgia idolilor 200

Rev. filoz., XXIII, 2, p. 125 — 252, București, 1976

23351

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

- Un nou manual universitar de filozofie (*Teodor Dima*); G. Bachelard şi spiritul ştiinţific modern (*C. Grecu*); Conceptul în dialectica hegeliană (*Ion Stroie*) . . . 209

CONSULTAŢII PENTRU ÎNVĂŢĂMÎNTUL POLITICO-IDEOLOGIC DE PARTID

- ALEXANDRU BOBOC, Filozofia nemarxistă a istoriei de la Dilthey şi Spengler la Jaspers şi Toynbee 221
- B. ALEXANDRU, Aportul Partidului Comunist Român la dezvoltarea creatoare a marxism-leninismului 226
- RADU PANTAZI, Pătrunderea şi răspîndirea filozofiei marxiste în România . . . 231

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ 237
MARGINALII ŞI COMENTARII 241
NECROLOG | MARIA POPESCU (SINESCU) | 251

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXIII № 2 1976 г.

СОДЕРЖАНИЕ

⁂ Ответственность и боевой дух I

● АНДЖЕЛА НИКУЛЕСКУ, ЖАНИНА ИАНОШИ, Диалектика развития социалистической демократии 131

● РАДУ ФЛОРИАН, Некоторые актуальные вопросы марксистской теории социального детерминизма 137

● ДУМИТРУ МАЗИЛУ, Глубоко научная концепция об установлении нового международного экономического порядка 146

● ГЕОРГЕ БУНЕСКУ, Проспективная солидарность — тенденция развития коммунистической морали 152

ИЗ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

● МИРЧЯ МЫЧЮ, Лукрецю Пэтрэшкану и марксистская румынская политическая наука 155

МНЕНИЯ О КНИГАХ

● ДУМИТРУ МАТЕЙ, Исследование философского наследства Титу Маиореску 161

● Д. СТОИАНОВИЧ, Новые логико-математические исследования в области силлогистики 165

● ПЕТРУ БЕРАР, Актуальность научно-теоретической литературы для молодёжи 172

ОБЗОР МНЕНИЙ

● ИЛИЕ ФОНТА, Марксизм и политическая теория социализма 177

● С. СТЭНЕСКУ, Райт Миллс и философия социальных наук. 180

Rev. filoz., XXIII, 2, p. 125 – 252, Bucureşti, 1976

ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ ВСЕМИРНОЙ ФИЛОСОФИИ

- ЛАУРЕНЦИЮ ШЕРБАН, Понятие отчуждения у Гегеля 187
- КОНСТАНТИН НОЙКА, Неутральный и целенаправленный этос в гегелевском разуме 193
- ЛУЧИЯ ДУМИТРЕСКУ-КОДРЯНУ, Ницше или ностальгия идолов . . . 200

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

- Новое пособие по философии для высших учебных заведений *(Теодор Дима)*; Г. Башлар и современный дух науки *(С. Греку)*; Понятие в диалектике Гегеля *(И. Строе)* 209

КОНСУЛЬТАЦИИ — ПАРТИЙНАЯ УЧЁБА

- АЛЕКСАНДРУ БОБОК, Современная немарксистская философия истории от Дилтея и Шпенглера до Ясперса и Тойнби 221
- Б. АЛЕКСАНДРУ, Вклад Румынской Коммунистической Партии в творческом развитии марксизма-ленинизма 226
- РАДУ ПАНТАЗИ, Внедрение и распространение марксистской философии в Румынии 231

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ 237

ЗАМЕТКИ НА ПОЛЯХ И КОММЕНТАРИИ. 241

НЕКРОЛОГ МАРИА ПОПЕСКУ (СИНЕСКУ) 251

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

TOME XXIII — Nº 2 — 1976

SOMMAIRE

*** Responsabilité et esprit militant I

● ANGELA NICULESCU, JANINA IANOȘI, La dialectique du développement de la démocratie socialiste 131

● RADU FLORIAN, Quelques problèmes actuels de la théorie du déterminisme social marxiste 137

● DUMITRU MAZILU, Une conception profondément scientifique concernant l'instauration d'un nouvel ordre économique international 146

● GHEORGHE BUNESCU, La solidarité prospective — tendance du développement de la morale communiste 152

RECHERCHES D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

● MIRCEA MÎCIU, Lucreţiu Pătrăşcanu et la science politique marxiste roumaine 155

OPINIONS SUR LES LIVRES

● DUMITRU MATEI, Exploration dans l'horizon de la pensée philosophique de Maiorescu. 161

● D. STOIANOVICI, Nouvelles recherches logico-mathématiques sur la syllogistique 165

● PETRU BERAR, L'actualité de la littérature d'information théorique-scientifique pour la jeunesse. 172

LA CHRONIQUE DES IDÉES

● ILIE FONTA, Le marxisme et la théorie politique du socialisme 177

● S. STĂNESCU, Wright Mills — une philosophie de la science sociale. 180

ETUDES D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE UNIVERSELLE

● LAURENȚIU ȘERBAN, Le concept d'aliénation dans la philosophie hégélienne 187

● CONSTANTIN NOICA, L'Ethos neutre et l'Ethos orienté dans la raison hégélienne 193

● LUCIA DUMITRESCU-CODREANU, Nietzsche ou la nostalgie des idoles . . . 200

Rev. filoz., XXIII, 2, p. 125, —252, București, 1976

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

- Un nouveau manuel universitaire de philosophie (*Teodor Dima*); G. Bachelard et l'esprit scientifique moderne (*C. Grecu*); Le concept dans la dialectique hégélienne (*Ion Stroie*) 209

CONSULTATIONS POUR L'ENSEIGNEMENT POLITIQUE ET IDÉOLOGIQUE

- ALEXANDRU BOBOC, La philosophie nonmarxiste de l'histoire de Dilthey et Spengler à Jaspers et Toynbee 221
- B. ALEXANDRU, L'apport du Parti Communiste Roumain au développement créateur du marxisme-léninisme 226
- RADU PANTAZI, La pénétration et la propagation de la philosophie marxiste en Roumanie. 231

LA VIE SCIENTIFIQUE 237

NOTES ET COMMENTAIRES 241

NÉCROLOGE | MARIA POPESCU – SINESCU | 251

RESPONSABILITATE ȘI SPIRIT MILITANT

„Educația politică și cultural-științifică trebuie să fie pătrunsă de nobilele idei ale patriotismului socialist, să cultive dragostea nețărmurită pentru patria în care ne-am născut și față de care avem obligația de a-i asigura dezvoltarea economico-socială neîntreruptă, progresul multilateral, creșterea avuției materiale și a patrimoniului cultural-științific, făurind orînduirea nouă, bazată pe principiile democratismului socialist, ale umanismului socialist în care omul este figura centrală. Tot ceea ce se realizează în societatea noastră să fie consacrat omului, bunăstării și fericirii sale !".

NICOLAE CEAUȘESCU

Cuvîntare la Plenara Consiliului Național al Frontului Unității Socialiste — 15 aprilie 1976.

Apropiatul Congres al educației politice și al culturii socialiste — *prima manifestare de acest gen din întreaga istorie atît de bogată în înfăptuiri și semnificații a edificării socialismului în patria noastră — se înscrie ca un eveniment de însemnătate excepțională în viața noastră politică și ideologică.*

Recenta hotărîre adoptată de Plenara Consiliului Național al Frontului Unității Socialiste de a trece în răspunderea acestui for larg reprezentativ organizarea și desfășurarea Congresului educației politice și culturii socialiste este menită să confere un conținut deosebit activității viitoare în aceste domenii. După cum știm, Frontul Unității Socialiste asigură colaborarea organizată, într-o direcție unică, sub conducerea partidului, a tuturor organizațiilor de masă și obștești, în viața economică, politico-educativă, de formare a conștiinței socialiste. „Frontul Unității Socialiste — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu la Congresul al XI-lea al Partidului Comunist Român — constituie cadrul organizatoric corespunzător pentru unirea tuturor forțelor națiunii noastre, pentru participarea organizată a tuturor cetățenilor la făurirea conștientă a propriului lor viitor — viitorul comunist"[1].

Pregătirea și organizarea Congresului educației politice și al culturii socialiste exprimă, o dată mai mult, practica profund democratică a

[1] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XI-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1974, p. 90.

vieții noastre social-politice — *promovată cu consecvență de partidul nostru îndeosebi în ultimul deceniu — și a cărei trăsătură de bază o constituie supunerea problemelor fundamentale ale dezvoltării țării dezbaterii ample a întregului popor. Activitatea deosebit de vastă de pregătire a acestui congres a inclus — după acest obicei devenit al pământului nostru — analize adîncite, cu caracter de lucru, desfășurate într-un accentuat spirit critic și autocritic, a întregului ansamblu al muncii ideologico-educative, potrivit specificului fiecărui sector de muncă, fiecărei instituții.*

Este reflectată aici înalta prețuire și importanță atribuită activității ideologice și cultural-educative. Însuși faptul că acest congres va avea loc într-un răstimp relativ scurt după Congresul consiliilor populare județene și al președinților consiliilor populare municipale, orășenești și comunale, demonstrează profunda înțelegere de către partidul nostru, în exercitarea rolului său de forță conducătoare în societatea noastră, a necesității de a îmbina, în fiecare moment al istoriei noastre prezente, preocupările pentru dezvoltarea forțelor de producție, a bazei tehnico-materiale, pentru întărirea și dezvoltarea statului nostru socialist, cu cele privind dezvoltarea și perfecționarea vieții ideologice, a activității de educație socialistă a maselor.

În concepția revoluționară, marxist-leninistă a partidului nostru, activitatea ideologico-educativă reprezintă o componentă inseparabilă, un factor de prim ordin, cu profunde rezonanțe și eficiență în opera de transformare a societății. Pentru prima dată în istorie, odată cu revoluția socialistă, societatea își asumă în mod conștient *și* responsabil *construirea unei noi vieți. Dar societatea înseamnă în primul rînd oamenii, masele largi ale poporului, în frunte cu cei mai buni fii ai săi, comuniștii, călăuziți de partidul lor revoluționar. Socialismul nu se poate făuri fără participarea responsabilă, angajată politic a tuturor oamenilor muncii. Iar participarea activă și responsabilă la înfăptuirea politicii partidului comunist este organic legată de gradul de conștiință socialistă a maselor. Între făurirea noii orînduiri și modelarea omului nou, angajat plenar, cu întreaga sa ființă, în această operă fără egal în istoria omenirii, există o legătură inextricabilă. De aceea, dezvoltarea continuă a conștiinței socialiste, formarea și dezvoltarea unor ferme convingeri comuniste, a unor principii și norme morale proprii constructorilor socialismului reprezintă în etapa actuală, și în perspectivă, un* obiectiv fundamental *al întregii activități a Partidului Comunist Român.*

În evidențierea și fundamentarea acestui proces o însemnătate deosebită a avut Plenara C.C. al P.C.R. din noiembrie 1971, care a adoptat o serie de măsuri pentru îmbunătățirea activității ideologice, pentru ridicarea nivelului general al cunoașterii politicii și concepției generale despre lume și societate a partidului nostru, pentru educarea socialistă a oamenilor și generalizarea principiilor eticii și echității socialiste în întreaga noastră viață socială. Ulterior, în lucrările sale, Congresul al XI-lea al Partidului Comunist Român (noiembrie 1974) a aprobat și dezvoltat programul ideologic cristalizat încă de plenara din 1971 și elaborat pe baza Hotărîrii Conferinței Naționale a Partidului din 19—21 iulie 1972, a adoptat Codul principiilor și normelor eticii și echității socialiste, ca parte integrantă a Programului partidului.

În felul acesta, întregul partid, toți factorii cu rol educațional din societatea noastră, întregul popor dispune de un document ideologic de excepțională valoare teoretică și practică, expresie a marxism-leninismului creator în România, de un îndreptar unitar de acțiune în opera vastă de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare spre comunism, de formare a omului nou, factor decisiv în realizarea cu succes a acestor sarcini măreți.

În inițierea și elaborarea tuturor măsurilor de îmbunătățire a activității politico-ideologice rolul hotărîtor a revenit secretarului general al partidului, tovarășului Nicolae Ceaușescu. „Congresul al XI-lea — se precizează în Hotărîrea adoptată cu prilejul aprobării Programului Partidului Comunist Român — dă o înaltă apreciere contribuției nemijlocite, de inestimabilă valoare, a secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, la fundamentarea teoretică și la elaborarea Programului, la stabilirea liniei generale și a direcțiilor principale de acțiune în vederea transformării revoluționare a societății, a edificării cu succes a societății socialiste multilateral dezvoltate și trecerii la construcția comunismului pe pămîntul României" [2]. *S-au evidențiat și cu acest prilej înalta sa principialitate comunistă, capacitatea sa deosebită de a surprinde în adîncime cerințele majore ale mersului înainte al societății, consecvența și fermitatea sa în promovarea neabătută a spiritului revoluționar, a principiilor moralei noastre, ale umanismului socialist, analizele sale profunde care îmbogățesc tezaurul gîndirii marxiste contemporane cu teze noi, deschizătoare de largi orizonturi evoluției vieții sociale de astăzi. Propunerile sale de măsuri din iulie 1971, care au fost aprobate de Comitetul Executiv al C.C. al P.C.R. și au stat la baza elaborării programului ideologic, expunerile sale la consfătuirea de lucru din iulie a activului de partid din domeniul ideologiei și la Plenara C.C. al P.C.R. din noiembrie 1971, Rapoartele prezentate la Conferința Națională a P.C.R. din iulie 1972 și la Congresul al XI-lea al partidului, expunerile secretarului general al partidului nostru în numeroasele întîlniri cu cadre din învățămîntul de partid și de stat, cu reprezentanți ai uniunilor de creație — toate acestea s-au înscris în patrimoniul ideologic al partidului ca documente de mare valoare teoretică și practică, sursă continuă de învățăminte pentru întregul nostru front ideologic.*

Activitatea bogată desfășurată pentru transpunerea în viață a programului ideologic al partidului a exercitat, în ultimii ani, o puternică influență asupra întregii vieți sociale. Ridicarea pe o treaptă superioară a întregii munci politico-educative a determinat progrese însemnate în îmbunătățirea conținutului muncii ideologice, a întăririi legăturii sale cu viața; au fost făcuți importanți pași înainte pe calea perfecționării procesului instructiv-educativ, a integrării învățămîntului cu producția și cu cercetarea, în vederea creșterii rolului școlii ca factor principal de educare a tineretului, a apropierii cercetării din domeniul științelor sociale de cerințele practicii social-politice și culturale, s-a extins activitatea de răspîndire a cunoștințelor științifice, au apărut mai multe lucrări valoroase în domeniul științelor sociale, a crescut ponderea și calitatea problematicii politico-educative în cadrul tematicii generale a mijloacelor informării de masă; s-a acordat o mare atenție însușirii și generalizării normelor de etică și echitate

[2] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 15—16.

socialistă la nivelul întregii societăți; a crescut spiritul de combativitate față de mentalitățile retrograde, față de diferitele forme de manifestare a ideologiilor străine, burgheze; a sporit spiritul de responsabilitate, atașamentul conștient și angajat al maselor largi față de cauza socialismului și comunismului.

Dezbaterile care au avut loc în ultimele săptămîni în diferitele sectoare ale vieții noastre ideologice, în cercetare și învățămînt, au pus în lumină — în spiritul exigenței revoluționare partinice — și o serie de lipsuri și neîmpliniri, a căror depășire constituie principala preocupare a comuniștilor, a tuturor oamenilor muncii, în direcția îmbunătățirii continue a vieții noastre ideologice, în toate domeniile ei de activitate.

Pornind de la importantele realizări obținute în activitatea politico-educativă a partidului, de la experiența valoroasă acumulată în ultimii ani, de la succesele de pînă acum, dar și de la lipsurile și neajunsurile dezvăluite în practica noastră social-politică și ideologică, apropiatul Congres al educației politice și al culturii socialiste își va propune — pe baza unei ample analize — stabilirea căilor de acțiune pentru perfecționarea în continuare a activității politico-ideologice *și* cultural-educative, pentru amplificarea și adîncirea rezultatelor pozitive obținute.

Transformarea conștiinței oamenilor reprezintă un proces istoric deosebit de complex și îndelungat, dar, totodată, indispensabil înaintării generale a societății noastre spre comunism. Caracterul permanent al activității ideologico-educative implică o continuă creștere calitativă, o muncă permanent stăruitoare, plină de responsabilitate și dăruire, de fermitate și spirit militant. „Mai mult ca în oricare alt domeniu — se precizează în programul partidului — în activitatea ideologică și de educație politică este necesar să asigurăm o concepție clară, o îndrumare unitară și, în același timp, o susținută activitate practică, de zi cu zi. Împletind organic activitatea practică cu cea teoretică, vom dezvolta permanent spiritul revoluționar militant al comuniștilor în lupta împotriva a tot ceea ce nu mai corespunde noilor condiții istorice, sociale, în promovarea noului, în asigurarea mersului ferm înainte pe calea comunismului" [3].

În întîmpinarea congresului, întregul nostru front filozofic se angajează, ca adevărați militanți de partid, să contribuie la afirmarea consecventă în viața noastră ideologică a spiritului creator marxist-leninist imprimat întregii societăți românești de partidul nostru revoluționar, la îmbunătățirea continuă a activității noastre, la sporirea fermității și combativității partinice, la creșterea eficienței întregii noastre munci.

---

[3] *Idem*, p. 155—156.

CU PRIVIRE LA DIALECTICA DEZVOLTĂRII DEMOCRAȚIEI SOCIALISTE

DE

ANGELA NICULESCU și JANINA IANOȘI

„Să veghem necontenit la perfecționarea și dezvoltarea democrației socialiste, la promovarea unui umanism revoluționar, care pune pe primul plan afirmarea multilaterală a personalității umane, făurirea conștientă de către întregul popor a propriului său destin, demnitatea, bunăstarea și fericirea întregii națiuni!".

NICOLAE CEAUȘESCU

În procesul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate, unul dintre *obiectivele fundamentale* ale politicii partidului nostru îl constituie *construirea și perfecționarea relațiilor politice socialiste, a democrației socialiste.* Acest lucru este determinat obiectiv de rolul esențial pe care îl joacă democrația în realizarea progresului social, de faptul că ea deschide posibilitatea reală a făuririi conștiente de către popor a propriei sale istorii, că reprezintă o condiție hotărîtoare a dezvoltării multilaterale a socialismului și este, totodată, o expresie a realizării sale plenare.

Ideea aceasta este cu o riguroasă concizione exprimată de secretarul general al Partidului Comunist Român, tovarășul Nicolae Ceaușescu, în aprecierea sa că „socialismul și democrația sînt de nedespărțit"[1].

În procesul dezvoltării democrației noastre socialiste, un moment de o istorică însemnătate, care a relevat o dată în plus unitatea de esență între democrație și socialism, îl constituie primul Congres al Consiliilor populare județene și al președinților Consiliilor populare municipale, orășenești și comunale din februarie 1976. El marchează o etapă nouă în creșterea rolului organelor locale ale puterii și administrației de stat, în perfecționarea democrației socialiste, în asigurarea participării active a maselor populare la conducerea întregii noastre societăți.

★

În imaginea teoretică a societății socialiste multilateral dezvoltate, democrația socialistă apare ca fiind cosubstanțială cu regimul politic al acestei societăți. Democrația reprezintă mai mult decît o modalitate de exteriorizare a noului tip de relații politice; ea este, în primul rînd, însăși esența acestor relații. Acest fapt o distinge radical de toate celelalte tipuri istorice de regimuri politice mai mult sau mai puțin democratice. Democrația noastră actuală — arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu — „se deosebește fundamental de democrația burgheză, ce se limitează la proclamarea formală a unor drepturi, lipsind în practică pe cetățeni de cadrul social concret necesar exercitării lor. Viața arată că nu se poate vorbi de democrație reală în condițiile societății bazate pe proprietatea capitalistă a mijloacelor de producție, pe exploatarea omului de către om, pe inegalitatea economică și socială"[2].

Desigur, edificarea regimului politic socialist și realizarea integrală a esenței sale democratice nu se înfăptuiește automat prin actul

[1] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 4, București, Edit. politică, 1971, p. 811.

[2] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Congresul consiliilor populare județene și al președinților consiliilor populare munnicipale, orășenești și comunale, februarie 1976*, București, Edit. politică, 1976, p. 54.

cuceririi puterii de către clasa muncitoare și prin instaurarea relațiilor de producție socialiste, ci reprezintă un proces complex și de durată, parcurgînd etape istorice distincte, de-a lungul cărora sînt acumulate treptat trăsăturile sale definitorii. Totuși, indiferent de faza istorică a dezvoltării sale corespunzător cu nivelul de ansamblu al societății socialiste, *regimul politic socialist nu poate fi conceput*, ca măsură a autenticității sale socialiste, *în afara democrației*.

Acest mod de abordare marxist-leninistă a problemei *raportului dintre democrație și socialism* ne conduce și la o accepție mai largă a conceptului de democrație socialistă. În acest sens, mai larg, democrația în societatea socialistă desemnează *o calitate definitorie a însuși sistemului social global*, prin care acesta se deosebește radical de celelalte orînduiri sociale: este vorba de potențialul democratic al orînduirii, de posibilitatea realizării democratismului, a libertății și egalității de care individul trebuie să se bucure în fiecare din sistemele de relații specializate în care este angrenat în procesul existenței sale sociale. Numai realizarea unui astfel de democratism ca însușire intrinsecă, organică, a orînduirii este în măsură să permită, așa cum se subliniază în Programul Partidului Comunist Român, manifestarea liberă a oamenilor muncii în sfera vieții sociale, valorificarea energiei și forței lor creatoare în interesul lor și al societății.

Această calitate definitorie a societății socialiste se manifestă în forme și cu consecințe specifice și în ritmuri specifice, în cadrul fiecărui sistem parțial, cum ar fi de pildă manifestarea democratismului în planul vieții economice, spirituale, în domeniul relațiilor naționale etc. Fără a intra în analiza acestor multiple aspecte ale democratismului orînduirii socialiste, subliniem doar legătura organică, profundă, dintre *democratismul orînduirii* și *democratismul regimului său politic*: în cadrul acestei relații, democrația politică este în măsură să potențeze, să stimuleze, să hotărască chiar, realizarea democratismului global și a manifestărilor sale în cadrul sistemelor parțiale; la rîndul său, dezvoltarea și perfecționarea regimului politic este condiționată de măsura realizării esenței socialiste a orînduirii.

În contextul dialecticii specifice a orînduirii socialiste funcția politicului, în cazul nostru a democrației politice socialiste, este aceea de a conduce, de a regla funcționarea de ansamblu a societății, de a sincroniza dezvoltarea diferitelor ei sisteme parțiale, astfel încît întregul sistem social să tindă către realizarea unei unități armonioase, multilaterale, dinamice și echilibrate. Totodată, în condițiile deosebitei complexități a acestui proces, a cărui realizare exclude prin definiție linearitatea și automatismele, funcția reglatoare a politicului ne apare firesc și ca funcție a sesizării, cunoașterii și depășirii continue a contradicțiilor sociale. „Partidul nostru — spunea tovarășul Nicolae Ceaușescu — consideră că dezvoltarea democrației socialiste constituie o necesitate obiectivă a însăși înaintării societății pe calea socialismului și comunismului, un factor fundamental al întăririi orînduirii noastre"[3]. Democrația politică devine astfel principalul instrument al progresului social, influențează în mod hotărîtor dezvoltarea de ansamblu a societății socialiste. În același timp, îndeplinirea acestei funcții presupune propria dezvoltare și perfecționare continuă a democrației politice care este ea însăși un sistem dinamic, cu o dialectică specifică.

Studierea și cunoașterea proceselor interne ale democrației politice socialiste, a dialecticii sale, prezintă, așadar, o însemnătate deosebită teoretică și practică.

★

Una dintre componentele definitorii ale regimului politic socialist, cu implicații esențiale pentru funcționarea sa, și în care se materializează democratismul său intrinsec o reprezintă *relația de tip nou* dintre *organismele de conducere* și *mase*.

După cum se știe, *conducerea* este un atribut al societății omenești în genere. Ea reprezintă un sistem cu capacitate de autoreglare, care asigură sistemului social global o anumită stabilitate în limitele determinărilor sale calitative, echilibrul său dinamic cu mediul și în concordanță cu legile și tendințele propriei dezvoltări.

Se știe, de asemenea, că acest atribut general al societății omenești are în mod necesar, în societățile împărțite în clase, un *caracter politic*. Acest lucru își găsește expresia, în primul rînd, în caracterul de clasă al conducerii, în faptul că funcționarea și dezvoltarea societății respective sînt determinate de interesele fundamentale ale clasei conducătoare, clasă care își realizează rolul conducător prin intermediul unor instituții specializate, cum sînt, de exemplu, statul, partidele și alte organizații politice. Conducerea politică a societății poartă în mod necesar amprenta orînduirii în care ea se realizează. Asupra acestui aspect atrăgea atenția tovarășul Nicolae Ceaușescu atunci cînd — la colocviul privind problemele științei conducerii — sublinia: „Fără îndoială există legi generale care, într-o formă sau alta acționează în toate orînduirile sociale, păstrîndu-și valabilitatea și

[3] *Ibidem*, p. 53.

în socialism; aceste legități exprimă unele legități și cerințe comune ale organizării și conducerii vieții sociale. Dar chiar și acestea suferă schimbări în funcție de condițiile concrete date. Ele capătă forme și modalități deosebite de manifestare în raport cu dezvoltarea forțelor și relațiilor de producție, a științei și culturii, cu progresul general al societății"[4].

În condițiile socialismului, date fiind modificările radicale care au loc în toate domeniile vieții sociale, și în activitatea de conducere a societății au loc mutații esențiale, modificîndu-se, între altele, însăși natura relației dintre organismele de conducere și mase.

Dubla calitate a membrilor societății noastre socialiste, aceea de a fi în același timp stăpîni ai mijloacelor de producție și producători ai bunurilor materiale și spirituale, proprietari și beneficiari ai tuturor valorilor, face ca *organismele politice și masele să se afle într-o unitate de esență*; aceasta, în virtutea intereselor fundamentale comune în numele cărora ele acționează și datorită țelului comun urmărit, indiferent de locul pe care membrii societății socialiste îl ocupă în sistemul conducerii politice, la un moment dat.

Spre deosebire de orînduirea capitalistă, unde sistemul conducerii politice este subordonat intereselor clasei dominante exploatatoare, reprezentînd o minoritate a societății și aflată inevitabil în opoziție cu interesele fundamentale ale oamenilor muncii, *sistemul conducerii politice în socialism* se află în slujba intereselor întregii societăți; cei care exercită funcțiile de conducere politică sînt ei înșiși oameni ai muncii cărora societatea le încredințează această însărcinare tocmai pentru a-i servi integral interesele, și fără ca acest mandat social să le creeze un statut politic privilegiat. „Animați permanent de spirit de răspundere și de sacrificiu, se precizează în Programul P.C.R., ei (comuniștii — n.ns.) nu doresc — nu trebuie să dorească — nici un fel de alt privilegiu decît acela de a-și servi patria, de a servi poporul, socialismul și comunismul"[5]. Faptul că, spre deosebire de societățile bazate pe clase antagoniste, *funcția de conducere nu este legată de crearea unui sistem de privilegii*, stimulează valorificarea *posibilității reale ca fiecare membru al societății să participe la conducere*, ca funcția de conducere să nu mai fie monopolizată de o anumită parte a societății; de aceea, în practica socială, în realizarea societății socialiste multilateral dezvoltate, însăși conducerea politică a societății, cei însărcinați la un moment dat cu această misiune, acționează în vederea transpunerii treptate și continue în viață a acestei posibilități. Avem de-a face, deci, cu o conducere pentru care democratismul reprezintă un atribut necesar, cu un act politic de esență democratică: organele de conducere și masele se află într-o relație de colaborare permanentă, activitățile lor se condiționează reciproc, se întrepătrund, se interferează, determinînd astfel funcționarea democratică a sistemului conducerii politice a societății.

Aceasta nu înseamnă desigur că — la un moment dat — se poate vorbi de o participare egală, uniformă, a tuturor oamenilor muncii la conducerea societății. Precizarea privește atît procesul de durată al integrării tuturor membrilor societății în acțiunea de conducere, diferitele etape pe care ea le parcurge, cît și situația de fapt în diversele segmente, luate ca atare, ale acestui proces. Unii membri ai societății dețin funcții de conducere, alții participă la conducere temporar, periodic; unii exercită funcția de conducere la nivel central, alții la nivel local; unii, prin intermediul organismelor statale, alții, prin sistemul organizațiilor obștești. De asemenea, participarea la conducere poate fi directă sau indirectă, prin reprezentanții aleși în acest scop.

Deosebiri se manifestă și în ceea ce privește calitatea propriu-zisă a participării, cu alte cuvinte *competența, eficiența, gradul real de participare* la conducerea politică a societății.

Pe temeiul naturii noi și a esenței lor comune ce decurge de aici, cele două relate — centrele de decizie și masele — își coordonează modurile de existență, dar acestea continuă să rămînă *specifice* și deci *deosebite*. Ele manifestă ca atare o *relativă independență*: fiecare față de sistemul politic și una față de cealaltă. Acest lucru presupune mișcarea lor relativ autonomă și, în consecință, posibilitatea apariției unor momente contradictorii în cadrul relației date. În măsura în care sînt izvorul obiectiv al dezvoltării, respectivele contradicții sînt *funcționale*, prin depășirea lor se asigură perfecționarea activității ambelor relate, a relației însăși a sistemului conducerii politice în ansamblu. Desigur, evoluția acestor contradicții nu este lăsată în voia întîmplării, însăși conducerea politică a societății intervenind în permanență în vederea soluționării lor prompte și eficiente.

În cadrul organizării noastre politice, asigurarea echilibrului funcțional între organismele de conducere și mase se realizează pe

---

[4] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la deschiderea lucrărilor colocviului privind problemele conducerii societății*, București, Edit. politică, 1972, p. 11.

[5] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 116.

baza principiului *centralismului democratic*. El presupune, așa cum subliniază Programul partidului nostru, ,,îmbinarea armonioasă a conducerii unitare a vieții economico-sociale cu autonomia și inițiativa consiliilor populare județene, orășenești și comunale, a întreprinderilor economice și a celorlalte unități sociale"[6].

Acest principiu exprimă unitatea dialectică între cele două laturi obiectiv necesare ale organizării și conducerii vieții sociale, *centralismul* și *democrația*. Centralismul decurge din nevoia unei concepții și strategii unitare cu privire la direcțiile fundamentale, hotărîtoare ale construirii noii societăți, ca și din necesitatea concentrării pe aceste direcții a forțelor materiale și spirituale de care dispune societatea, iar democrația răspunde unor necesități decurgînd din însăși esența orînduirii, ea asigurînd creația istorică a maselor, în afara căreia socialismul este de neconceput.

Aplicarea consecventă a centralismului democratic, în funcție de etapele concret istorice ale devenirii societății socialiste și a înaintării spre comunism creează cadrul optim pentru manifestarea esenței noi a relației dintre organismele de conducere și mase. Astfel, în actuala etapă de dezvoltare a societății noastre socialiste, așa cum au relevat-o lucrările Congresului consiliilor populare, deosebit de importantă ne apare creșterea rolului, atribuțiilor și răspunderii ce revin organelor locale ale puterii de stat în realizarea practică a politicii partidului, alături de întărirea și perfecționarea conducerii centralizate, pe baza planului unic.

Desigur, în dezvoltarea centralismului democratic întîlnim aceeași evoluție *relativ autonomă* a celor două laturi, a căror unitate se realizează în mod dialectic. Tocmai de aceea partidul nostru acționează consecvent în direcția sincronizării dezvoltării lor, pentru a preveni dereglarea echilibrului dintre ele prin creșterea unilaterală excesivă a uneia în detrimentul celeilalte, fapt care ar putea duce la apariția unor fenomene negative, disfuncționale.

Sînt cunoscute, în acest sens, preocuparea consecventă și măsurile întreprinse de partid în direcția raționalizării structurilor organizatorice: stabilirea răspunderii directe a cadrelor de partid în organele de stat la toate nivelurile, crearea — la nivel central — a organelor de conducere cu dublu caracter — de partid și de stat, cum sînt Consiliul Organizării Economico-Sociale, Consiliul de Control Muncitoresc al Activității Economico-Sociale, Consiliul Culturii și Educației Socialiste și altele, precum și a organelor corespunzătoare pe plan local; perfecționarea stilului de muncă al organelor de conducere, astfel ca ele să se poată consacra activității de concepție, îndrumare și control, reducerea substanțială a treptelor ierarhice care ,,generează formalisticí și birocratism", eliminarea paralelismelor și a ,,conducerii în general", simplificarea raporturilor atît la nivel central cît și pe verticală, orientarea spre activitatea de producție a numeroși specialiști care lucrau la aparatul administrativ etc.

*

Dialectica sistemului politic prin care se realizează conducerea societății în condițiile construirii socialismului cunoaște, desigur, o evoluție specifică, legată de etapele concret istorice pe care societatea le parcurge în devenirea sa. Astfel, în perioada de trecere de la capitalism la socialism, cînd din structura socială continuau să facă parte rămășițele claselor exploatatoare, ostile transformărilor revoluționare, puterea politică a clasei muncitoare, dictatura proletariatului, era îndreptată contra forțelor reacționare și folosită pentru a smulge și lichida privilegiile minorității exploatatoare în folosul majorității poporului.

Activitatea de conducere se realiza, așadar, pe fondul unor contradicții sociale antagonice, iar acțiunea coercitivă a statului avea o sferă de manifestare specifică. Desigur, momentul coercitiv ca atribut al oricărei puteri de stat nu dispare o dată cu dispariția antagonismelor sociale, dar, în condițiile societății socialiste constituite, suferă modificări esențiale, atît ca pondere în sistemul funcțiilor statului, cît și ca orientare, conținutul său definindu-se prin apărarea cuceririlor revoluționare ale poporului, în temeiul legalității socialiste.

În etapa făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate, dialectica activității de conducere politică cunoaște, pe fondul mutației petrecute în relația dintre centrele de decizie și mase, momente contradictorii de o cu totul altă natură, specifice, a căror depășire este însuși izvorul perfecționării continue a democrației socialiste.

Un asemenea moment contradictoriu poate interveni în procesul satisfacerii dublei cerințe din fața sistemului conducerii: *pe de o parte*, cerința scientizării conducerii, a *specializării* celor ce o exercită; *pe de altă parte*, cerința *lărgirii* permanente a sferei participanților la conducere, pînă la antrenarea întregii societăți în această activitate. Ambele sînt obiectiv determinate, sînt parametri esențiali, definitorii ai sistemului politic socialist, constituindu-se în prelungirea celor două determinări ale conducerii: de *a fi politică*, de *a fi științifică*.

[6] *Idem*, p. 119.

Prima decurge din nevoia realizării unui înalt grad de cunoaștere și stăpînire a tendințelor obiective ale dezvoltării vieții sociale, iar cea de-a doua izvorăște din specificul politic socialist al funcției de conducere, din natura democratică a orînduirii (care nu poate fi — așa cum s-a mai arătat — decît rodul activității creatoare a maselor) și din finalitatea ei umanistă.

Pe diferitele ei trepte, societatea socialistă manifestă capacități diferențiate în satisfacerea fiecăreia din aceste cerințe luate în parte, dar mai ales în sincronizarea lor, în asigurarea concordanței ritmului și nivelului lor de realizare. Particularizîndu-se, momentul contradictoriu dat, — ce se soluționează pe măsura înaintării spre comunism — se manifestă **atît** *în cadrul procesului scientizării conducerii*, **cît și** *în procesul adîncirii democrației politice socialiste, al creșterii gradului de participare a maselor la conducere*.

Merită relevată în acest sens contribuția creatoare a Partidului Comunist Român în abordarea problemelor sistemului conducerii politice: în viziunea partidului nostru aceste două procese, rămînînd *specifice* și *individualizate* pe întreaga durată a făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate, se implică și se condiționează reciproc, participarea maselor la conducere conjugîndu-se cu caracterul științific al acesteia. Autenticitatea conducerii științifice se măsoară prin capacitatea ei de a potența democratismul orînduirii, *prin* atragerea maselor la conducere. Acțiunile concrete inițiate de Partidul Comunist Român, printre care un loc deosebit îl ocupă hotărîrile istorice ale celui de-al XI-lea Congres al său, urmăresc *realizarea unui echilibru dinamic între necesitatea scientizării conducerii și adîncirea democrației*.

Așa cum spuneam, depășirea continuă a momentelor contradictorii în evoluția celor două cerințe formează conținutul principal al perfecționării regimului politic socialist, deschizînd printr-un dublu proces de integrare — a conducerii politice în viața socială și a maselor în sistemul conducerii — perspectiva înaintării spre comunism.

În legătură cu *primul aspect* menționat, *cerința scientizării conducerii*, avem în vedere relația dialectică *între nevoia de cunoaștere în profunzime și în devenirea sa a realității sociale*, **și** *capacitatea de a satisface această cerință la nivelul maselor chemate să participe la conducere*. Partidul comunist, ca expresia cea mai înaltă a conducerii politice a societății, realizează această cerință, devansînd în mod necesar gradul și capacitatea medie de cunoaștere a maselor. Aceasta este dealtfel condiția esențială a înfăptuirii rolului său conducător, a justeței și succesului liniei sale politice, a însușirii ei active și creatoare de către mase.

Totodată, se ține seama de faptul că însăși cunoașterea realității este un proces continuu. Tocmai de aceea conducerea științifică implică o suită de perfecționări în plan cognitiv, și deci și decizional, în căutarea și selectarea variantei optime a strategiei politice. Rezultatul obținut este permanent supus unei confruntări cu practica socială, ceea ce impune adoptarea pe parcurs a unor concretizări și corective menite să satisfacă în egală măsură atît nevoia de stabilitate, de echilibru, a organismului social global, cît și cerința progresului său permanent. Așadar, *fundamentarea sa realistă*, calitate intrinsecă a actului decizional eficient, implică în mod necesar *dinamismul său*, capacitatea sa de a se optimiza, de a integra permanent noul.

Ideea aceasta își găsește o strălucită expresie în aprecierea pe care secretarul general al partidului nostru o face în legătură cu Programul Partidului Comunist Român: „Nu trebuie să uităm nici un moment că programul nu dă și nu poate da decît orientarea științifică generală; concluziile și prevederile sale nu sînt dogme date o dată pentru totdeauna. *Va trebui să avem permanent în vedere îmbogățirea programului cu noi teze teoretice reieșite din activitatea de transformare revoluționară a societății*"[7] (subl. n.s.).

Trecînd la cel de-*al doilea aspect* menționat, cel al *participării maselor la conducere*, trebuie subliniat faptul că desfășurarea sa exclude automatismele și spontaneitatea, presupunînd complexitate și amploare, dirijarea sa conștientă și de perspectivă de către forța politică conducătoare — Partidul Comunist Român.

Realizarea omogenizării sociale, una din direcțiile fundamentale ale făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate, înseamnă, pe de o parte, asigurarea unor *condiții obiective* pentru creșterea gradului de participare a maselor la conducerea societății, iar pe de altă parte, o omogenizare *în plan subiectiv*, adică realizarea unui înalt nivel de conștiință al tuturor membrilor societății.

Este vorba de *conștientizarea* participării, de antrenarea maselor la exercitarea funcțiilor de conducere pe baza cunoașterii și înțelegerii cerințelor obiective ale dezvoltării societății noastre, a politicii partidului, a liniilor sale directoare prezente și de perspectivă, pe baza formării unor convingeri politice socialiste. Este vorba de o participare *nu numai ca expresie a consensului maselor cu regimul socialist, ci și de pe pozițiile unei*

---

[7] Nicolae Ceaușescu, *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 11.

angajări conștiente și deci responsabile în realizarea în practică a politicii partidului. De fapt, conștientizarea participării vizează latura calitativă a acestei activități, creșterea eficacității sale la toate nivelurile vieții sociale. Referindu-se la conținutul acestui proces, tovarășul Nicolae Ceaușescu preciza: „A crea condiții pentru o participare reală și nefictivă la conducerea societății presupune a făuri oameni cu o înaltă conștiință politică, în stare să înțeleagă toate problemele care apar în dezvoltarea economico-socială națională și internațională, să contribuie la găsirea căilor pentru a asigura mersul ascendent al societății noastre, la elaborarea unei politici corespunzătoare, a unei linii generale care să țină seama de condițiile în continuă schimbare"[8].

În activitatea politico-ideologică apare pregnant efortul *de a adecva în permanență capacitatea de cunoaștere a maselor la cerințele realității obiective în continuă mișcare și transformare.* Numai astfel se poate crea un climat propice manifestării inițiativei maselor, valorificării acesteia.

De fapt, procesul de antrenare a maselor la conducerea treburilor obștești poate fi considerat terenul principal pe care se dă în domeniul politic lupta dintre nou și vechi, dintre conștient și spontan, creativitate și rutină. Dezvoltarea conștiinței necesității de a participa la făurirea noii societăți și la conducerea ei este strîns legată de conștiința responsabilității pentru modul *cum* se realizează această participare, pentru eficacitatea ei. Societatea socialistă creează condiții optime pentru afirmarea tuturor cetățenilor în domeniul conducerii, dar respinge totodată în mod hotărît mediocritatea, incompetența în orice domeniu și cu atît mai mult în conducerea proceselor sociale. Nivelul conștiinței politice nu poate fi despărțit de cel al pregătirii cultural-științifice. Autoritatea conferită de funcția de conducere ca atare trebuie întemeiată pe autoritatea conferită de competența înaltă a celui care o exercită.

„Este necesar — preciza tovarășul Nicolae Ceaușescu — să ne însușim și știința conducerii pentru că și aceasta a devenit o știință, o specialitate. Nici o societate socialistă nu se mai poate construi numai cu elan revoluționar: elanul este foarte necesar, noi trebuie să-l cultivăm la întregul popor, la tineretul nostru, dar pe lîngă entuziasm trebuie să avem și cunoștințele necesare"[9]. Tocmai de aceea partidul promovează o politică de cadre științifică, avînd în vedere toate criteriile promovării în funcții de conducere, atît cele de ordin politic, cît și cele profesionale.

Așa cum se subliniază în Programul Partidului Comunist Român, una din direcțiile principale în asigurarea conducerii științifice a societății socialiste o reprezintă „repartizarea corespunzătoare a cadrelor, precizarea clară a răspunderilor și îndatoririlor pe toate treptele organizatorice; aplicarea consecventă a principiului concursului în promovarea cadrelor"[10].

★

Un aspect deosebit de important al dezvoltării democrației politice socialiste, și ca atare al perfecționării sistemului conducerii politice, îl constituie *permanenta adecvare, la nivelul atins de acțiunea socială, a formelor organizatorice, instituționale, prin care se asigură participarea maselor la conducere.* În acest sens trebuie relevat efortul creator permanent al partidului nostru într-o dublă direcție.

Pe de o parte, este vorba de asigurarea unui *cadru organizatoric dinamic*, suplu și deci în măsură să se adecveze în fiecare etapă de dezvoltare a societății socialiste cerințelor integrării maselor în sistemul conducerii politice, mobilizării, stimulării și folosirii eficiente a experienței și inițiativei maselor. În ultimii ani au fost inițiate de partid o serie de măsuri pe linia perfecționării cadrului organizatoric al democrației politice socialiste, printre care am aminti perfecționarea activității Marii Adunări Naționale și a celorlalte organe centrale, a consiliilor populare, instituționalizarea adunărilor generale ale oamenilor muncii ca for suprem de conducere muncitorească în întreprinderi, crearea consiliilor oamenilor muncii, a comisiilor pe probleme și a consiliilor de control obștesc ș.a.

Pe de altă parte, este vorba de asigurarea viabilității acestor structuri organizatorice, în sensul *realizării integrale și optimale a conținutului lor democratic*, al funcționării lor democratice la toate nivelurile, al folosirii maxime a potențialului existent. Asupra acestui aspect atrăgea atenția în mod deose-

---

[8] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 6, București, Edit. politică, 1972, p. 560.

[9] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 5, București, Edit. politică, 1971, p. 512.

[10] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 109.

bit tovarășul Nicolae Ceaușescu, în cadrul expunerii de la primul Congres al Consiliilor populare, cînd spunea: „Am creat un sistem complex de conducere a țării de către poporul însuși, am realizat o democrație economică și socială de tip nou... Esențial este acum să se acționeze cu toată perseverența și energia pentru buna funcționare a acestui cadru, pentru folosirea deplină a condițiilor și posibilităților pe care le-am creat"[11].

Desigur, în folosirea eficientă a cadrului organizatoric al democrației socialiste o deosebită însemnătate are cunoașterea de către masele largi a locului și rolului fiecăreia dintre verigile acestui mecanism, a funcționalității lor specifice, dar și a reciprocității relațiilor dintre ele ca părți componente ale aceluiași sistem unitar. Formele organizatorice creează, prin instituirea lor, *posibilitatea* participării maselor la conducere. Ele trebuie însă *efectiv* și *integral* folosite de către mase, constituind *o școală a democrației*, a responsabilității politice și sociale.

De aceea, dincolo de aspectele legate de *domeniul formelor de organizare*, perfecționarea structurii instituționale a democrației socialiste este parte integrantă a procesului realizării *esenței* democrației socialiste și, prin aceasta, o condiție a exercitării funcției reglatoare a sistemului politic. Eficacitatea măsurilor ce se întreprind în plan instituțional se măsoară prin efectele lor asupra acțiunii sociale, în sensul optimizării ei, al atingerii rezultatelor scontate.

[11] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Congresul Consiliilor populare județene și al președinților consiliior populare municipale, și comunale, 4 febr. 1976*, București, Edit. politică, 1976, p. 48—49.

O deosebită semnificație în acest sens l-a marcat Congresul Consiliilor populare județene, municipale și orășenești — apreciat atît de conducerea noastră de partid, cît și de participanți, ca cel mai larg, mai democratic și reprezentativ forum al poporului.

El reprezintă o formă nouă a puterii politice a oamenilor muncii, o modalitate de participare directă la dezbaterea și hotărîrea viitorului comunist al României și, totodată, o înaltă școală a conducerii politice.

*

Rezumîndu-ne la aceste cîteva aspecte ale dialecticii relațiilor politice în societatea socialistă, care sînt evident departe de a epuiza problematica ei extrem de bogată și complexă, putem conchide, totuși, că în procesul perfecționării regimului politic socialist se corelează în chip nou *politica* și *știința*, *conducerea* și *democrația*.

Caracterul *politic* și cel *științific* al activității de *conducere* se conjugă în mod necesar, întrucît satisfacerea finalității de clasă a activității de conducere nu poate fi realizată decît în condițiile folosirii tuturor cuceririlor științei și tehnicii moderne. Pe de altă parte, această îmbinare organică este posibilă numai pe tărîmul *democrației socialiste*, adică al unei conduceri realizată în mod democratic, la care să participe întreaga societate. În perspectivă, integrarea maselor largi în mecanismul conducerii politice, adică tocmai în domeniul în care societatea își ia în stăpînire propria sa dialectică, reprezintă de fapt procesul prin care democratismul politic potențează și amplifică democratismul orînduirii în ansamblul ei.

UNELE PROBLEME ACTUALE ALE TEORIEI DETERMINISMULUI SOCIAL MARXIST

DE

RADU FLORIAN

Opera lui Marx și Engels — așa cum am arătat pe larg și cu alt prilej[1] — este obiectul unei vaste cercetări și dezbateri contemporane. Acestea sînt îndreptate spre deslușirea mesajului ei științific, a concluziilor ei privind practica socială, proiectul ei de făurire a unei noi orînduiri sociale.

De un interes deosebit se bucură — în acest cadru — *teoria marxistă a determinismului social*.

[1] Vezi Radu Florian, *Reflecții asupra filozofiei marxiste*, București, Edit. politică, 1974.

Acest interes este generat, în primul rînd, de însești transformările de anvergură tipice secolului nostru, care relevă cu insistență în forme multiple, necesitatea stăpînirii de către societate a propriei sale funcționări și dezvoltări.

Semnificativă este, în acest sens, practica făuririi orînduirii socialiste, profund marcată — atît în ceea ce privește eficiența acțiunii sociale cît și limitele ei — de nivelul cunoașterii fenomenelor sociale.

Disfuncționalitățile capitalismului de ieri și de astăzi evidențiază și ele aceeași necesitate. Dealtfel, în zilele noastre, însești societățile capitaliste industriale — prin instituirea mecanismelor de dirijism economic specifice capitalismului monopolist de stat — manifestă preocuparea de a limita aria funcționării lor spontane.

Elocvent este în aceeași ordine de idei și faptul că stăpînirea unor fenomene de dimensiune mondială, ca cel al lichidării subdezvoltării, al asimilării revoluției științifice și tehnice, al prezervării echilibrului ecologic implică cunoașterea *dialecticii sociale*. În mod special trebuie subliniat că revoluția științifică și tehnică poate scăpa de sub controlul societății, devenind terenul unor focare de gravă tensiune, dacă nu este însoțită de revoluționarea cunoașterii sociale și, pe această bază, de transformări adecvate în mecanismele de conducere a societății.

În această ultimă parte a secolului al XX-lea, societatea umană se află la o adevărată răscruce, aceea a trecerii ei de la stadiul funcționării spontane la dominarea conștientă, pe baza cunoașterii dialecticii sale.

Cunoașterea științifică a fenomenelor sociale constă, în ultimă instanță, în *identificarea și dezvăluirea* determinismului social. În mod autentic, știința înseamnă descoperirea relațiilor de determinare, a formelor lor variate de manifestare proprii unui sistem, subsistem sau fenomen. Operațiile de descriere și clasificare a fenomenelor sînt subsidiare acelora de descoperire a necesității care le guvernează, acestea din urmă marcînd trecerea integrală de la un nivel sau altul al cunoașterii empirice la teoria științifică ca reconstituire abstractă, riguroasă și demonstrabilă, a obiectului studiat.

Interesul deosebit pentru studierea *teoriei marxiste a determinismului social* rezultă, pe de altă parte, din faptul că ea este singura teorie cu caracter științific cunoscută în aria gîndirii sociale. Nici una dintre tentativele nemarxiste, aparținînd secolelor al XIX-lea și al XX-lea, de a formula o explicație deterministă a fenomenelor sociale nu a reușit să fundeze o teorie științifică și eficientă operațional în acțiunea socială.

Contribuția istorică a marxismului la cunoașterea societății constă în elaborarea componentelor fundamentale ale unui aparat conceptual adecvat sesizării și reconstituirii relațiilor de determinare socială, în dezvăluirea liniilor principale ale funcționării și dezvoltării societății, ca și în descoperirea totală sau parțială a *determinismului unor sisteme* sociale globale. Pe aceste baze marxismul indică posibilitățile reale de intervenție în desfășurarea dialecticii sociale, schițează tipuri de strategii pentru realizarea alternativelor de progres al unei situații sociale date.

Particularitatea fundamentală a teoriei marxiste a determinismului social — care o delimitează radical de toate celelalte teorii asupra societății — o reprezintă descoperirea structurilor specifice ale societății și a dialecticii lor, *renunțarea definitivă* la explicarea fenomenelor sociale prin acțiunea indivizilor, prin extrapolarea mobilurilor și a motivației specifice acestora la nivelul societății. În acest fel gîndirea marxistă depășește definitiv interpretările idealiste, ca și pe cele finaliste asupra fenomenelor sociale.

În sfîrșit, interesul contemporan pentru teoria marxistă a determinismului social provine din legătura ei indisolubilă cu practica socială, cu acțiunea revoluționară, pe care, la rîndul ei, o fundamentează în mod direct.

În dezvoltarea oricărei științe sau teorii științifice o mare importanță are aprecierea lucidă a stadiului ei, atît în ceea ce privește rezultatele indiscutabile obținute, cît și limitele atinse în explicarea unor fenomene. Se obține astfel orientarea procesului de cunoaștere spre problemele dominante nerezolvate încă.

Această cerință este profund valabilă astăzi pentru gîndirea marxistă în ansamblul ei, deoarece se cer total depășite rămînerile *în urmă care s-au produs în aria sa sub imperiul* dogmatismului, trebuie reîmprospătată capacitatea marxismului de a răspunde întrebărilor centrale ale contemporaneității.

Se poate remarca, *în această ordine de idei*, că principalele procese sociale specifice contemporaneității (criza sistemului capitalist mondial, transformările revoluționare în direcția făuririi unei noi orînduiri sociale) validează, pe de o parte, principalele teze ale teoriei marxiste a determinismului social, dar o confruntă, pe de altă parte, cu problema delimitării ei de unele interpretări deformate, ca și cu aceea a dezvoltării sale în temeiul dezvăluirii unor date noi privind funcționarea și dinamica societăților de astăzi și din trecut, a noilor fapte de știință acumulate în raport cu secolul al XIX-lea. Astfel, interpretările teoriei marxiste a determinismului social s-au cristalizat la începutul secolului nostru

numai pe baza unor lucrări ale lui Marx şi Engels şi nu a *operei lor în ansamblul ei*, întrucît lucrări fundamentale pentru cunoaşterea temei la care ne referim, ca *Manuscrise economico-filozofice*, *Ideologia germană*, *Bazele criticii economiei politice* nu erau încă publicate. Primele două lucrări au văzut lumina tiparului în anul 1932, iar ultima în anii 1939—1941.

Din această cauză au căpătat putere de circulaţie numai unele texte în defavoarea altora, au fost accentuate în mod exclusiv unele teze ignorîndu-se altele. La blocarea cunoaşterii gîndirii marxiste, în întreaga ei complexitate, pe baza operei lui Marx şi Engels în ansamblul ei, a contribuit şi dominarea dogmatismului în deceniile al IV-lea şi al V-lea, cînd teoria marxistă a determinismului social a fost mult simplificată şi deformată.

Două principale tendinţe deformatoare s-au manifestat în acest domeniu: prima, reducerea teoriei marxiste a determinismului social la o teorie a determinismului economic, iar a doua, reducerea ei la o teorie a determinismului politic. Aparent opuse, cele două deformări — aşa cum vom vedea ulterior — au aceleaşi surse, în unilateralizarea gîndirii sociale marxiste şi în ignorarea caracterului global al determinismului social.

Necesitatea studierii gîndirii marxiste originare a dus în deceniul anterior la conturarea — în indisolubilă legătură cu dezvoltarea criticii împotriva dogmatismului — a unui curent de *cercetări marxiste asupra gîndirii marxiste*.

El este ilustrat de lucrări profund diferite şi adesea divergente, cum sînt studiile lui Louis Althusser şi ale colaboratorilor săi, ale lui M. Godelier sau lucrarea lui Georg Lukács *Ontologia existenţei sociale*. În acelaşi cadru trebuie amintite studiile consacrate redescoperirii ideilor marxiste asupra modului de producţie asiatic, printre care şi contribuţiile profesorilor Ion Banu şi Miron Constantinescu din ţara noastră.

Aceste cercetări n-au dat însă pînă astăzi toate rezultatele aşteptate. Unele dintre ele, ca studiile lui Althusser şi ale colaboratorilor săi au insistat mai mult asupra unor probleme metodologice şi genetice ale cercetării — justificate dealtfel — decît asupra reconstituirii conceptelor şi ideilor operei lui Marx şi Engels. Exegeza althusseriană, chiar în limitele reduse în care a fost întreprinsă, nu a beneficiat, cum se va vedea, de o metodă adecvată, în stare să asigure rigoarea şi obiectivitatea necesară cercetării.

Lucrarea lui Georg Lukács *Ontologia existenţei sociale* este importantă prin relevarea faptului că filozofia marxistă se întemeiază pe dezvăluirea dialecticii sociale, pe ontologia socială. Plecînd de la unele dintre ideile fundamentale ale determinismului social marxist, lucrarea lui G. Lukács se caracterizează prin prezentarea şi explicarea unor determinaţii ale existenţei sociale şi nu prin efortul de analiză exegetică a seriilor de concepte şi idei care conturează problematica marxistă a determinismului social.

Reconstituirea gîndirii marxiste originare — a ideilor şi conceptelor aşa cum sînt formulate în opera lui Marx şi Engels — presupune depăşirea unor dificultăţi diferite. Ea implică două operaţii principale: cea a *delimitării* ideilor elaborate de creatorii marxismului dintr-o multitudine de formulări în care adesea termenii nu coincid şi cea a *dezvăluirii validităţii lor ştiinţifice*. Metoda adoptată trebuie să îmbine *exactitatea* în recompunerea ideilor originare cu analiza argumentelor validităţii lor ştiinţifice.

Metoda cercetării operei lui Marx şi Engels este astăzi terenul unor controverse. Astfel, Althusser consideră că obiectivul ar putea fi atins prin ceea ce el numeşte „lectura simptomală" a lucrărilor lui Marx. Fără a fi prea limpede caracterizată de către autorul ei, rezultă că această metodă ar consta în luarea în considerare nu numai a afirmaţiilor lui Marx, ci şi a „tăcerilor" lui — tăceri care ar semnala scăderi ale rigorii discursului ştiinţific. „În anumite momente, — scrie Althusser — în anumite locuri simptomatice, această tăcere ţîşneşte ea însăşi în discurs şi îl obligă să producă chiar fără voia lui, în scurte străfulgerări, invizibile în lumina demonstraţiei, adevărate lapsusuri teoretice: cutare cuvînt care rămîne suspendat, atunci cînd pare înserat în necesitatea gîndirii, cutare judecată care închide iremediabil, cu o falsă evidenţă, spaţiul însuşi pe care pare să-l deschidă în faţa raţiunii. O simplă lectură literală nu vede în argumente decît continuitatea textului. Este necesară o lectură *«simptomală»* pentru a face perceptibile aceste lacune şi pentru a identifica îndărătul cuvintelor enunţate, discursul tăcerii, care izbucnind în discursul verbal, provoacă în el aceste goluri, care nu sînt decît slăbiciuni ale rigorii..."[2].

Metoda propusă de Althusser nu este însă ştiinţifică deoarece tăcerile unui discurs, ale unei lucrări sau analize pot fi cel mult consemnate dar nu şi cercetate. „Tăcerea" este după propria afirmaţie a lui Althusser „un gol în discursul ştiinţific, adică „un spaţiu vid", un nimic, a cărui cercetare nu poate duce decît la ipoteze din cele mai variate, inclusiv profund arbitrare şi fantastice, pentru a căror verificare nu există nici un fel de posibilităţi reale.

Spre deosebire de Althusser şi în opoziţie cu el, Lefebvre consideră că a sosit timpul pentru o „lectură literală (în sfîrşit, literală)"

[2] L. Althusser, *Citindu-l pe Marx*, Bucureşti, Edit. politică, 1970, p. 140.

a operei lui Marx [3]. Într-adevăr cercetarea unei opere nu poate să se întemeieze decît pe descifrarea textelor pe care ea le include.

Dar lectura literală a operei lui Marx şi Engels poate duce, ceea ce s-a şi întîmplat, la situaţii dificile, uneori echivoce, ca urmare a posibilităţii suprapunerii unor formulări diferite pentru aceeaşi ideie sau acelaşi concept. Două exemple sînt edificatoare pentru astfel de situaţii. Se ştie, astfel, că Marx într-un text clasic caracteriza baza unei orînduiri prin cuvintele: „Totalitatea acestor relaţii de producţie constituie structura economică a societăţii, baza reală pe care se înalţă o suprastructură juridică şi politică..." [4]. Din continuarea aceluiaşi text rezultă limpede că Marx deosebea *relaţiile de producţie* de *forţele materiale de producţie*. Iată, însă, că F. Engels în scrisoarea către Starkenburg cuprinde în sfera relaţiilor de producţie şi tehnica producţiei: „Prin relaţii economice, pe care le considerăm ca bază determinantă a istoriei societăţii, înţelegem modul în care oamenii unei societăţi determinate îşi produc mijloacele de trai şi schimbă între ei produsele... Aşadar, aici este inclusă *întreaga tehnică* a producţiei şi transportului..." [5]. Mai mult chiar, Engels integrează în relaţiile economice şi „*baza geografică* pe care acestea se desfăşoară" [6].

Al doilea exemplu se referă la formulări privind *raporturile dintre individ şi societate*, aspect de maximă importanţă al oricărei teorii a determinismului social. Astfel, în *Manifestul Partidului Comunist* întemeietorii marxismului scriau în această privinţă că societatea socialistă va fi o asociaţie în cadrul căreia „dezvoltarea liberă a fiecăruia este condiţia pentru dezvoltarea liberă a tuturor" [7]. Din această formulare reiese că individul condiţionează dezvoltarea societăţii, ceea ce este în evidentă contradicţie cu numeroase alte formulări asupra aceleiaşi probleme. Astfel, în *Bazele criticii economiei politice* Marx scria că „individualitatea liberă" este „întemeiată pe dezvoltarea universală a indivizilor şi pe transformarea productivităţii lor colective, sociale într-un bun social al lor..." [8].

Iată de ce consider că este necesară o *citire sincronă* — sau altfel spus — *corelată* a tuturor textelor operei lui Marx şi Engels, care se referă la acelaşi concept sau la aceeaşi idee, pentru a putea surprinde *ideea*, dincolo de litera unor formulări, dincolo de elementele accidentale ale transcrierii ei într-o lucrare sau alta. Aceasta înseamnă totodată ca citirea şi analiza ideilor gîndirii marxiste să se facă ţinîndu-se seama de *contextul* lucrărilor în care ele au fdst elaborate.

Numai printr-o *citire corelată* pot fi descoperite şi puse în valoare idei ale operei lui Marx şi Engels care au trecut neobservate, *cum sînt*, de exemplu, acelea privind *societatea ca ansamblu structurat de relaţii sociale şi ca subiect al propriei sale istorii*, *relaţia dintre societate şi indivizii* care-i aparţin, *funcţionalitatea simultană* a tuturor formelor de relaţii sociale — idei care aruncă o lumină nouă asupra unor aspecte ale teoriei marxiste a determinismului social.

Lectura corelată a textelor operei lui Marx şi Engels implică de asemenea dezvăluirea limitelor elaborării unui concept într-o lucrare sau în ansamblul operei. În acest fel pot fi studiate atît notele conceptelor şi nuanţele ideilor, încărcătura lor cognitivă reală, cît şi insuficienţele lor euristice.

Dezvăluirea *validităţii ştiinţifice* a ideilor marxiste face parte din metoda reconstituirii gîndirii marxiste originare. Dincolo de litera unor formulări care poartă întotdeauna pecetea unui context determinat — şi tocmai de aceea ele pot avea şi au frecvent o anumită variabilitate — Marx şi Engels au elaborat criteriul principal al propriei lor opere, cel al *veridicităţii ştiinţifice*. După părerea mea, acesta este, totodată, criteriul suprem în opţiunea pe care trebuie s-o facem între mai multe formulări ale aceloraşi idei marxiste!

Cercetările îndreptate spre reconstituirea *teoriei marxiste originare a determinismului social* trebuie să se îmbine cu analiza validităţii sale contemporane, cu studierea unor aspecte noi ale dialecticii sociale cărora tezele existente nu le dau o explicaţie suficientă. Nici o teorie ştiinţifică nu poate îngheţa la nivelul primelor sale elemente, decît cu riscul unei tociri iremediabile a puterii sale cognitive. Orice teorie ştiinţifică este confruntată cu sarcina completării, amplificării şi dezvoltării sale sistematice, nu numai prin cuprinderea în aria cercetării a unor noi fenomene, dar şi a dezvoltării aparatului său conceptual, care — dacă ar rămîne la stadiul primelor elaborări —, ar frîna însăşi deschiderea unor noi zone de cercetare.

F. Engels scria cu deplin temei, în una din primele sale lucrări, că: „Orice filozofie socială, atîta timp cît mai proclamă două-trei teze drept concluzia ei finală. . este încă foarte departe de perfecţiune; nu de simple

---

[3] Vezi H. Lefebvre, *Marx, în Histoire de la philosophie*, vol. 3, p. 218.

[4] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 13, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 8.

[5] K. Marx şi F. Engels, *Opere alese*, vol. II, Bucureşti, E.S.P.L P., 1955, p. 551—552.

[6] *Idem*, p. 552.

[7] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 4, Bucureşti, Edit. politică, 1958, p. 488.

[8] K. Marx, *Bazele criticii economiei politice*, vol. I, Bucureşti, Edit. politică, 1972, p. 93.

concluzii, ci mai curînd de *studiu* avem atît de imperios nevoie: concluziile nu înseamnă nimic fără dezvoltarea care a dus la ele — aceasta o ştim încă de la Hegel — şi concluziile sînt mai mult decît inutile dacă devin fixe în sine, dacă nu devin noi premise pentru dezvoltarea ulterioară [9].

Este evident, astfel, că întemeietorii marxismului nu şi-au propus să abordeze şi să rezolve toate problemele cunoaşterii sociale şi nici să elaboreze toate componentele aparatului conceptual al teoriei determinismului social. În unele cazuri, conceptele nu sînt elaborate explicit, notele lor nu sînt caracterizate teoretic, deşi utilizarea lor este implicată în analiza socială întreprinsă şi pot fi degajate. Este situaţia cu *conceptul de clasă socială*, nedefinit de Marx şi Engels în globalitatea notelor sale, dar acestea pot fi reconstituite din lucrări ca *Manifestul Partidului Comunist*, *Luptele de clasă în Franţa* (1848—1850), *18 Brumar, al lui Ludovic Bonaparte*, *Războiul civil în Franţa*, *Capitalul*.

În alte cazuri, lipsesc însă parţial sau total indicaţii care să permită reconstituirea conceptelor. Aceasta este situaţia unor concepte ca cel de politic, politică, cultură, conştiinţă socială, a căror însemnătate este fundamentală pentru reprezentarea modelului teoretic (ştiinţific) al funcţionării existenţei sociale (societăţii). De aici şi acuitatea elaborării unor concepte noi ale teoriei marxiste a determinismului social.

Elaborarea şi dezvoltarea aparatului conceptual al teoriei marxiste a determinismului social trebuie să ţină seama, totodată, şi de necesitatea diminuării unor pete albe prezente în modelul teoretic conturat de gîndirea marxistă în primele sale cercetări, ca şi de necesitatea abordării unor fenomene noi, puţin studiate pînă astăzi, ale dialecticii sociale.

Este cunoscută, astfel, importanţa ştiinţifică a descoperirii de către Marx şi Engels a rolului determinant, generator al relaţiilor economice în raport cu cele politice, cu fenomenele ideologice, care a permis *descifrarea* dialecticii sociale, ierarhizarea variabilelor ei. Dar cunoaşterea ştiinţifică nu se poate opri la acest nivel, al constatării echivalenţei între poziţia economică a claselor şi expresia ei politică şi ideologică, ci *trebuie să descopere dialectica producerii ideologiei unei clase în diversitatea formelor ei, modalităţile variate de manifestare mediată a poziţiei unei clase în produsele sale ideologice*. Regăsirea poziţiei economice a unui grup social în activitatea sa ideologică este relativ uşor discernabilă în cazul manifestărilor ideologico-politice, dar mult mai dificilă, din cauza insuficientei studieri a formelor spirituale de expresie mediată, în cazul producţiilor literare sau filozofice.

În trecut, tratarea simplistă a relaţiei dintre poziţia economică a unei clase şi produsele ei ideologice a dus la aprecieri eronate asupra unor fenomene spirituale de mare complexitate, asupra unor curente şi opere filozofice.

Un asemenea punct de vedere continuă să-l profeseze astăzi, printre alţii, şi Althusser care susţine, pe de o parte, că istoria filozofiei trebuie concepută ca „istorie a unei lupte seculare între două tendinţe: idealismul şi materialismul"[10], iar, pe de altă parte, că „*filozofia este, în ultimă instanţă, luptă de clasă în teorie*"[11], sau, cu alte cuvinte, că „filozofia este în ultimă instanţă, concentratul *teoretic* al politicii"[12].

Concluzia care se degajă din aceste premise este că materialismul şi idealismul constituie, în mod *obligatoriu*, expresia filozofică a unor poziţii economico-sociale ce se opun, se neagă reciproc.

Acest tip de raţionament este infirmat de faptul că materialismul şi idealismul au putut fi expresia *filozofică a poziţiei aceleiaşi* clase sociale aflată în condiţii sociale diferite. Astfel, în filozofia burgheziei revoluţionare din Franţa secolului al XVIII-lea, curentul idealist coexista cu cel materialist, opera lui Voltaire şi cea a lui J. J. Rousseau, cu aceea a lui Diderot, d'Holbach şi Helvetius, exprimînd împreună, în nuanţe variate, interesele aceleiaşi clase. Este de asemenea cunoscut faptul că ambele curente sînt prezente în filozofia clasică germană, că atît opera lui Kant, a lui Fichte sau a lui Hegel, cît şi opera lui Feuerbach sînt expresia intereselor burgheziei. Se constată, deci, cu evidenţă, că materialismul francez şi idealismul clasic german sînt *expresii filozofice diferite* ale aceleiaşi clase, ale burgheziei, care acţiona în condiţii istorice diferite.

Trebuie subliniat că ideile susţinute de Althusser şi cu atît mai puţin formulările sale categorice nu pot fi întîlnite în opera lui Marx şi Engels, care nu identificau în nici un fel filozofia cu politica. Ei au dezvăluit atît faptul că filozofia este un produs spiritual, care exprimă într-o modalitate specifică poziţia unei clase sociale, cît şi caracterul ei *mediat faţă de interesele economice şi politice* ale clasei, *autonomia ei relativă*, în ansamblul culturii spirituale, ce-i conturează problematica,

[9] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. I, Bucureşti, E.S.P.L.P., 1957, p. 586.

[10] Louis Althusser, *Citindu-l pe Marx*, p. 349.

[11] Louis Althusser, *Réponse à John Lewis*, F. Maspero, p. 11 (subl. autorului).

[12] *Ibidem*, p. 13.

îmbajul și unele din tendințele sale de dezvoltare. Implicațiile și caracterul politic al unei filozofii nu o fac echivalentă cu ideologia politică, în totalitatea ei, a acelei clase.

Raționamentul lui Althusser este greșit și pentru că din el rezultă că idealismul nu ar fi putut să conțină un spor de cunoaștere sau de gîndire socială progresistă, ceea ce nu corespunde faptelor sociale. Dialectica hegeliană prin cîteva din trăsăturile ei a inclus o înnoire cognitivă și o deschidere socială progresistă, chiar dacă ea se împletește, de la un moment dat, cu numeroase elemente conservatoare în sfera ideilor sociale.

În această lumină apare nefondată și ideea lui L. Goldmann, din valorosul său studiu *Filozofia luminilor*, după care preocuparea idealismului clasic german pentru filozofia istoriei ar fi expresia slăbiciunii burgheziei: „Descoperirea — scrie Goldmann — de către idealismul german a istoriei ca problemă și a filozofiei istoriei exprimă slăbiciunea burgheziei germane, incapabilă să transforme în mod practic societatea în sensul intereselor sale"[13].

Într-o formă mult generalizată, ideea că idealismul clasic german constituie expresia neputinței practico-sociale a burgheziei germane poate fi întîlnită în numeroase lucrări, adeseori în strînsă corelație cu aprecierea că ar fi o creație filozofică rămasă în urma filozofiei franceze premergătoare revoluției. Avem de-a face probabil cu o interpretare grăbită și absolutizantă a criticii făcute de Marx la adresa operei lui Kant *Critica rațiunii practice*. Marx scria astfel: „Kant s-a mulțumit cu simpla «bunăvoință», chiar dacă ea rămîne fără nici un rezultat, și a transpus în *transcendent realizarea* acestei bunăvoințe, armonia dintre ea și nevoile și impulsurile indivizilor. Această bunăvoință a lui Kant corespunde pe deplin neputinței, deprimării și mărginirii bürgerilor germani, ale căror interese meschine nu au fost niciodată în stare să se dezvolte și să devină interese comune, naționale ale unei clase..." și Marx conchidea: „Deoarece relațiile economice germane nu atinseseră încă nici pe departe treapta de dezvoltare căreia îi corespundeau aceste forme politice (proprii unei burghezii evoluate — n. n.), bürgherii le-au acceptat numai ca idei abstracte, ca principii valabile în sine și pentru sine, ca deziderate și fraze pioase, ca autodeterminări kantiene ale voinței și ale oamenilor așa cum ar trebui ei să fie"[14].

Așa cum se poate constata la o lectură atentă, critica lui Marx vizează faptul că în opera sa Kant nu convertește valorile filozofice și cele etice în valori politice, că el rămîne claustrat în cele dintîi, neimprimîndu-le o finalitate socială practică. Această critică se referă la limitele exprimării kantiene a valorilor politice ale burgheziei și nu este îndreptată împotriva valorilor filozofice și etice umaniste dezvoltate de Kant, cum este, de pildă, aceea a omului ca scop în sine, nu are caracter general.

Ideea că idealismul clasic german este în totalitatea sa manifestarea neputinței burgheziei germane se întemeiază pe presupunerea că poziția de clasă a burgheziei revoluționare trebuie să se întruchipeze *obligatoriu* în valorile și limbajul filozofiei materialiste. Nu caracterul idealist al filozofiei germane de la sfîrșitul sec. al XVIII-lea este expresia rămînerii în urmă a burgheziei germane, a neputinței sale social-practice, ci modul în care, în cadrul acestei filozofii, apar formulate revendicările sale social-politice; opera lui Rousseau este cea mai radicală din punct de vedere politic în peisajul filozofiei franceze a epocii, deși ea exprimă o concepție idealistă asupra istoriei, pe atunci dealtfel inerentă.

Toate acestea arată, totodată, actualitatea deosebită a studierii relației dintre poziția unei clase și produsele ei culturale, variatele ei tipuri de valori, a stabilirii criteriilor recunoașterii caracterului de clasă al unor opere de cultură, a analizei dialecticii elaborării valorilor unei clase sociale, a liniilor lor de evoluție, a interferenței dar și a autonomiei diferitelor tipuri de valori, de forme ale conștiinței sociale.

O problemă a dialecticii sociale insuficient studiată este și aceea a *reproducției unei societăți ca sistem global*, de maximă importanță pentru cunoașterea societăților contemporane.

După cum se știe, Marx a elaborat în *Capitalul* conceptul de *reproducție a economiei capitaliste* care dezvăluie relațiile fundamentale ale refacerii și dezvoltării acesteia. Este sugerată, astfel, ideea reproducției economiei ca fenomen determinat al oricărei orînduiri, posibilitatea și necesitatea elaborării unui concept al reproducției economice care să surprindă notele universale ale fenomenului. Marx și Engels n-au formulat, însă, în nici un fel conceptul de reproducție a unei orînduiri sociale în ansamblul ei, deși în opera lor au surprins și studiat numeroase componente ale fenomenului.

Problema reproducerii unei orînduiri ca sistem global este pusă de faptul că orice societate are o existență în timp, pe parcursul căreia își reface continuu trăsăturile ei definitorii, starea ei de echilibru, de stabilitate

---

[13] L. Goldmann, *Structures mentales et création culturelle*, Ed. Anthropos, 1970, p. 51.

[14] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, ed. a II-a, București, Edit. politică, 1962, p. 189, 191—192.

Experienţa societăţii capitaliste este edificatoare în acest sens, relevînd posibilităţile de reproducţie şi dezvoltare a orînduirii în pofida contradicţiilor ei ireductibile, a gravelor sale disfuncţionalităţi şi crize, a diminuării ariei sale de dominare. În fond, problema este următoarea: *cum îşi asigură o orînduire refacerea trăsăturilor ei determinante invariabile, în ce măsură este posibilă dezvoltarea ei şi care sînt limitele posibilităţilor ei de reproducţie socială?*

Nestudierea acestei probleme a avut consecinţe şi în alte domenii ale teoriei. Astfel, după cum se ştie, pentru Marx şi Engels premisa obligatorie a trecerii la socialism era nivelul înalt al dezvoltării industriale a unei societăţi capitaliste. Ea însă nu s-a dovedit a fi obligatorie. Lenin a formulat ideea posibilităţii trecerii la construirea noii orînduiri şi în condiţiile unei dezvoltări industriale medii sau chiar reduse în societăţile care devin verigi slabe ale sistemului mondial capitalist. Practica socială a validat această idee.

Lipseşte însă, pînă astăzi, o amplă explicaţie teoretică a relaţiilor şi proceselor care determină realizarea ei, a incidenţei dintre dezvoltarea economiei cu a celorlalte sisteme parţiale ale societăţii care fac posibilă materializarea ei practică. O asemenea explicaţie poate fi găsită numai în analiza reproducţiei orînduirii capitaliste ca sistem global.

Elaborarea conceptului de reproducţie a unei societăţi ca sistem global trebuie să surprindă interdependenţa dintre sistemele ei parţiale, întrucît ea determină funcţionalitatea şi echilibrul orînduirii. Este de remarcat, în această ordine de idei, că reducerea modelului relaţiilor de *determinare socială* la aceea dintre *bază şi suprastructură* a condus la tratarea exclusivistă a fenomenelor sociale prin optica succesiunii cauzale şi la neglijarea studiului comportării lor simultane, la care se referă Marx în *Mizeria filozofiei*, e drept, o singură dată, dar care a servit ca model logic de analiză a economiei capitaliste întreprinsă în *Capitalul*! Lipsa unor structuri teoretice adecvate, înţelegerea unilaterală a dialecticii sociale numai ca procesualitate, ca devenire, explică nesesizarea şi neformularea, pînă astăzi, a problemei reproducţiei unei societăţi ca sistem global.

La începutul studierii sale sistematice se află şi problema *notelor specifice ale determinismului social*, menită să dezvăluie *diversitatea tipurilor de legături dintre fenomenele sociale, a formelor de manifestare ale necesităţii sociale* şi de *realizare* a ei.

Menţionez, în sfîrşit, o ultimă problemă de mare interes cognitiv, aceea a *tipologiei sistemelor sociale globale şi a succesiunii lor istorice*. În această problemă a dominat o lungă perioadă schema lui Stalin, respinsă astăzi ca urmare a defectelor ei fundamentale. Neluarea în considerare a existenţei orînduirii tributale (a modului de producţie asiatic), prezentarea sclavagismului ca societate universală, definirea orînduirilor numai în funcţie de criteriul relaţiilor de producţie, conceperea succesiunii orînduirilor ca un fenomen automat, fatalist, chipurile întrupare a progresului istoric — iată numai cîteva din erorile schemei amintite. O observaţie specială trebuie făcută cu privire la interpretarea aşanumitei legi a concordanţei ca fiind lege universală a dezvoltării istorice, în timp ce ea este de fapt o relaţie de funcţionare a elementelor modului de producţie, profund specifică în fiecare economie determinată.

Critica acestei viziuni mecaniciste trebuie completată cu studierea ştiinţifică a dialecticii dezvoltării istorice, în special în ceea ce priveşte delimitarea *elementelor de universalitate* ale procesului, explicarea *ritmurilor de progres specifice* diverselor tipuri de societăţi, relevarea modalităţilor diferenţiate prin care o societate a determinat-o pe cea ulterioară, a *diversităţii formelor de trecere* proprii diferitelor tipuri de orînduiri sociale.

Cercetarea contemporană a teoriei marxiste a determinismului *social*, a validităţii aparatului ei conceptual, presupune luarea în considerare şi a rezultatelor noi ale procesului cunoaşterii din secolul nostru, cum este teoria sistemelor şi semiotica, discipline care oferă importante elemente epistemologice pentru studiul fenomenelor sociale, ca şi a ansamblului de date şi interpretări ştiinţifice din domeniul lingvisticii, al istoriei etc.

Acestea sînt numai unele din multiplele întrebări ce confruntă, astăzi, teoria marxistă a determinismului social.

Nu este oare exagerată şi arbitrară această *insistenţă pentru cercetarea validităţii şi dezvoltarea conceptelor teoriei marxiste?* Atenţia primordială ce trebuie acordată conceptelor rezultă din faptul că ele reprezintă instrumentele prin intermediul cărora se realizează cunoaşterea dialecticii sociale. Analizînd relaţia dintre cunoaştere şi empiria socială concretă, Marx sublinia că „... în gîndire el (concretul — n. ns., *R. Fl.*) apare ca un proces de sinteză... determinaţiile abstracte duc la reproducerea concretului cu ajutorul gîndirii"[15].

Într-adevăr, conceptele constituie instrumentarul care „tratează" fenomenele sociale, care tatonează, recunoaşte şi decupează faptele sociale, le ordonează şi le interpretează. Orice fapt ajunge să fie luat în considerare de procesul cunoaşterii, intră în cîmpul lui de cercetare numai prin intervenţia struc-

[15] K. Marx, *Bazele criticii economiei politice*, vol. 1, p. 34.

turilor abstracte, a conceptelor. Acțiunea practicii asupra procesului cognitiv se realizează — împotriva unei opinii curente neîntemeiate, dar de mare circulație — în mod mediat prin evidențierea limitelor conceptelor utilizate, a inadecvării lor parțiale sau totale, a necesității elaborării unor noi structuri abstracte.

Menționăm, în această ordine de idei, faptul că conceptele marxismului trebuie să se deosebească radical de ceea ce M. Weber a numit *idealtipuri*, a căror construcție include, după autorul lor, o doză mai mare sau mai mică de elemente subiective și arbitrare. Un *idealtip* consideră Weber, se obține „*accentuînd* în mod unilateral *unul* sau mai *multe* puncte de vedere și înlănțuind o multitudine de fenomene date *izolat*, difuze și discrete, care pot fi întîlnite uneori în număr mare, alteori în număr scăzut și cîteodată nu pot fi deloc întîlnite, care sînt ordonate după precedentele puncte de vedere, alese în mod unilateral, pentru a forma o *imagine abstractă* omogenă (*einheitlich*)"[16]. Sociologul german susține că pot exista mai multe concepte ale societății capitaliste, „din care nici unul nu ar putea fi observat în realitatea empirică sub forma unei ordine care să fie realmente în vigoare într-o societate, dar *fiecare* poate să pretindă să reprezinte « ideea » de civilizație capitalistă..."[17]. Multitudinea de *idealtipuri* valabile în aceeași măsură pentru unul și același fenomen, s-ar explica, după Weber, prin faptul că fenomenele sociale, pe care el le concepea ca fiind manifestări culturale, își trag semnificația din „ideile de valoare extrem de diverse la care noi le putem raporta"[18], din diversitatea principiilor ce pot ghida selecționarea relațiilor care pot constitui *idealtipul*.

Conceptele marxiste trebuie ferite de intervenția unilateralității accidentale sau subiective și a absolutizărilor nefondate, de suprapunerea arbitrară a unor note a căror necesitate nu a fost argumentată, de constituirea lor pe baza unor principii și valori extrastiințifice. Ele trebuie să fie sinteza notelor determinante ale fenomenelor, a relațiilor dintre ele.

Se poate afirma că forța cognitivă a marxismului depinde de sinteza pe care o structurează conceptele lui, de rigoarea dar și de deschiderea lor.

Importanța deosebită a conceptelor teoriei marxiste a determinismului social provine și din faptul că ele, în măsura în care sînt riguros elaborate științific, asigură *obiectivitatea* cunoașterii sociale.

În sfera cunoașterii sociale *problema obiectivității* are note specifice, diferențiate față de științele naturii. În cadrul celor mai multe dintre științele naturii, obiectivitatea este asigurată, în primul rînd, prin măsurarea fenomenelor ca și prin intermediul experimentării, ambele procedee înfăptuind distanțarea subiectului cognitiv de obiect, izolarea acestuia de o eventuală și posibilă intervenție a cercetătorului asupra lui.

În științele sociale problema este deosebit de dificilă, deoarece măsurarea fenomenelor — atunci cînd este posibilă — nu definește, cel puțin pînă astăzi, în mod satisfăcător complexitatea structurii fenomenelor, ci doar un element, un aspect al acesteia. Se adaugă greutatea de nedepășit în totalitate a distanțării subiectului cognitiv de obiectul cercetării, a închiderii integrale a posibilității de intervenție a subiectivității cercetătorului asupra interpretării rezultatelor obținute.

Acest țel, al *asigurării distanței dintre subiect și obiectul cercetării*, necesară pentru obiectivitatea procesului cognitiv, îl realizează teoria marxistă a determinismului social prin dezvăluirea *variabilelor sociale și a relațiilor lor structurale, invariante*. Viabilitatea ansamblului de variabile, pus în evidență de marxism, se întemeiază *pe repetabilitatea lor, a relațiilor dintre ele*. El se constituie într-un model teoretic care are rolul unui cîmp experimental, ce poate realiza distanțarea subiectului prin obligarea lui de a respecta regulile de comportare ale modelului.

Cu cît normativitatea modelului este mai mare, cu atît el impune o mai mare constrîngere a desfășurării procesului cognitiv și permite restrîngerea posibilităților de intervenție deformatoare a subiectului. Un asemenea rezultat poate fi obținut prin extinderea ariei de cuprindere a modelului teoretic, creșterea rigorii în analiza relațiilor lui componente. De asemenea, *determinismul structural* pe care-l revendică tratarea adecvată a unui astfel de model amplifică la rîndul său gradul de obiectivitate al cunoașterii sociale.

Din acest punct de vedere trebuie discutată exigența lui Althusser de a înlătura caracterul istoric al elaborării conceptelor și ideilor marxismului — ceea ce el numește *istoricism* — ca o condiție a asigurării obiectivității procesului cunoașterii sociale. Știința — cunoașterea obiectivă — raționează Althusser, nu poartă pecetea condițiilor istorice în care a fost produsă, depășindu-le pe acestea, ceea ce o deosebește fundamental de ideologie. Dacă cunoștințele științifice ar avea caracter istoric, ele n-ar mai fi valabile în orice împrejurări, n-ar avea, ca atare, obiectivitatea necesară pentru a fi adevărate; istoricismul înseamnă

---

[16] M. Weber, *Esais sur la téorie de la science*, Plon, 1965, p. 181.

[17] *Ibidem*, p. 182.

[18] *Idem*.

negarea obiectivității științifice a marxismului[19].

Știința nu este însă atemporală și absolută, cum presupune Althusser, adevărurile pe care le produce, pe fiecare treaptă a ei, sînt *obiective*, dar și *relative*. Ele sînt obiective, deoarece reconstituie într-un mod specific determinațiile unui obiect, reconstituire valabilă și dincolo de fragmentul temporal în care a fost elaborată, dar sînt totodată și relative întrucît în desfășurarea sa procesul cunoașterii le poate completa.

Caracterul relativ al adevărurilor științifice rezultă din condiționarea socială a oricărui proces cognitiv, care este concentrată în stadiul cunoașterii științifice, în nivelul de dezvoltare a mijloacelor de investigare, în conturul problematicii fiecărei ramuri de știință. Condiționarea istorică a științei este inerentă și ea nu are în nici un fel în vedere încălcarea normelor privind neintervenția subiectivității cercetătorilor în reconstituirea obiectului cunoașterii. De aceea, admiterea caracterului relativ al cunoștințelor științifice nu înseamnă reducerea gradului lor de valabilitate doar pentru perioada istorică în care au fost elaborate și nici identificarea științei cu istoria economică și politică a societății date.

Temerea lui Althusser în această privință este nejustificată și este generată de confundarea a două elemente diferite: faptul că procesul cunoașterii are un obiect pe care-l cercetează și faptul că se desfășoară într-un mediu și un timp social anumit. Cunoașterea științifică reconstituie obiectul și nu contextul social în care ea se desfășoară, de aceea ea nu se identifică cu acest context, chiar dacă suferă o anumită influență din partea lui.

În cunoașterea socială se menține aceeași diferență între obiectul și contextul social al cercetării, aceeași problemă a asigurării distanței între subiectul cognitiv și obiectul cercetării. Caracterul *obiectiv* al adevărurilor marxismului a depins de realizarea acestei distanțări, de respectarea normelor cunoașterii, ceea ce nu infirmă faptul că ele au totodată și caracter *istoric*, adică au fost condiționate de *un stadiu determinat al posibilităților* de pătrundere în dialectica socială, de un stadiu al cunoștințelor despre societate.

Actualul stadiu al istoriei omenirii oferă cunoașterii sociale, gîndirii marxiste, noi posibilități favorabile pentru a investiga în continuare determinismul social, pentru a-și studia critic conceptele, rigoarea și coerența lor, pentru a le dezvolta aria de sinteză, a le completa cu noi concepte care să reconstituie laturi și fenomene ce nu au intrat pînă astăzi în orbita cercetării.

Într-adevăr, capitalismul contemporan, prin oscilația sa între echilibru și dezechilibru, creează prilejul unei adevărate disecții teoretice de adîncime care poate scoate la suprafață importante mecanisme ale reproducției sale ca sistem global, ale reglării stabilității sale, de la cele economice la cele ideologice, limitele lor de acțiune. Aceeași problemă a reproducției unei orînduiri ca sistem global, dar a uneia aflată în plină edificare, elocventă pentru că permite punerea în lumină a proceselor de compunere, de articulare a determinismului global al unei societăți, poate fi studiată pe baza experienței diverse, din punct de vedere național, de construire a societății socialiste.

Actuala perioadă istorică este, totodată, una în care pot fi cercetate și comparate sisteme sociale *opuse*, de mare complexitate, ca socialismul și capitalismul, dar și structuri, zone sociale arhaice, tipice unor societăți anterioare, chiar dacă sînt integrate celor dintîi. Această situație reprezintă un avantaj deosebit pentru procesul cunoașterii, deoarece permite descifrarea relațiilor de determinare socială la nivelul *universalului contemporan*.

Cu alte cuvinte, stadiul contemporan al societății omenești, prin complexitatea și diversitatea sa, formează un cîmp unic de testare teoretică a conceptelor teoriei marxiste a determinismului social, de sesizare a limitelor lor de adecvare explicativă, formează un laborator specific de construire și încercare a unor noi concepte, de studiere a validității lor. „Abstracțiile cele mai generale nu apar decît în condițiile celei mai variate dezvoltări concrete, cînd unul și același lucru este comun mai multor sau tuturor elementelor"[20].

Desigur, observațiile și tezele elaborate pe această bază nu relevă *universalul istoric*, care nu este identic cu *universalul contemporan*. Pentru aceasta, ele trebuie confruntate cu fapte de știință aparținînd tuturor orînduirilor.

---

[19] Vezi L. Althusser, *Citindu-l pe Marx*, p. 198, 200.

[20] K. Marx, *op. cit.*, p. 37.

O CONCEPȚIE PROFUND ȘTIINȚIFICĂ CU PRIVIRE LA INSTAURAREA UNEI NOI ORDINI ECONOMICE INTERNAȚIONALE

DE

DUMITRU MAZILU

În ampla expunere la Marea Adunare Națională, tovarășul Nicolae Ceaușescu — făcînd o profundă analiză asupra fenomenelor internaționale — releva că România va milita și în viitor pentru ca problemele complexe ale lumii contemporane „să-și găsească soluționarea concretă, *în vederea creării unei noi ordini economice internaționale* care să asigure dezvoltarea independentă a fiecărei națiuni pe calea progresului, bunăstării și fericirii"[1]. România consideră că problemele economice actuale, procesul de lichidare a disparităților existente și de asigurare a progresului economic și social în toate statele și, îndeosebi, în țările rămase în urmă a intrat într-o fază acută; decalajele între țările dezvoltate și cele rămase în urmă se măresc în continuare; problema energiei și materiilor prime capătă un caracter tot mai ascuțit; criza alimentară a devenit cronică în zone întinse ale globului; consumul nerațional duce la risipa unor importante resurse; au loc fluctuații anarhice ale prețurilor; sistemul valutar este dezorganizat; colaborarea economică este frînată de numeroase obstacole artificiale, inechități, bariere discriminatorii.

Cercetarea analitică a situației existente duce în mod necesar la concluzia că *instaurarea unor noi raporturi între state*, configurarea unor noi rînduieli în viața internațională, care să asigure condiții de reală dezvoltare tuturor popoarelor, de progres și prosperitate întregii umanități reprezintă *singura* alternativă logică, rațională, în legătură cu care cele mai multe națiuni și-au exprimat deja opțiunile [2].

Complexitatea problematicii noii ordini economice internaționale face imposibilă o sinteză exhaustivă, de aceea — înscriindu-ne în dezbaterile ample ce se desfășoară asupra acestei teme — vom încerca desprinderea unor elemente obiective și subiective care vădesc necesitatea imperioasă a acestui nou curs, vom contura unele componente ale conceptului românesc, insistînd, totodată, asupra obiectivelor concrete, precum și asupra modalităților practice de realizare a lor, în lumina contribuțiilor României la înfăptuirea deziderateloi fundamentale ale dezvoltării omenirii.

1. Factori *obiectivi* și *subiectivi* în promovarea noii ordini economice internaționale. Procesul declanșat în ultimii ani, care tinde să se extindă, îmbrăcînd forme și modalități practice de o mare diversitate, are o *determinare dialectică, obiectivă*, aflîndu-și sorgintea în stările anacronice existente, în tendințele firești de evoluție a fenomenelor economice, materiale ale lumii contemporane, fiind stimulat de existența unor *factori subiectivi* de cea mai mare importanță, în condițiile formării, dezvoltării și maturizării conștiinței popoarelor, care își înțeleg tot mai mult menirea, acționînd tot mai conștient și hotărît împotriva vechilor rînduieli, pentru promovarea și statornicirea unui nou sistem de relații internaționale în care să guverneze principiile echității și justiției, egalității și respectului reciproc.

Componentele *obiective* ale situației mondiale sînt relevante: *două treimi* din omenire se află în stare de subdezvoltare sau în curs de dezvoltare; împărțirea lumii în țări bogate și țări sărace, ca rezultat al dezvoltării istorice în condițiile vechilor relații, imperialiste și colonialiste, de dominație și exploatare, a generat și generează fenomene deosebit de negative: *a.* consumul excesiv, necontrolat și aproape necontrolabil la un pol; *b.* subnutriția, bolile, mari greutăți în procesul instrucției și educației, în realizarea celor mai elementare cerințe ale progresului și dezvoltării. *Consumul* de energie de natură minerală și de metal atinge, în țările industrializate, proporții uriașe; consumul înregistrează o progresie geometrică, pe cînd descoperirea unor noi resurse nu atinge, adesea, nici măcar progresii aritmetice.

Subnutriția, calamitățile și bolile au atins cote cu totul îngrijorătoare în multe zone ale globului; o pătrime din omenire trăiește în

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Marea Adunare Națională cu privire la mărețele realizări ale poporului român în cincinalul 1971—1975 și la politica externă a României pusă în slujba păcii și colaborării internaționale*, 18 decembrie 1975, București, Edit. politică, 1975, p. 39 (subl. ns. — D.M.).

[2] Majoritatea covîrșitoare a statelor s-au pronunțat *pentru* o nouă ordine economică internațională cu prilejul celor două sesiuni extraordinare — a VI-a, mai, 1974, a VII-a, septembrie, 1975 — dedicate problemelor dezvoltării.

acele 25 „cele mai sărace țări", unde un produs intern brut pe locuitor de 100 de dolari pe an, lasă disponibili circa 30 de cenți pe zi pentru hrană, adică pentru cel mult 1000 de calorii pe zi (necesarul zilnic pentru o persoană fiind calculat la 2500 calorii) și maximum 46,6 gr de proteine (din care doar 6—12 gr proteine animale), suficiente pentru o ... eventuală supraviețuire. 500 milioane de copii în lume sînt amenințați de deficiențe mintale din cauza subnutriției [3].

Decalajele economice au crescut și mai mult, ceea ce *afectează grav evoluția economică generală*, constituie un factor de îngustare a pieței mondiale, de criză economică, avînd repercusiuni și asupra statelor avansate industrial. „Asemenea stări de lucruri generează tensiuni și animozități, creează pericolul *agravării instabilității politice și creșterii încordării internaționale*, determinînd mari primejdii pentru pacea mondială"[4] — se arată în documentul difuzat la cea de-a VII-a sesiune extraordinară a Adunării Generale a O.N.U., în toamna anului precedent, sub titlul „*Poziția României cu privire la instaurarea unei noi ordini economice internaționale*". În concepția țării noastre, eliminarea decalajelor trebuie să se înscrie ca o preocupare esențială și permanentă a fiecărui stat și a tuturor statelor în ansamblu, să facă obiectul unor programe speciale, care să prevadă *acțiuni concrete*. Deoarece, așa cum a arătat președintele Nicolae Ceaușescu, „acumularea la un pol a unor bogății uriașe și adîncirea la celălalt pol a sărăciei și mizeriei *nu pot continua la infinit*!"[5].

Popoarele sînt astăzi tot mai conștiente de rolul covîrșitor ce le revine în edificarea unei lumi mai bine orînduite, *întemeiate pe adevăr, dreptate și democrație*. În lume s-au produs schimbări profunde, deosebit de importante. Simpla trecere în revistă a evenimentelor ultimelor decenii, a mutațiilor și transformărilor profunde din perioada postbelică, care au înscris, prin amploarea lor, o pagină fără precedent în modificarea revoluționară a lumii, ne îngăduie să înțelegem dimensiunile reale ale acestor schimbări, cu adînci *rezonanțe democratice*. Sîntem martorii creșterii neîntrerupte a numărului de state tinere, independente, eliberate de exploatare colonială, care își propun edificarea unor structuri social-economice avansate și care, pe baza studierii și alegerii conștiente a căilor și mijloacelor celor mai corespunzătoare, își manifestă hotărîrea de a fi stăpîne pe resursele proprii, materiale și spirituale, de a-și *făuri de sine stătător destinele*, în raport cu interesele și tradițiile lor naționale; largi și reale perspective s-au deschis pentru lichidarea politicii de dominație și dictat, pentru desființarea rămășițelor colonialiste și neocolonialiste, pentru impunerea unor raporturi internaționale din care *să dispară orice formă de inegalitate și subordonare*, să se instaureze, într-un spirit de egalitate și respect mutual, o pace autentică în lume. Acest proces se explică prin afirmarea, cu putere crescîndă, a voinței și hotărîrii popoarelor, conștientizarea și radicalizarea forțelor sociale celor mai largi și mai diverse, pe plan politic sau filozofic, în serviciul edificării lumii mai drepte la care aspiră omenirea. În peisajul mondial contemporan nu a rămas regiune, zonă sau continent unde să nu se manifeste, cu forță crescîndă și rezultate impresionante, participarea popoarelor, a tuturor forțelor progresiste, la făurirea istoriei zilelor noastre, să nu capete conținut de necontestat ideea invincibilității cauzei popoarelor, a dreptului lor la dezvoltare liberă și independentă, *întemeiată pe principii și realități democratice*. Și este demonstrat deja că în acest proces, fiecărui popor, mare, mic sau mijlociu îi revine un rol deosebit de important, pentru că, așa cum releva marele scriitor Mihail Sadoveanu: „*Forțele vii ale unui neam pot fi stînjenite o vreme; cînd le vine însă ceasul, înmuguresc și înfloresc cu putere irezistibilă*". Și cîte popoare s-au ridicat astăzi, acționînd — în condiții de libertate și suveranitate — pentru *democrație* și *echitate*, nu numai prin normele pe care le elaborăm, ci mai ales în practica relațiilor internaționale!

României îi revine meritul de a fi relevat de mai mult timp dialectica vechiului și noului în viața internațională și de a fi atras atenția asupra *caracterului depășit* al vechilor structuri și asupra necesității făuririi unor noi relații *democratice și echitabile* în viața internațională. În procesul îndelungat, deosebit de complex al negocierilor intereuropene de la Helsinki și Geneva, în elaborarea și definitivarea Actului final al Conferinței pentru securitate și cooperare în Europa, în dezbaterile

[3] Numai cu sumele cheltuite anual în S.U.A. pentru consumul de țigări s-ar putea asigura, pe aceeași perioadă, lapte pentru această jumătate miliard de copii, ceea ce ar avea o importanță deosebită în reașezarea sistemului lor alimentar. Or, realist vorbind, aceasta ar fi o cerință mai greu de înfăptuit, cu toate că ar avea enorm de cîștigat și cei care ar renunța la consumul de țigări. Dar, pentru combaterea *eficace* a foametei și subnutriției pe glob ar fi suficient să se aloce în zonele bîntuite de acest flagel, în scopuri de dezvoltare, doar *7 la sută din totalul mondial al bugetelor militare*.

[4] *Contribuții ale României la soluționarea unor probleme ale lumii contemporane*, București, Edit. politică, 1975, p. 9 (subl. ns. — D. M.)

[5] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, p. 34 (subl. ns. — D.M.).

sesiunilor O.N.U. prin numeroasele inițiative și propuneri cu privire la *instaurarea unei noi ordini economice internaționale* [6] la a VII-a sesiune extraordinară, cu privire la *problemele dezarmării, în primul rînd, ale dezarmării nucleare* [7], precum și cu privire la *îmbunătățirea și democratizarea activității O.N.U.* [8], prezentate la a XXX-a sesiune a Adunării Generale — România a adus contribuții remarcabile nu numai în *abordarea*, ci și în elaborarea și *conturarea* unor soluții în amplul proces de *democratizare a relațiilor* internaționale, pentru edificarea unor noi rînduieli în sistemul relațiilor mondiale.

2. *Conceptul* românesc al noii ordini a fost conturat în urma unei profunde analize a fenomenelor contemporane, a tendințelor și proceselor dezvoltării viitoare și a sensurilor obiective ale transformărilor *posibile* și *necesare* în cadrul relațiilor internaționale. Elaborînd acest concept tovarășul Nicolae Ceaușescu sublinia că *„este necesar ca vechile relații interstatale să fie schimbate și înlocuite cu o politică nouă, de deplină egalitate în drepturi între toate statele lumii. Aceasta este o legitate a dezvoltării sociale — atît pe plan național, cît și internațional — un proces determinat de însăși dialectica dezvoltării social-istorice"* [9].

Noua ordine — la instaurarea căreia trebuie să-și aducă contribuția toate statele — presupune *înlăturarea hotărîtă a vechilor relații de inechitate*, a asupririi și exploatării unor popoare de către altele, lichidarea politicii imperialiste, colonialiste și neocolonialiste, avînd menirea să asigure un climat de pace, securitate și prosperitate, de înțelegere și colaborare bazată pe principiile justiției și legalității internaționale.

Edificarea acestei ordini impune *generalizarea unor noi relații internaționale* care să asigure fiecărui popor posibilitatea de a-și alege în mod liber, fără nici un fel de ingerințe din afară, orînduirea pe care o dorește și căile proprii de dezvoltare economico-socială, astfel încît să se poată bucura nestînjenit de binefacerile civilizației. Problema fundamentală a edificării noii ordini constă în *asigurarea egalității în drepturi a tuturor statelor și popoarelor*, fără deosebire de mărime, stadiu de dezvoltare economică, orînduire socială, situație geografică.

O cerință esențială o constituie *respectarea dreptului fiecărui popor de a fi stăpîn pe bogățiile și resursele țării sale* — componentă inalienabilă a suveranității naționale — de a decide în mod independent asupra folosirii acestor resurse, potrivit intereselor sale economico-sociale.

Efortul propriu al fiecărei țări are rolul *primordial* în dezvoltarea sa economică și socială; în același timp, țările dezvoltate au obligația de a acorda un sprijin substanțial în realizarea procesului de industrializare a țărilor în curs de dezvoltare, în vederea lichidării decalajelor existente, depășirii stării de subdezvoltare, realizării progresului lor economico-social. Deci, în concepția României, noua ordine presupune menținerea și consolidarea statului național, consolidarea suveranității și independenței naționale, nefiind *în nici un caz* vorba despre un transfer de autonomie [10] către o autoritate supranațională care ar urma să preia treptat atributele suverane ale statului național [11]. Concepția științifică asupra noii ordini respinge aserțiunea potrivit căreia „transferul unor elemente ale autonomiei naționale, adică puterea de a adopta decizii, unor nivele superioare", ar fi „o parte vitală a ordinii mondiale de care avem nevoie" [12]; nu ideea conducerii de către o anume putere, ci a cooperării capătă azi un teren tot mai întins [13], fiecare entitate

---

[6] Vezi *Poziția României cu privire la instaurarea unei noi ordini economice internaționale*, Declarație difuzată la a VII-a sesiune extraordinară a Adunării Generale a O.N.U., septembrie 1975, în *Contribuții ale României la soluționarea marilor probleme ale lumii contemporane*, București, Edit. politică, 1975, p. 7—18.

[7] Vezi *Poziția României în problemele dezarmării, în primul rînd ale dezarmării nucleare, și în instaurarea unei păci trainice în lume*, Document difuzat la a XXX-a sesiune a Adunării Generale a O.N.U., noiembrie 1975, în *Contribuții ale României* ..., p. 19—35.

[8] Vezi *Poziția României cu privire la îmbunătățirea și democratizarea activității Organizației Națiunilor Unite, la întărirea rolului său în realizarea colaborării între toate statele, fără deosebire de orînduire socială, a unei lumi mai bune și mai drepte, a unei păci trainice*, Document prezentat la a XXX-a sesiune a Adunării Generale a O.N.U., noiembrie 1975, în *Contribuții ale României* ..., p. 36—60.

[9] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, p. 34.

[10] Vezi Jan Tinbergen, *Building a World Order*, in *Economics and World Order. From the 1970's to the 1990's*, Edited by Jagdish N. Bhagwati, New York, The Free Press, Paperback Edition, 1974, p. 143 și urm.

[11] Vezi Lord Gladwyn, *World Order and the Nation-State — A Regional Approach*, Daedalus, Spring, 1966, p. 696, 703 și urm.

[12] Jan Tinbergen, *op. cit.*, p. 153.

[13] Vezi Akira Iriye, *Toward a New Internationalism*, in *The United States in World Affairs. Leadership, Partenership, or Disengagement?* Edited by Robert A. Bauer, University Press of Virginia, Charlottesville, 1975, p. 34 și urm.

națională urmînd a avea un rol hotărîtor în noul sistem internațional[14].

O analiză științifică asupra componentelor noii ordini economice internaționale duce, în mod necesar, la concluzia că ea cuprinde atît latura *economică* cît și cea *politică*, ca expresie a strînsei interdependențe dintre cele două planuri aflate într-o interconexiune tot mai *pronunțată în lumea contemporană*[15]. În vederea întronării unor relații de cooperare și colaborare bazate pe egalitate și echitate este necesar să se acționeze cu toată răspunderea pentru consolidarea cursului destinderii, pentru soluționarea pe calea tratativelor a problemelor litigioase, pentru asigurarea păcii mondiale[16]. În prezent, mai mult ca oricînd în istoria omenirii, popoarele au *posibilitatea* de a-și făuri viitorul, de a deschide o nouă epocă a civilizației umane.

3. *Obiective* concrete, conturate tot mai clar în ultimul timp, mai ales în dezbaterile celei de-a VII-a sesiuni extraordinare a Adunării Generale[17], sînt de realizat pentru ca vechiul să fie definitiv *înlăturat*[18], noul să-și *croiască drum*[19], și să se consolideze tot mai mult[20], iar cooperarea efectivă[21] să ia locul suspiciunii și neîncrederii[22]. Pozițiile tot mai multor state — exprimate în forurile mondiale[23] — vădesc preocuparea de a reașeza raporturile economice mondiale, de a le da un conținut nou, mai bogat, statornicind un cadru mai adecvat pentru colaborarea și progresul tuturor națiunilor[24].

În concepția țării noastre, noua ordine economică internațională *presupune* eliminarea oricăror practici care se opun dezvoltării libere a popoarelor, potrivit voinței și aspirațiilor proprii; realizarea unor noi raporturi între state, bazate pe egalitate, independență, neamestec și avantaj reciproc; apropierea nivelurilor de dezvoltare; stabilirea unui raport just între prețurile produselor industriale și ale materiilor prime; asigurarea accesului tuturor țărilor la sursele de energie și materii prime, la cuceririle științei și tehnicii; rezolvarea prin eforturi comune a problemei alimentației mondiale, pe baza creșterii mai rapide a producției agricole, dezvoltarea înzestrării tehnice și chimice a agriculturii în toate zonele globului și realizarea unui program complex pentru alimentație și agricultură în vederea soluționării problemei alimentare; sprijinirea efectivă, pe plan comercial, tehnologic și financiar, a progresului mai rapid al țărilor în curs de dezvoltare; lărgirea participării cu drepturi egale a tuturor statelor la dezbaterea și soluționarea problemelor fundamentale ale lumii contemporane; sporirea contribuției în această direcție a organiza-

---

[14] Într-o viziune științifică consecventă se susține, pe bună dreptate, că în perspectiva edificării noii ordini internaționale „statul-națiune rămîne, în fapt și în drept, *celula de bază a societății internaționale* și nici o formulă de înlocuire nu pare a fi în măsură de a-l înlocui în această funcțiune esențială" (Marcel Merle, *Stabilisation internationale et crise de structures nationales*, în *Conflits et coopération entre les Etats*, 1971, Paris, Librairie Armand Colin, 1973, p. 10 și urm.

[15] Vezi, în acest sens, ampla cercetare efectuată de Nicolae Ecobescu și Victor Duculescu, *Considerațiuni privind conceptul noii ordini economice și politice mondiale*, în „Viitorul social", 1975, nr. 3, p. 403—414.

[16] *Ibidem*, p. 415.

[17] Vezi *Development and international economic co-operation*, Resolution adopted by the General Assembly at Seventh special session, 3362 (S—VII), 16 septembrie 1975.

[18] Vezi Abdelaziz Bouteflika, *Cuvîntare la a VII-a sesiune extraordinară a Adunării Generale a O.N.U.*, în *Provisional verbatim record* (A/PV. 2326), 1 septembrie 1975, p. 23—31.

[19] Vezi Perez Guerrero, *Cuvîntare la a VII-a sesiune extraordinară a Adunării Generale a O.N.U.*, în *Provisional verbatim record*, (A/PV 2327), 1 septembrie 1975, p. 91—99.

[20] Vezi Mandungu Bula Nyati, *Cuvîntare la a VII-a sesiune extraordinară a Adunării Generale a O.N.U.*, în *Provisional verbatim record* (A/PV 2332), 4 septembrie 1975, p. 48—49.

[21] Da Costa Lobo, *Cuvîntare la a VII-a sesiune extraordinară a Adunării Generale a O.N.U.*, în *Provisional verbatim record* (A/PV 2340), 8 septembrie 1975, p. 51—54.

[22] Vezi Kurt Waldheim, *Cuvîntare la a VII-a sesiune extraordinară a Adunării Generale a O.N.U.*, în *Provisional verbatim record* (A/PV 2326), 1 septembrie 1975, p. 36—41.

[23] La sesiunile a VI-a și a VII-a extraordinare ale Adunării Generale, la sesiunile ECOSOC, GATT, precum și ale altor organizații internaționale s-au reluat pe larg problemele noii ordini economice, enunțîndu-se obiectivele ce ar urma să fie realizate în formulări diferite, apropiate însă din unghiul de vedere al tendințelor fundamentale.

[24] Vezi, George Macovescu, *Cuvîntare la a VII-a sesiune extraordinară a Adunării Generale a O.N.U.*, în *Provisional verbatim record* (A/PV 2335), 5 septembrie 1975, p. 16—21.

țiilor internaționale, prin extinderea colaborării în cadrul acestora, precum și prin democratizarea structurilor și activității lor [25].

În concepția României, instaurarea unei noi ordini economice internaționale presupune *lichidarea stării de subdezvoltare*, a decalajelor existente între nivelurile economice ale statelor lumii, prin elaborarea unor programe speciale, care să prevadă acțiuni concrete privind multiplele aspecte ale dezvoltării economice și sociale; crearea unei industrii naționale puternice, dezvoltarea agriculturii, dezvoltarea transporturilor și a celorlalte sectoare ale activității economice; extinderea cooperării economice internaționale, care să asigure cele mai eficiente soluții tehnice și economice, pentru punerea în valoare a resurselor de materii prime și energetice cunoscute în prezent, eliminarea risipei și folosirea lor rațională, asigurîndu-se exercitarea de către fiecare popor a controlului asupra propriilor bogății; elaborarea unui program pentru descoperirea și folosirea unor *noi surse de energie*, valorificîndu-se mai bine cunoștințele dobîndite în acest domeniu de țările mai dezvoltate. Totodată, este necesar să se creeze cadrul corespunzător realizării unei *mai mari stabilități a prețurilor*, înlăturîndu-se fluctuațiile speculative, creșterile sau scăderile artificiale ale acestora [26], care dezorganizează desfășurarea normală a relațiilor economice internaționale.

Experiența demonstrează că, pentru *existența și progresul omenirii* în ansamblu, are o importanță excepțională *soluționarea problemei alimentației mondiale*, în care scop este necesară adîncirea colaborării internaționale pentru stimularea producției agricole, în special în țările în curs de dezvoltare, astfel încît pe baza generalizării aplicării tehnologiilor agricole avansate, să se asigure satisfacerea nevoilor de hrană ale tuturor locuitorilor globului [27].

Noua ordine economică internațională reclamă, totodată, crearea condițiilor ca toate statele *să beneficieze de cuceririle științei și tehnicii*, accesul larg la acestea reprezentînd o condiție de bază a lichidării anacronicei împărțiri a lumii în state industriale și state cu economii nediversificate, a valorificării superioare și *în folosul tuturor* a resurselor materiale și umane ale globului, a realizării unor schimburi economice internaționale eficiente și reciproc avantajoase. „În acest sens considerăm necesar — releva tovarășul Nicolae Ceaușescu la sesiunea Marii Adunări Naționale — să se asigure asistența tehnică, precum și un sprijin concret țărilor subdezvoltate în formarea și pregătirea cadrelor de specialiști și muncitori" [28]. Este necesar să se depună eforturi de către fiecare țară și de către întregul sistem internațional pentru extinderea învățămîntului de toate gradele, pentru organizarea sa pe baze științifice, a legării sale tot mai strînse de practică, de cerințele dezvoltării.

Instaurarea unei noi ordini economice internaționale, presupune, în același timp, *asigurarea unui cadru neîngrădit colaborării economice internaționale*, pe bazele echității și justiției, deplinei egalități în drepturi. Practica demonstrează că măsurile restrictive împietează puternic asupra expansiunii echilibrate a comerțului mondial, asupra conlucrării economice internaționale, fiind necesară *eliminarea barierelor artificiale*, a oricăror discriminări și obstacole tarifare și netarifare pentru așezarea pe baze stabile a relațiilor valutar-financiare [29], pentru abordarea, într-un spirit nou, a problemelor monetare și organizarea unui nou sistem valutar internațional, universal și echitabil, care *să asigure întărirea monedelor naționale*, statornicirea unor cursuri de schimb reale, fundamentate economic, stabilitatea acestora. Criza de energie, criza materiilor prime, criza monetară, prin greutățile create multor țări ale lumii, prin repercusiunile lor resimțite de toate statele, au relevat că nici o țară — oricît de mare ar fi potențialul ei, oricît de dezvoltat ar fi — nu se poate sustrage, astăzi, urmărilor unor fenomene și manifestări de criză din economia mondială și că, deci, *este în interesul tuturor statelor*, să acționeze pe plan practic în direcția eliminării oricăror asemenea dezechilibre, discrepanțe și fenomene, în direcția eliminării definitive din viața națiunilor a tot ceea ce împiedică afirmarea lor liberă și suverană, dezvoltarea lor de sine stătătoare: războiul, folosirea forței și amenințarea cu forța, politica de dominație și dictat, colonialismul, necolonialismul, presiunile politice, economice, militare, practicile și discriminările de orice fel. Așadar, instaurarea unor noi relații economice și politice internaționale, bazate în mod ferm pe stricta respectare a principiilor înaintate ale raporturilor dintre state: egalitatea deplină în drepturi, independența și suveranitatea națională, neamestecul în treburile interne, avantajul reciproc, dreptul fiecărui popor de a dispune de sine, de soarta sa.

4. Este neîndoielnic că promovarea acestor obiective presupune un examen realist al

---

[25] Vezi *Poziția României cu privire la instaurarea unei noi ordini economice internaționale*, în *Contribuții ale României* ..., p. 7—9.

[26] *Ibidem.*

[27] *Ibidem.*

[28] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, p. 38.

[29] *Ibidem.*

căilor și *modalităților* practice de realizare. Experiența demonstrează că, în cercetarea acestei problematici vom întîlni o suprapunere a planurilor: *național* și *internațional*, intern și extern. Numai prin îmbinarea factorilor ce se înscriu în ambele planuri se pot atinge țelurile urmărite, se pot contura pașii pe care omenirea îi așteaptă în direcția reașezării relațiilor internaționale pe o nouă bază. Evident, în acest context, un rol important revine O.N.U., organismelor și organizațiilor economice internaționale, mai ales prin *elaborarea unui program* cuprinzător de măsuri și prin crearea condițiilor realizării în practică a hotărîrilor adoptate [30]. Este necesar, totodată, să se treacă de urgență la reexaminarea modalităților de acțiune ale O.N.U. și ale celorlalte organizații în domeniile economic și social, nu numai pentru o mai bună cuprindere, ci, mai ales, pentru o mai mare eficiență în soluționarea complexelor probleme existente pe aceste planuri, ceea ce presupune, fără îndoială, o viziune reconsiderată asupra structurilor existente [31].

Esențial este, însă, ca statele, toate națiunile și popoarele să acționeze concertat pentru statornicirea noilor rînduieli, pentru înfăptuirea — pas cu pas, cu toată fermitatea, prin mijloace *politice*, *juridice*, *economice*, *sociale* — a obiectivelor pe care le conține noua ordine.

Evoluția lumii contemporane demonstrează, cu forța de convingere a faptelor, că premisele obiective ale instaurării noii ordini economice mondiale rezidă în *capacitatea crescîndă a forțelor progresului de a influența decisiv cursul istoriei*. În acest cadru se afirmă tot mai mult necesitatea participării active a tuturor țărilor la viața internațională, cu drepturi egale și depline. Țările mici și mijlocii, și între acestea țările nealiniate, sînt chemate să joace un rol tot mai activ în afirmarea noilor principii de relații între state. Pornind de la răspunderea istorică față de viitorul omenirii, România acționează pentru întărirea colaborării tuturor forțelor revoluționare, progresiste, în lupta pentru pace și progres social, pentru o nouă ordine economică și politică internațională, pentru dezvoltarea independentă a fiecărei națiuni pe calea progresului și civilizației.

---

[30] *Ibidem*, p. 38—39.

[31] Vezi *Nouvelle structure des Nations Unies pour la coopération économique internationale*, Raport du groupe d'experts pour l'étude de la structure du système des Nations Unies, Document E/AC 62/9, 28 mai 1975, New York, p. 1—9 și urm.

După cum se știe, România, ca țară socialistă și, totodată, ca țară în curs de dezvoltare, se situează în mod ferm de partea țărilor care luptă pentru a înlătura această stare de lucruri, pentru a lichida subdezvoltarea, precum și vechile relații care au generat-o, pentru instaurarea unei noi ordini economice și politice internaționale, care să asigure condiții pentru progresul mai rapid al tuturor popoarelor, și în primul rînd al celor rămase în urmă, pentru a asigura accesul larg al tuturor națiunilor la binefacerile civilizației contemporane [32].

Pornind de la interesele fundamentale ale poporului român, de la interesele progresului și păcii în întreaga lume, Marea Adunare Națională, în ultima sesiune din 1975 a subliniat că, România va milita și în viitor, în modul cel mai ferm, pentru realizarea acestor obiective [33], pentru instaurarea unei noi ordini economice și politice mondiale, cu convingerea nestrămutată că astfel acționează în direcția *repudierii vechiului* și *promovării noului* pe arena internațională în sensul marilor procese revoluționare contemporane, al dialecticii dezvoltării sociale, pentru făurirea unei lumi a echității și justiției, în care *să fie garantată* dezvoltarea independentă, demnă și suverană a fiecărei națiuni pe calea progresului, bunăstării și fericirii. Este nu numai un *deziderat general*, ci *o preocupare concretă a poporului român*, în deplin consens cu năzuințele celorlalte popoare, cu acțiunile concertate ale forțelor progresiste și democratice de pretutindeni.

5. Succesul și prestigiul politicii externe a României — țară al cărei popor a luptat dintotdeauna pentru a se înălța cu demnitate, în suveranitate și independență, între națiunile lumii — sînt legate direct de activitatea pe plan teoretic și practic a președintelui Nicolae Ceaușescu, arhitect priceput al unui edificiu al democrației nu numai înlăuntrul, ci și în afara fruntariilor naționale. Angajat în opera grandioasă de edificare a noii orînduiri, de ridicare a societății românești pe culmile progresului și civilizației, poporul român militează consecvent pentru înfăptuirea idealurilor de înțelegere și cooperare internațională, pentru reașezarea relațiilor internaționale pe o temelie trainică, *cu adevărat democratică*.

---

[32] Vezi Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, p. 34.

[33] *Ibidem*, p. 34—35.

SOLIDARITATEA PROSPECTIVĂ — TENDINȚĂ A DEZVOLTĂRII MORALEI COMUNISTE

DE

GHEORGHE BUNESCU

Teoria etică marxistă, ținînd seama de noile dimensiuni și ritmuri ale moralei în socialism, poate nu numai să explice și să normeze practica social-morală, ci să și ofere instrumente care deschid *posibilități noi* de progres moral. Astfel, *Codul principiilor și normelor muncii și vieții comuniștilor, ale eticii și echității socialiste* aduce în prim plan problema revoluționării condiției umane, a relațiilor sociale, a conștiinței și a sensibilității umane — în sensul celor subliniate de Marx: obiectivarea esenței umane a fost necesară atît pentru umanizarea simțurilor omului, cît și pentru crearea simțului uman corespunzător întregii bogății a esenței umane și naturale[1]. În același sens, Gramsci evidențiază necesitatea pregătirii și educării oamenilor pentru conștientizarea și sistematizarea propriilor sentimente, năzuințe, idei și convingeri — condiție a dezvoltării creativității lor istorice.

În gîndirea etică nemarxistă s-a elaborat un concept al solidarității, care corespunde însă unei anumite practici morale, unei „practici care nu ridică la concept procesul dezvoltării ca o premisă"[2]. Astfel, atît C. Bouglé[3] cît și L. Bourgeois[4] accentuează asupra necesității de a înțelege societatea ca solidarizată, înainte de a o transforma. Observăm aici, pe de o parte, semnificațiile de clasă — de pe pozițiile clasei conservatoare se subliniază ideea că nu putem transforma societatea fără să fim solidari ca oameni, dar de pe pozițiile clasei consecvent revoluționare putem afirma că nu obținem o adevărată solidaritate fără a transforma societatea, — iar pe de altă parte faptul că, astfel înțeleasă, solidaritatea nu corespunde năzuinței umane de lărgire a cîmpului posibilului, ci servește mai degrabă unei limitări a acestui cîmp.

Etica marxistă, reținînd aprecierea solidarității ca un criteriu ontologic al realizării funcției sociale a moralei[5] (de menținere a existenței și a ordinei sociale), consideră *solidaritatea* și ca un *criteriu axiologic al realizării funcției transformatoare a moralei*. Pe măsura accelerării transformărilor sociale, *solidaritatea* devine nu numai o condiție a consumului și a creației de valori, dar și *o valoare* — ca *tendință de prospectare care vizează ameliorarea condiției umane*. Dacă ne referim la unele probleme care se pun astăzi la scară planetară — subdezvoltarea, noua ordine politică și economică internațională, alimentația și altele, cu implicații pentru existența speciei umane — observăm că *dialectica solidarității și transformării* este profund implicată. În aceste dezbateri majore, etica marxistă reliefează, în primul rînd, necesitatea transformărilor, și anume, a transformărilor care au drept criterii axiologice dreptatea, respectul reciproc, solidaritatea.

Constituindu-se ca o tendință a dezvoltării morale, *solidaritatea prospectivă* rămîne o condiție a creației de valori și devine ea însăși o valoare; rămîne însă fără valoare — în perspectiva moralei comuniste — o solidaritate neprospectivă, neangajantă. Codul principiilor și normelor muncii și vieții comuniștilor, ale eticii și ale echității socialiste subliniază în acest sens: „Comuniștii trebuie să militeze în permanență pentru promovarea în întreaga viață socială a principiilor eticii și echității socialiste, a relațiilor de colaborare și întrajutorare tovărășească, de solidaritate, stimă, încredere și respect reciproc."[6]. În același timp este evidențiat sensul militant, prospectiv, angajat al relațiilor umane noi, necesitatea manifestării curajului și inițiativei, a spiritului critic revoluționar.

★

De fapt, orice valoare — nu numai solidaritatea prospectivă ca valoare în curs de constituire — prin definiție, acordă creației umane

---

[1] K. Marx, *Manuscrise economico-filozofice din 1844*, în vol. *K. Marx și Fr. Engels, Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 581.

[2] N. Bellu, *Morala și progresul* (II) în „Revista de filozofie", 10/1972, p. 1241.

[3] C. Bouglé, *Le solidarisme*, Paris, Ed. Marcel Giard, 1924.

[4] L. Bourgeois, *Solidaritate*, București, Cultura Națională, 1927.

[5] Vezi Stelian Stoica, *Determinarea funcției sociale a moralei*, în vol. *Etos și contemporaneitate*, București, Edit. științifică, 1971.

[6] *Codul principiilor și normelor muncii și vieții comuniștilor, ale eticii și echității socialiste*, în vol. *Congresul al XI-lea al Partidului Comunist Român*, București. Edit. politică, 1975, p. 819.

semnificația de a fi creația singurei specii care își conștientizează nevoile sensibile. Ea oferă *perspectiva* de a afla ,,în ce măsură comportarea naturală a omului a devenit umană"[7]. În acest sens, noile ritmuri ale moralei sînt cele ale unei *sensibilități revoluționate* (prin tot ceea ce o determină social-cultural-educațional). O sensibilitate revoluționată nu este o simplă senzorialitate, ci o sensibilitate care se reflectă și se concepe social-istoric, prospectiv, deci *practic nelimitată*.

Funcționarea solidarității prospective implică aspectul etic al oricărei probleme axiologice — atitudinea față de creația de valori[8]. Astfel ea presupune funcționarea unor *motivații etice*, superioare care deschid sensibilitatea spre cîmpul posibilului și dinamizează — chiar prin aceasta — cîmpul practicii social-morale. ,,Conștiința părții celei mai bune a oamenilor, care în procesul devenirii umane autentice sînt capabili să fie cu un pas înaintea majorității contemporanilor lor... datorită capacității lor de a iniția, în perioadele de criză ale posibilităților normal dobîndite de specie, o dezvoltare interioară, contribuie... la transformarea acestor posibilități în realitate"[9].

În același timp, solidaritatea prospectivă vizează direct aspectul axiologic propriu-zis al creației de valori — ridicarea la nivelul reflexiei critice a nevoilor sensibile, avînd funcția de a *ordona deschiderile sensibilității*, prin reflexia colectivă. Dar, trebuie menționat, solidaritatea prospectivă nu poate fi separată de aceste deschideri practice nelimitate; ea este un instrument al devenirii etice care nu face din datul istoric decît un moment al devenirii, *raportînd exigențele istorice la limitele istorice*.

De fapt, conceptul solidarității prospective indică practica reală a raportării limitelor istorice ale sensibilității umane (individuale și colective) la exigențele sociale, ce nu pot fi decît tot istorice. Altfel spus, solidaritatea prospectivă apare ca o valoare pe baza raportului de fapt între exigențe și limite istorice, dar nu este valoarea acestui raport, ci ,,valoarea intenției" de a prospecta și ameliora acest raport.

★

În procesul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate și al înaintării spre comunism devine posibilă recunoașterea expresă a nevoilor și exigențelor sensibilității umane — în raport cu exigențele social-istorice. Pe acest temei se poate afirma din plin, în proporții de masă, spiritul critic, creator și *revoluționar*. Astfel, libertatea de autoafirmare devine o datorie, iar indiferentismul și lipsa angajării nu mai pot fi tolerate. Tot mai multe aspecte ale vieții cotidiene sînt supuse aprecierii morale și se încarcă astfel de substanță etică.

O problemă deschisă rămîne însă aceea a posibilității de apreciere: la nivelul teoretic, dar mai ales la nivelul inteligenței și sensibilității colective.

Considerăm că cea mai importantă direcție de dezvoltare a solidarității prospective și în același timp a spiritului revoluționar în practica morală cotidiană, rezidă în *posibilitatea maselor de a-și conștientiza nevoile, aspirațiile prin raportare la exigențele istorice*. Programul Partidului Comunist Român definește în acest sens spiritul revoluționar: ,,A fi revoluționar, a fi comunist înseamnă a fi explorator îndrăzneț al noului, a privi întotdeauna înainte către ceea ce se dezvoltă, a gîndi cutezător pe baza experienței revoluționare a maselor, a acționa pentru unirea eforturilor acestora în vederea transformării revoluționare a societății"[10].

O asemenea tendință presupune amplificarea posibilităților umane de a acorda semnificații valorice și chiar producerea unor mutații valorice: alături de cinste, curaj, dreptate și alte valori perene, apare nevoia de creativitate, inventivitate, competență. Afirmarea noilor valori impune asumarea ,,riscului" de a lărgi cîmpul posibilului uman. Pentru practica morală și în același timp pentru practica educativă se pune problema dezvoltării conștiinței istoricității vieții și sensibilității umane, precum și a *formării deprinderilor de a raporta exigențele și limitele sensibilității la exigențele și limitele social-istorice*.

Deoarece dezvoltarea socială începe să depindă tot mai mult de dezvoltarea multilaterală a personalității tuturor indivizilor umani, capătă noi semnificații procesul dialectic al raportării exigențelor sensibilității la societate. În acest context, ontogeneza morală a personalității își pune o amprentă mai puternică asupra relațiilor sociale, ceea ce implică creșterea rolului educației și transformarea ei într-un proces continuu, permanent.

Solidaritatea prospectivă presupune, deci, un nou curs al dezvoltării socio-morale, al devenirii etice a omului, în care *sensibilitatea maselor este pregătită să se autoprospecteze*.

---

[7] K. Marx, *Manuscrise economico-filozofice*, în *vol. cit.*, p. 575.

[8] Vezi N. Kallos, A. Roth, *Axiologie și etică*, București, Edit. științifică, 1968, p. 22.

[9] Georg Lukács, *Ontologia existenței sociale*, București, Edit. politică, 1975, p. 319.

[10] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 153.

Numai afirmarea din plin a principiilor socialismului poate oferi un sistem de condiții și posibilități în care să se manifeste ca o nouă forță productivă și socială atît „inteligența colectivă"[11], cît și — subliniem noi — „sensibilitatea colectivă".

Condiția necesară și suficientă a autoprospectării de către mase a propriilor năzuințe, aspirații și convingeri este existența unui ideal social al cărui conținut etic constă în convingerea că *semenii au aceeași atitudine* (expres solidară) de a-și ridica la nivelul reflexiei critice nevoile sensibile. În acest sens se poate determina practic o echivalență intensională a judecății de valoare cu experiența axiologică[12].

Geneza acestor năzuințe de reflexie critică și autoprospectare a nevoilor sensibilității se poate afla tocmai în posibilitatea istorică reală oferită de societatea socialistă de a aproxima optim raportul între limite și exigențe istorice. În condițiile societății socialiste, solidaritatea prospectivă poate funcționa ca un criteriu al egalității social-economice și morale, ca un mobil al aplicării principiilor socialiste, ca un ideal al demnității acordate omului pentru desfășurarea capacităților lui creatoare, deci și pentru revoluționarea sensibilității lui.

★

Practica morală socialistă ne indică, după părerea noastră, faptul că:

— s-a instituit, pe temeiul omogenizării crescînde a societății socialiste și al întăririi unității moral-politice a poporului, precum și prin munca politico-educativă, o solidaritate prospectivă care presupune, în continuare, o vastă operă de sistematizare a năzuințelor oamenilor muncii — condiție a creației socialiste de valori. Se face în mod conștient și organizat, cu participarea tot mai largă a maselor, această sistematizare a nevoilor materiale și spirituale;

— diferitele exigențe ale vieții sensibile și sociale sînt încă dificil de sistematizat, deoarece nu sînt șterse încă deosebirile esențiale dintre sat și oraș, dintre munca fizică și intelectuală și de aceea, nu există încă formată deprinderea de auto-reflexie permanentă asupra nevoilor sensibilității: o asemenea deprindere funcționează totuși la nivelul maselor numai prin intervenția dinamizatoare a factorului politic, a diferitelor mijloace de informare și educare;

— în perspectivă mai largă, funcționarea solidarității prospective ar presupune sesizarea de către mase a unor sensuri noi ale practicii umane: protejarea mediului natural și social, modificarea condițiilor și căilor de dezvoltare economico-socială, modificarea sistemului de valori individuale și colective, dezvoltarea responsabilității mondiale pentru soarta umanității;

— educația capătă funcția principală de a pregăti oamenii pentru trăirea și mai ales pentru realizarea transformărilor, integrîndu-se procesului de muncă productivă și creatoare; ea începe să pregătească oamenii pentru dezvoltarea creativității, a capacității de autoapreciere, autocontrol și autoorganizare; trece în atenție pregătirea oamenilor pentru conștientizarea raportului dintre timpul de muncă și timpul liber, pentru folosirea optimă a timpului liber.

Programul Partidului, reliefînd tendințele de dezvoltare ale societății contemporane, subliniază că în acest proces istoric, real „un rol tot mai important vor avea masele largi populare, acțiunea lor conștientă pentru dezvoltarea fiecărei națiuni și a vieții internaționale în general în concordanță cu cerințele progresului social, cu aspirațiile de libertate, dreptate socială și pace ale popoarelor"[13].

---

[11] R. Richta și colectiv, *Civilizația la răscruce*, București, Edit. politică, 1973, p. 60.

[12] P. Apostol, *Normă etică și activitate normată*, București, Edit. științifică, 1968, vezi p. 100 și urm.

[13] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975.

LUCREŢIU PĂTRĂŞCANU ŞI ŞTIINŢA POLITICĂ MARXISTĂ ROMÂNEASCĂ

DE

MIRCEA MÎCIU

Ştiinţa politică marxistă românească evidenţiază, în perioada interbelică, o puternică dezvoltare şi afirmare. Ea este generată de necesitatea cunoaşterii structurii interne specifice a claselor şi grupărilor sociale existente în ţara noastră în epoca respectivă şi a activităţilor lor social-politice.

Expresie a maturităţii concepţiei marxist-leniniste şi activităţii revoluţionare a Partidului Comunist Român, a fundamentării teoretice a mijloacelor de cercetare a realităţilor şi fenomenelor sociale, ştiinţa politică marxistă îşi găseşte materializarea în documentele de partid, precum şi în lucrările unor gînditori militanţi comunişti de seamă. Activitatea teoretică a acestora, organic pătrunsă de spiritul de partid, reprezintă o contribuţie la activitatea ideologică a partidului nostru.

Între militanţii comunişti de seamă şi totodată oameni de ştiinţă marxişti care au adus o contribuţie însemnată la *dezvoltarea politologiei* un loc de frunte îl ocupă Lucreţiu Pătrăşcanu. Numit pe bună dreptate în istoriografia marxistă contemporană „spirit multivalent şi original", el se remarcă în toate domeniile ştiinţelor sociale. În filozofie, economie politică şi drept, în istorie, filozofia istoriei, sociologie şi politologie ideile sale marchează deschideri largi spre etape superioare ale cunoaşterii vieţii şi activităţii societăţii. Pătrăşcanu era — aşa cum subliniază tovarăşul Nicolae Ceauşescu — „un om de mare valoare intelectuală, un om de vastă erudiţie şi cultură marxist-leninistă, un remarcabil conducător de partid"[1].

În abordarea şi analiza fenomenului social-politic românesc, Lucreţiu Pătrăşcanu porneşte de la tezele fundamentale ale marxismului privind a) *existenţa* societăţii omeneşti, caracterul obiectiv al manifestărilor ei; b) *factorii* care determină dezvoltarea acesteia, raportul dintre obiectiv şi subiectiv în creaţia istorică; c) *modul* de a concepe şi realiza politicul .

Totodată, el îşi întemeiază punctele de vedere pe cuceririle, clarificările şi experienţa social-politică a revoluţionarilor paşoptişti. Operele lui Nicolae Bălcescu, I. Heliade-Rădulescu, C. A. Rosetti, Mihail Kogălniceanu, Ion Ghica ş.a., activitatea pe care aceştia au desfăşurat-o, ca şi întreaga problematică a epocii sînt cunoscute şi valorificate în spiritul marxismului şi al practicii revoluţionare a Partidului Comunist Român. Operei paşoptiştilor îi se adaugă valorificarea lucrărilor lui A. D. Xenopol, N. Iorga, Spiru Haret, Ionescu-Siseşti ş.a., a căror activitate se constituie de asemenea, ca mărturie a dezvoltării gîndirii ştiinţifice româneşti în domeniul social-politic.

Deşi nu abordează în mod explicit domeniul politologiei, în fondul şi substanţa ei întreaga operă a lui Lucreţiu Pătrăşcanu se defineşte ca *ştiinţă a politicii marxist-leniniste româneşti*. Activitatea şi preocupările sale ştiinţifice se materializează în lucrări ce pot fi apreciate, în primul rînd, ca lucrări politologice. *Un veac de frămîntări sociale. 1821—1907*, *Sub trei dictaturi*, *Curente şi tendinţe în filozofia românească*, *Probleme de bază ale României*, precum şi articolele şi studiile pe care le-a publicat pun în evidenţă fenomenul *politic românesc* aşa cum a fost şi cum s-a definit el, precum şi liniile directoare ale gîndirii sale politice.

Lucreţiu Pătrăşcanu deschide o pagină importantă în gîndirea social-politică românească. El se preocupă de procesul *formării*

[1] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, Bucureşti, Edit. politică, 1969, p. 169.

și dezvoltării societății moderne românești, de problemele care au frămîntat societatea noastră, de realizările și scăderile acestui proces, de perspectivele de viitor ale națiunii noastre. Mișcările sociale care au dominat societatea românească timp de peste o sută de ani, sensul și direcția lor de evoluție sînt explicate de gînditorul marxist prin transformările intervenite în structura economică, în organizarea și creșterea forțelor de producție, prin activitățile sociale și politice desfășurate de diferitele clase și pături sociale.

Știința politicii este concepută și realizată în cadrul practicii revoluționare marxiste. Scopul ei este cunoașterea și stăpînirea fenomenelor și activităților sociale, transformarea și orientarea lor în direcția realizării progresului social. Fenomenul politic, — surprins în contextul general al nașterii și afirmării burgheziei, al dezvoltării și decăderii sale, al nașterii și impunerii proletariatului pe scena istoriei țării noastre — este analizat și înfățișat în lumina sarcinilor și țelurilor pe care și le propun clasele fundamentale ale epocii respective, și prin prisma metodelor și mijloacelor folosite de acestea pentru înfăptuirea intereselor și scopurilor lor.

Politicul este conceput de Lucrețiu Pătrășcanu ca *sinteză a economicului*, ca *normă a acțiunii umane* și *activitate efectivă* materializată în procese și valori sociale. Cîmpul activităților (economice, sociale, politice) proprii unei clase sociale formează un tot unitar, factorul determinant fiind, în ultimă instanță, cel economic. Poziția sa față de factorul economic se reflectă nemijlocit în opțiunile și manifestările sale sociale și politice.

Preocupările lui Lucrețiu Pătrășcanu în acest domeniu vizează nu atît discutarea unor concepte și idei abstracte, cît dezbaterea unor stări de lucruri sociale și politice, menite a sluji instruirii și clarificării cadrelor și activiștilor de partid. Datele statistice pe care le folosește, exemplele cu care operează, cifrele pe care le aduce în fața cititorului, comparațiile pe care le face au menirea de a sprijini educația politică și științifică a activității de partid, a tuturor celor care doresc să înțeleagă resorturile profunde ale orînduirii sociale capitaliste, să pătrundă și să înțeleagă structura și esența acesteia. „Structura societății românești — arată L. Pătrășcanu — pune în fața clasei muncitoare o serie de probleme grele. Numai cunoscîndu-le și numai prețuindu-le după valoarea și importanța reală pe care o au, este cu putință soluționarea lor în interesul maselor populare, în interesul propășirii și dezvoltării forțelor vii, creatoare, ale poporului român" [2].

Formele de viață socială ale României interbelice ca și schimbările politice intervenite sînt expresia evoluției economiei capitaliste românești. Aceasta determină, sublinia Lucrețiu Pătrășcanu, activitățile și poziția claselor, adîncirea contradicțiilor sociale, linia divergentă a evoluției orașului față de sat, dezvoltarea plină de contradicții a orașului și grăbirea diferențierii satului, acumularea bogățiilor la un pol al societății, permanentizarea mizeriei la celălalt pol.

În raport cu starea de lucruri respectivă, el surprinde și analizează și perspectivele dezvoltării sociale ale României moderne. Stadiul atins de economia românească în acea vreme reprezenta pentru el „un punct de plecare în construirea viitorului", „oferind totodată și materialul necesar" realizării acestuia. „Elementele suprastructurale de natură politică, juridică, culturală, morală etc. pot juca — sublinia L. Pătrășcanu — fără îndoială, un rol în această direcție, dar nu în afară, ci numai în cuprinsul acestei realități fundamentale care este și rămîne economicul — cu toate componentele și legile lui" [3].

După cum se observă, gînditorul român are în vedere atît baza economică a societății, rolul său determinant în asigurarea și desfășurarea vieții societății, cît și suprastructura acesteia, cu funcția sa activă, de cunoaștere și transformare conștientă a relațiilor de producție, în raport cu cerințele comunității sociale respective și ale progresului social. El va aborda și analiza fenomenul politic românesc în raport cu rolul activ al suprastructurii societății capitaliste și cu sarcinile ce reveneau forțelor progresiste și în primul rînd clasei muncitoare în asigurarea condițiilor necesare determinării și impunerii unor noi forme de viață societății românești.

Programul științei politicii cuprins în lucrările lui Lucrețiu Pătrășcanu este în consens cu sarcinile fundamentale ale Partidului Comunist Român: *ridicarea* pe o treaptă superioară a luptei revoluționare a clasei muncitoare; *intensificarea* procesului de clarificare ideologică și politică a mișcării muncitorești din țara noastră; *dezvoltarea* conștiinței de clasă a proletariatului; *atragerea* maselor la activitatea politică a societății. În lumina unor astfel de cerințe practice-revoluționare și avînd ca scop slujirea realizării acestora, el va urmări mai ales *studiul* activităților sociale, al relațiilor și instituțiilor societății moderne românești; *educarea* simțului politic al muncitorilor, a spiritului lor de prevedere și energie; *pregătirea* acestora în lumina ideo-

[2] L. Pătrășcanu, *Probleme de bază ale României*, București, Edit. de stat, ediția a III-a, 1946, p. 328.

[3] *Idem*, p. 23.

logiei revoluționare marxist-leniniste; *formarea* capacității clasei muncitoare de a pătrunde evenimentele sociale și politice, de a descifra structurile lor și a le înțelege sensurile de evoluție.

În demersurile sale teoretice, Lucrețiu Pătrășcanu merge pe linia întemeietorilor marxismului de a prezenta societatea în desfășurarea sa unitară *integrată* și *integrabilă*. Orînduirea burgheză de care s-a preocupat și pe care a studiat-o cu minuțiozitate este înfățișată ca un moment de legătură între *trecut* și *viitor*, iar problematica ei tratată în toată complexitatea sa. Înțelegerea și explicarea fenomenelor sociale și politice trecute, ca și fixarea drumului pe care îl are de străbătut poporul român în viitor, concretizat în determinarea liniilor evoluției lui, au pentru el o deosebită însemnătate, „căci viitorul nu poate să constituie — preciza Pătrășcanu — un salt în necunoscut, ci se desprinde și se încheagă, în același timp, din elementele și materialul pe care îl oferă tocmai trecutul"[4].

Activitatea de investigare și analiză a vieții societății desfășurată de Lucrețiu Pătrășcanu este dominată de ideea *responsabilității față de destinul națiunii române*. Forța politică menită să-i organizeze activitatea socială și să-i asigure înaintarea pe calea progresului social o constituie, în concepția sa, proletariatul. Acesta este „clasa care reprezintă o nouă ordine economică, noi idealuri sociale și politice. El este acela care luptă pentru realizarea unei alte concepții de viață, pentru a da lumii o nouă față"[5].

Sarcinile proletariatului sînt definite în funcție de realitățile și specificul societății moderne românești. Lupta proletariatului este legată de starea economică, socială și politică a societății noastre, ca reprezentant nu numai al intereselor sale, ci ale tuturor maselor populare. Dar proletariatul — precizează Lucrețiu Pătrășcanu — nu poate asigura mersul societății înainte și nu poate să-și apere drepturile sale și ale tuturor maselor asuprite decît prin răsturnarea întregii societăți burgheze. „Nu reforme în cadrul regimului actual, ci transformarea completă a acestui cadru social. Întreaga dezvoltare economică și socială duce la aceasta. Este un proces istoric bine fixat. Experiențele trecutului dovedesc că nu poate fi altfel"[6].

Condiția fundamentală a victoriei proletariatului o reprezintă *unitatea* de concepție și de voință a activității pe care o desfășoară. Ideea unui *program unic centralizat*, care să cuprindă și să definească sarcinile mișcării comuniste din întreaga țară reprezintă cheia de boltă a gîndirii sale politice marxiste. Militantul revoluționar s-a ridicat cu toată hotărîrea împotriva celor care cereau descentralizarea mișcării comuniste și muncitorești din România. „Nu știm ce argumente se pot aduce în sprijinul descentralizării mișcării comuniste", se întreba Pătrășcanu cu deplină justificare. „Experiențele făcute și la noi în trecut și în străinătate nu pot fi cîtuși de puțin — sublinia el cu hotărîre — argument pentru cei care cer descentralizarea"[7].

Ideile lui Lucrețiu Pătrășcanu, argumentele sale în favoarea centralizării activității revoluționare a clasei muncitoare din țara noastră se întemeiază pe principiile teoretico-ideologice ale marxism-leninismului și exprimă *unitatea reală* a mișcării comuniste din România, caracterul unitar al acesteia, determinat de aceleași condiții istorice concrete, de unitatea de limbă și cultură, de aceleași scopuri și cerințe practice-revoluționare. De la un capăt la celălalt al țării, menționa acesta, „greve uriașe, cu mii de muncitori participanți, izbucniri și manifestațiuni urmate de sîngeroase represiuni, o fierbere continuă [...] constituie răspunsul dat de clasa muncitoare la încercările clasei patronale de a impune scăderea salariilor, înrăutățirea condițiilor de muncă, mărirea zilei de lucru"[8].

Punctul său de vedere se întemeiază pe teza marxistă privind rolul hotărîtor al factorilor interni în dezvoltarea și afirmarea vieții societății. Pentru a înțelege și explica fenomenele sociale care s-au desfășurat în secolul trecut în România, preciza acesta, „este necesar în primul rînd să fie puse în lumină forțele interne — economice și sociale — care ele, înainte de toate au determinat drumul urmat de poporul român în ultima sută de ani. Numai îmbrățișînd acest punct de vedere, este posibilă deslușirea adevăratelor cauze ale mișcărilor sociale și revoluționare din tot acest timp"[9].

Socialul este surprins în întreaga sa diversitate și complexitate și integrat istoriei politice și naționale a poporului român. De fapt, aceste două noțiuni — *socialul* și *naționalul* — L. Pătrășcanu nu le opune între ele, cum s-a mai întîmplat în epocă, ci, așa cum este firesc, le definește și le corelează reciproc. În

[4] L. Pătrășcanu, *Un veac de frămîntări sociale. 1821—1907*, București, Edit. politică, 1969, p. 7.

[5] L. Pătrășcanu, *Curente și tendințe în filozofia românească*, București, Edit. politică, 1971, p. 83.

[6] L. Pătrășcanu, *Texte social-politice. 1921—1938*, București, Edit. politică, 1975, p. 161.

[7] *Idem*. p. 56.

[8] *Idem*, p. 181.

[9] L. Pătrășcanu, *Un veac de frămîntări sociale. 1821—1907*, p. 19.

istoria poporului (în momentele sale cele mai importante), ca și în ființa sa, activitățile social-culturale și naționale desfășurate s-au suprapus unele altora, formînd un tot unitar indestructibil, fapt pe care îl relevă cu toată claritatea. „Naționalul — atrăgea atenția L. Pătrășcanu — se suprapune socialului și invers" [10].

Naționalul este surprins și definit în calitatea sa de *comunitate socială unitară* istoricește constituită, cu teritoriu și cultură proprii, adică așa cum se realizează ele în cadrul istoric dat. În lumina unei asemenea clarificări teoretice marxist-leniniste, L. Pătrășcanu va aborda și analiza desfășurarea revoluției de la 1848. În procesul acesteia socialul și politicul apar și se clarifică pe fondul comunității naționale. Diferitele clase și grupări sociale intră în raporturi și își fixează poziția unele față de altele, înăuntrul colectivității naționale din care fac parte, în cursul unui lung șir de ani.

În lucrările sale, L. Pătrășcanu face disocierile necesare și ia atitudine hotărîtă împotriva propovăduitorilor armoniei sociale dintre clase. Raporturile dintre clase, create de-a lungul istoriei, sînt — așa cum sublinia gînditorul marxist — rezultatul unei evoluții „care împarte societatea în exploatați și exploatatori, bogați și săraci, guvernanți și supuși, între cei care stăpînesc mijloacele de producție și cei care nu au decît puterea lor de muncă" [11].

Explicația pe care o dă raportului dintre social și național, relevă o profundă cunoaștere a istoriei naționale, a gîndirii și activității generațiilor de militanți și gînditori progresiști din istoria culturii materiale și spirituale românești. În analiza revoluției de la 1821, apreciată ca începutul revoluției de la 1848, el accentuează unitatea dintre social și național. Revoluția de la 1821 — arată L. Pătrășcanu citîndu-l pe N. Bălcescu — „a fost politică și națională sau, după expresia lui (N. Bălcescu — n. ns.) « democratică, pentru că a urmărit ca tot românul să fie liber și egal » și națională, pentru că tindea « ca statul să fie românesc » " [12].

Această idee reprezintă de fapt una din tezele fundamentale ale concepției social-politice a marelui revoluționar Nicolae Bălcescu și cu privire la revoluția de la 1848. „Ea fu o revoluție socială, precizează acesta. Revoluția viitoare nu se mai poate mărgini a voi ca românii să fie liberi, egali, proprietari de pămînt și cu capital și frați asociați la fapta unui progres comun. Ea nu se va mai mărgini a cere libertatea dinlăuntru, care e peste putință a dobîndi fără libertatea din afară, libertatea de sub dominarea străină, ci va cere libertatea și unitatea națională. Deviza ei va fi Dreptate, Frăție, Unitate. Ea va fi o revoluție națională" [13].

Cunoașterea și preluarea ideilor valoroase ale înaintașilor revoluționari sînt dublate de o profundă investigare a raporturilor care se creează între activitățile economice, sociale și politice ale colectivității umane din epoca modernă și năzuințele ei de afirmare națională, ca neam istoricește constituit. Este vorba de ideea pe care Marx o sublinia la un moment dat, și anume că *socialul trăiește în și prin național*. Apariția și dezvoltarea conștiinței naționale este integrată împrejurărilor economice, sociale și politice ale epocii moderne. „Există o strînsă legătură între evoluția stărilor și claselor" din România, preciza L. Pătrășcanu, „și primele manifestări naționale sau culturale care au loc aici" [14].

Lucrețiu Pătrășcanu pătrunde în lumea valorilor sociale, a activităților proletariatului și țărănimii, le analizează și expune în toată complexitatea lor. Economia de schimb în țările române pînă la 1829, revoluția pandurilor din 1821, epoca deșteptării naționale, anul revoluționar 1848, curente și agitații postrevoluționare, răscoalele țărănești și cauzele lor, caracterul capitalist al economiei industriale din România, aspecte vechi și noi ale problemei agrare, mica burghezie și celelalte pături orășenești, situația politică și socială dintre cele două războaie mondiale, problematica mișcării comuniste și muncitorești din țara noastră, forța și viitorul acesteia — toate fac obiectul activității teoretico-științifice a gînditorului marxist.

Între forțele social-politice menite să asigure, alături de proletariat, soluționarea pozitivă a problemelor României moderne și înaintarea ei pe calea progresului social, L. Pătrășcanu include în primul rînd *țărănimea*. Ea este apreciată, în mod justificat, ca elementul cel mai puternic al poporului român, care a asigurat secole în șir continuitatea și ființa națională, activitățile sociale ale societății românești. Puternica afirmare a națiunii române în epoca modernă se întemeiază pe realizările obținute de țărănime și pe rolul istoric progresist pe care l-a îndeplinit aceasta în perioada premodernă.

În revoluția de la 1821, apreciază Lucrețiu Pătrășcanu, țărănimea a jucat un rol hotărîtor.

---

[10] *Idem*, p. 132.

[11] L. Pătrășcanu, *Probleme de bază ale României*, p. 20.

[12] L. Pătrășcanu, *Un veac de frămîntări sociale. 1821—1907*, p. 140.

[13] N. Bălcescu, *Opere*, București, E.S.P.L.A., 1952, p. 184.

[14] L. Pătrășcanu, *Un veac de frămîntări sociale. 1821—1907*, p. 131.

În lupta împotriva asupririi sociale și naționale, ea a scris cu litere de sînge și de foc „primul capitol din istoria modernă a poporului român". Cuprins și explicat în contextul general al procesului social-istoric, acest fapt nu contrazice cu nimic logica obiectivă a desfășurării istoriei noastre naționale. Dimpotrivă aduce cu sine un *dat* de mare concreteţe istorică a ceea ce a reprezentat istoria României și cum s-a materializat ea în fapte și activități creatoare. „Elementul revoluționar activ pe care masa țărănească l-a reprezentat în această mișcare, alături de participarea directă și indirectă a populației orășenești, nu contrazice această caracterizare, ci i se încadrează în mod perfect"[15].

Ideea unității forțelor progresiste din România nu era redusă însă numai la unitatea dintre proletariat (industrial și agricol) și țărănimea muncitoare. L. Pătrășcanu avea în vedere și celelalte forțe progresiste ale societății românești: intelectualitatea, mica burghezie orășenească etc. Nu ignorînd ceea ce desparte aceste forțe sociale — precizează el —, ci, dimpotrivă, accentuînd ceea ce le unește se poate garanta cîștigarea luptei comune. Lucrețiu Pătrășcanu sublinia că numai împreună cu țărănimea, sprijinită de burghezia progresistă și în colaborare cu aceasta, cu intelectualitatea și cu mica burghezie orășenească, clasa muncitoare „va putea mobiliza *toate forțele* pentru a duce democrația pînă la ultimele ei consecințe. Numai în alianță cu toate aceste elemente, deși eterogene din punct de vedere social, va putea muncitorimea înlătura toate piedicile care sînt în calea progresului social și politic"[16].

Clasa muncitoare poate și trebuie să coalizeze în jurul său toate forțele progresiste ale societății românești; pentru aceasta sînt necesare însă sporirea gradului propriei ei activități și lărgirea sferei ei de influență constructivă. În acest sens — preciza L. Pătrășcanu — este necesară „crearea de organizații politice și sindicale pe baza unității clasei muncitoare, clădite și conduse în spiritul marxismului nefalsificat"[17].

În lucrarea *Sub trei dictaturi*, continuînd investigația societății românești, Lucrețiu Pătrășcanu supune unei analize științifice „întreaga evoluție politică" a României din deceniul premergător celui de-al doilea război mondial. El are în vedere, în egală măsură, resorturile economice și sociale care au promovat fenomenul dictaturii de tip fascist sub cele trei forme cunoscute: carlistă, legionară și antonesciană, resorturi pe care le investighează și cercetează „cu toată luarea-aminte". Pătrunzînd în sfera economicului, el descifrează implicit și structura și activitățile politice ale claselor dominante din perioada respectivă. Aceasta îi oferă prilejul să pună în evidență atît relațiile social-politice care se creează la nivelul claselor sociale, cît și nenumăratele stări conflictuale din cadrul micro-grupurilor, implicația acestora în desfășurarea faptului politic.

Teoreticianul marxist aduce în fața cititorului întregul sistem al relațiilor sociale (materiale și spirituale), liniile de forță și activitățile în care s-au materializat acestea, cîmpurile de interese ale diferitelor clase și grupări sociale și dimensiunile lor. Analiza pe care o face, deși umbrită de unele idei pripite, precum și concluziile la care ajunge exprimă un ton optimist, de încredere în capacitatea forțelor progresiste de a găsi resursele necesare în interiorul societății românești pentru a pune capăt politicii aventuriste de dreapta și urmărilor dezastruoase ale acesteia. Pe tot parcursul lucrării sînt relevate efervescența politică, activitatea socială progresistă crescîndă a maselor, forța centralizatoare a clasei muncitoare a tuturor adversarilor extremei drepte, imprimarea de către proletariat a unui curs progresist vieții politice românești, eforturile acestuia pentru a crea condițiile necesare afirmării elementelor democratice.

Spirit lucid, conștient de limitele pe care le presupune orice activitate teoretică, Lucrețiu Pătrășcanu își va amenda — în ianuarie 1946 — propriile idei și concluzii precizînd că nu toate „problemele de bază ale României și-au găsit în ultimul an și jumătate soluționarea lor, după cum unele din soluțiile date nu pot fi puse la adăpost de orice critică. Ceea ce voiam să subliniem însă este faptul că evoluția României în tot acest răstimp — scurt, dar deosebit de bogat în evenimente — n-a contrazis în nici un sector al vieții economice, sociale sau politice drumul indicat în studiul de față"[18].

Activitatea teoretică a lui Lucrețiu Pătrășcanu reprezintă o ripostă competentă, bazată pe cunoașterea rolului și funcției claselor fundamentale progresiste ale societății românești — proletariatul și țărănimea muncitoare — dată ideologiilor claselor exploatatoare. Analizată și pusă astăzi în lumină, ea ne arată nu numai intensitatea cu care a promovat ideologia marxist-leninistă, dar și punctul pînă la care a ajuns, în epocă, gîndirea și activitatea marxistă în țara noastră.

---

[15] L. Pătrășcanu, *Un veac de frămîntări sociale. 1821—1907*, p. 61.

[16] L. Pătrășcanu, *Probleme de bază ale României*, p. 314 (subl. ns.).

[17] *Idem*, p. 322.

[18] *Idem*, p. 6.

Filosofskie nauki

(U.R.S.S.)

Nr. 1/1976

Din sumar: L. N. KOGAN, Nevoile spirituale şi activitatea individului; L. M. ARHANGHELSKI, Munca de cercetare ştiinţifică la Facultatea de filozofie a Universităţii de stat „A. M. Gorki"; G. A. BRUTIAN, Natura limbajului filozofic; D. P. GORSKI, I. S. NARSKI, Despre funcţiile şi structura logicii dialectice ca ştiinţă; G. D. LEVIN, Abstractul şi generalul din punct de vedere logic; K. I. BAHTIIAROV, Cu privire la abordarea formalizării situaţiilor paradoxale; V. M. MUSTAFIN, Caracterizarea contradicţiilor dialectice ale cunoaşterii (în paginile lucrărilor economice ale lui Marx dintre 1850—1870); I. B. NOVIK, A. N. FOMICEV, Aspecte entropice şi antientropice ale optimizării raporturilor om-mediu; V. I. KOPALOV, Simbolul şi esenţa lui socială; A. I. ILIN, V. V. GAPICI, Unele particularităţi ale concepţiei gnoseologice a lui A. Einstein; G. L. BAKANURSKI, Despre interacţiunea dintre nivelele conştiinţei religioase; IU. K. SUBBOTIN, Aspectul axiologic al personalismului neotomist; M. A. POPOVA, Un „ateu neînduplecat" sau „apostolul unei noi Evanghelii"? (Cu privire la aprecierea moştenirii lui Freud în domeniul teoriei religiei); B. G. KUZNEŢOV, Dante, Galileu, Einstein; T. M. IAROSZEWSKI (R. P. Polonă), Bazele teoretice ale umanismului socialist; HORST REDEKER (R.D.G.), Dialectica conţinut-formă în opera de artă ca problemă a esteticii; D. I. DUBROVSKI, V. V. VERJBIŢKI, Categoria de informaţie (sinteză informativă).

Nr. 2/1976

Din sumar: V. I. SEVASTIANOV, A. D. URSUL, Cosmonautica şi dezvoltarea practicii; L. N. SUVOROV, Lenin despre rolul aprecierii în procesul cunoaşterii; V. G. MARAKOV, Munca de cercetare la Facultatea de filozofie a Universităţii de stat Jdanov din Leningrad; P. S. DÎŞLEVÎI, Munca de cercetare la Facultatea de filozofie a Universităţii de stat T. G. Şevcenko din Kiev; V. I. DOBRÎNINA, Unele probleme ale formării concepţiei comuniste despre lume la studenţi; E. T. BORODIN, Producţia şi reproducţia vieţii nemijlocite a societăţii; S.T. MAHLINA, Încă o dată despre convenţii în artă; E. D. BLIAHER L. M. VOLÎNSKAIA, Corelarea tipurilor de reprezentare vizuală în predarea filozofiei; V. I. GARADJA, Toma d'Aquino şi filozofia catolică contemporană; D. F.OSTRIANIN, V. E. EVDOCHIMENKO, M. I. NOVIKOV, V. K. TANCER, Despre ateismul lui T. G. Şevcenko; DEZBATERE: Probleme actuale ale logicii dialectice; B. V. MEEROVSKI, Din istoria materialismului englez şi a liberei cugetări (J. Toland); V. A. ŞTOFF, L. A. MIKEŞINA, Problema adevărului (consultaţie).

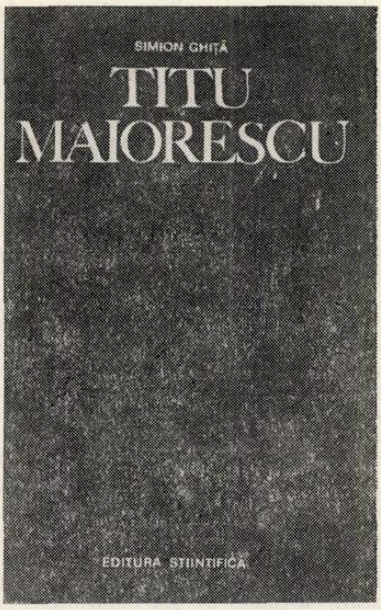
OPINII DESPRE CĂRŢI

În obiectiv :

Simion Ghiţă

TITU MAIORESCU

BUCUREŞTI, EDIT. ŞTIINŢIFICĂ
1975, 269 p.



EXPLORARE ÎN ORIZONTUL GÎNDIRII FILOZOFICE MAIORESCIENE

DE

DUMITRU MATEI

Despre Titu Maiorescu — figură reprezentativă a culturii române — au scris condeie de primă mărime ale criticii literare şi ale esteticii româneşti. Eugen Lovinescu, Tudor Vianu, George Călinescu, Pompiliu Constantinescu şi alţii i-au consacrat substanţiale şi temeinice studii cărora, mai recent, li s-a adăugat un impresionant număr de contribuţii — articole şi lucrări de certă valoare — fapt ce ne îndreptăţeşte să afirmăm că opera critică şi estetică a primului nostru critic literar şi estetician modern, este, în esenţă, valorificată. Nu acelaşi lucru se poate spune însă şi în legătură cu opera sa filozofică. Deşi, în acest sens, s-au pronunţat personalităţi din şcoala sau din succesiunea maioresciană — P. P. Negulescu, Rădulescu-Motru, Ion Petrovici, Mircea Florian, Nicolae Bagdasar şi alţii — procesul revalorificării *gîndirii filozofice* maioresciene, datorită mai cu seamă unor mari dificultăţi de documentare, se află de-abia la începuturile sale. Revine lui Simion Ghiţă meritul de a fi marcat un nou moment în cadrul acestui proces. În momentul de faţă dispunem de o documentată monografie consacrată gîndirii filozofice maioresciene, de o lucrare temeinic elaborată, de un studiu care, prin noile sale date, contribuie la abordarea şi analiza acestei delicate probleme.

Valoarea exegezei la care ne referim se conturează, deopotrivă, atît în planul *izvoarelor* utilizate, cît şi în acela al *interpretării* lor. Principala exigenţă pe care şi-a pus-o autorul a fost, în primul rînd, aceea de a elucida *circumstanţele genetice* ale gîndirii filozofice maioresciene, exigenţă care s-a soldat cu valorificarea unor documente importante pentru înţelegerea *modului ei de formare şi de evoluţie*, cu analiza detaliată a *cadrului său teoretic fundamental*. Pentru prima dată în istoria posterităţii critice maioresciene, Simion

Ghiță analizează „ineditele filozofice sau cu semnificație filozofică", lucrări care „completează și chiar schimbă imaginea despre gîndirea filozofică a lui Titu Maiorescu și despre capacitatea sa creatoare în acest domeniu". Într-adevăr, repertoriul acestor lucrări, (expus în *Cuvînt înainte*) ne oferă o imagine clară și concludentă asupra activității desfășurate de Maiorescu în domeniul filozofiei. Raportîndu-se la exegezele care l-au precedat, Simion Ghiță se detașează cu precădere de teza potrivit căreia gîndirea filozofică maioresciană nu ar fi evoluat și că, dimpotrivă, aceasta ar fi fost dintru început cristalizată și esențial exprimată în lucrări ca *Logica*, *Critice* sau *Cursul de istoria filozofiei* (Eugen Lovinescu, Ion Petrovici, Pompiliu Constantinescu, Mircea Florian). În acest scop, autorul deschide o importantă paranteză documentar-explicativă (problema *perioadelor* și *etapelor* de formare a gîndirii filozofice maioresciene) subliniind ideea *evoluției*, ideea că — în lumina noilor izvoare — gîndirea filozofică maioresciană nu mai poate fi considerată ca un ceva dintru început dat și încheiat.

Autorul precizează că avem a face cu o *direcție de gîndire* care a putut încorpora — sub imperativele istoriei — diferite influențe și sugestii teoretice. Considerînd din acest unghi filozofia maioresciană, Simion Ghiță deplasează accentul asupra raporturilor care s-au stabilit între conceptele dominante ale filozofiei maioresciene și diferitele registre de realitate istorică, asupra opțiunilor filozofice maioresciene. Autorul cercetează lineamentele de conjuncție, punctele de impact ale gîndirii filozofice maioresciene cu experiența culturii române specifice timpului, implicațiile acesteia în cîmpul spiritualității românești din a doua jumătate a secolului trecut. Acesta ni se pare a fi pivotul cărții lui Simion Ghiță, cadrul de valorizare ce i-a permis autorului înscrierea contribuției sale în cursul cercetărilor viitoare.

Dar piesa centrală — și masivă, se poate spune, — a acestei lucrări constă în studiul minuțios al influențelor (Herbart, Feuerbach, Hegel, Kant, Schopenhauer). Autorul acordă o deosebită importanță acestei dimensiuni nu numai în scopul depășirii „imaginii destul de limitate — redusă la criticism, herbartianism sau kantianism — dată de cei mai mulți cercetători", ci mai ales în scopul de a desprinde și defini, mai întîi, reacția maioresciană în cîmpul culturii filozofice a secolului său. În acest sens se dovedește a fi deosebit de semnificativă lucrarea sa *Einiges philosophische in gemeinfasslicher Form* (Berlin, 1861), „cea mai importantă lucrare filozofică a lui Titu Maiorescu" (din prima perioadă 1857—1872) și „prima lucrare de sinteză pur filozofică, la nivel european, din cultura românească" — operă dominată, în partea a doua, de influența lui Feuerbach, fapt care îl va determina pe Maiorescu — observă autorul — să îmbrățișeze, în problemele religiei, pozițiile lui Herder, Goethe și Heine și să respingă deismul lui Voltaire, Fenelon, M. Mendelson și al altora. Dar mai grăitoare în acest sens se dovedește a fi, într-adevăr, *teza de doctorat* pe care Maiorescu intenționa să o susțină la Sorbona (*La relation. Essai d'un nouveau fondement de la philosophie*, lucrare în care — se precizează — „eclectismul spiritualist nu este criticat numai de pe pozițiile ateismului feuerbachian, ci și de pe pozițiile istorismului hegelian, care înțelege filozofia ca o expresie spirituală a epocii" (p. 31). Iar faptul că această teză nu a fost programată spre susținere la Sorbona — date fiind accentele ei antireligioase și anticonservatoare, conținutul ateist și progresist al concepției filozofice maioresciene, „care venea în conflict cu ideologia Sorbonei și a statului francez din timpul lui Napoleon al III-lea" — pune și mai limpede în lumină orientarea ei.

Autorul conchide că, dincolo de multiplele influențe pe care le-a recepționat, „filozofia lui Maiorescu a căpătat o configurație proprie și trăsături caracteristice" (p. 42). În acest sens, demne de reținut mi se par a fi observațiile referitoare la înțelegerea rosturilor spirituale ale filozofiei, a raportului dintre filozofie și știință, ca și cele referitoare la *ontologia* maioresciană. Iată, în acest sens, cîteva din propozițiile cu precădere de reținut.

În ceea ce privește concepția maioresciană despre rosturile filozofiei ca demers spiritual specific, autorul notează că, în spiritul tradiției herbartiene, Maiorescu „nu concepe rostul filozofiei ca fiind legitimarea experienței prin rațiune". În viziunea maioresciană — se observă în continuare — „filozofii nu se limitează însă la explicarea lumii ci trebuie să intervină cu luminile lor în viața socială. Filozofia nu se reduce la dimensiunea gnoseologică, la elaborarea imaginii generale despre univers... Prin valorificarea teoriilor științei și prin generalizarea noilor experiențe sociale, filozofia trebuie să dea o imagine realistă a lumii dar și să formeze conștiințe active capabile să construiască o nouă civilizație... Această misiune pe care Maiorescu o încredința filozofiei era încă de pe atunci deosebit de dificilă, căci trebuiau armonizate într-o conștiință unitară două tendințe care intraseră deja în conflict: cultura umanistă cu rădăcini milenare și civilizația tehnică modernă, apărută odată cu dezvoltarea vertiginoasă a științelor naturii" (p. 46—47).

Poziția maioresciană cu privire la rosturile filozofiei va fi adîncită — subliniază autorul — în considerațiile sale referitoare la *metodologia științei și teoria cunoașterii*. Încrederea lui Maiorescu în valoarea științei se

conjugă cu idealul unei ştiinţe pozitive, ideal reprezentat de ştiinţele naturii. În această zonă problematică, Maiorescu oferă o imagine suplă asupra raportului dintre ştiinţă şi filozofie, imagine apropiată de aceea a naturaliştilor români. El va respinge teoria ideilor înnăscute şi va susţine că, direct sau indirect, ideile noastre provin din experienţă (p. 62). Din această perspectivă, Maiorescu va supune unei severe critici concepţiile religioase şi spiritualiste despre existenţă, va respinge, prin largi de monstraţii, *argumentul ontologic* şi *argumentul cosmologic* invocate întru susţinerea ideii de divinitate (p. 73 şi urm.). Adunînd multiple argumente, autorul cărţii în discuţie conchide că *ontologia* maioresciană se detaşează în epocă, în primul rînd, prin caracterul ei ateist. Maiorescu „îşi însuşeşte toate tezele ateismului: de la negarea categorică a divinităţii şi a sufletului nemuritor pînă la opoziţia ireconciliabilă dintre ştiinţă şi religie. Mai mult. El nu s-a oprit la exprimarea convingerilor ateiste personale, ci considera că religia se află în plin proces de dispariţie şi că filozofia antropologică întemeiată pe experienţa socială şi pe ştiinţă trebuie să devină călăuză spirituală a omului modern" (p. 77).

Ontologiei — se observă în continuare — i se asociază *antropologia*, aspect încă necercetat pînă acum. În ordinea raportului *ontologie-antropologie*, autorul notează că „Maiorescu nu priveşte existenţa ca un filozof de orientare naturalistă, cu scopul final de a ne da o imagine a ei şi, eventual, de a fixa locul omului în ordinea naturii... Problema fundamentală a primei sale sinteze filozofice (*Einiges...* — n. ns.) este critica vechii concepţii religioase care privea omul ca o fiinţă slabă, dependentă de o forţă supranaturală atotputernică. Criticînd această concepţie sub aspect gnoseologic şi demonstrîndu-i netemeinicia, Maiorescu conchide asupra necesităţii luptei pentru emanciparea omului din starea de dependenţă faţă de forţele supranaturale pe plan spiritual şi de nobilime şi cler pe plan social" (p. 86). Autorul nuanţează însă observînd că, în ansamblul concepţiei filozofice maioresciene, problema antropologică va fi împinsă, pînă la urmă, în planuri secunde, blocată fiind, pe de o parte, de agnosticismul kantian, iar pe de alta, de naturalismul scientist întemeiat pe legea naturală a evoluţiei lente. Au intervenit, şi aici, raţiuni de ordin ideologic, ca şi în problemele religiei şi ateismului: sub semnul ideologiei politice a timpului, Maiorescu estompează concepţia sa antropologică şi ateistă. Aceasta va rămîne însă un permanent „sunet de fond", planul general pe care se vor fixa accente diferite ca intensitate, în funcţie de opţiunea sa ideologică şi politică mai cu seamă, în construcţia culturii române moderne.

După evidenţierea preocupărilor maioresciene în sfera „filozofiei speculative", autorul trece la cercetarea preocupărilor din sfera „filozofiei aplicate". Originalitatea contribuţiei maioresciene — observă autorul — „nu trebuie căutată atît în domeniul *teoriilor explicative* cît mai ales în acela al *teoriilor aplicative*, al teoriilor care călăuzesc acţiunea de construire a culturii" (p. 119). Din acest unghi autorul trece la examinarea problemelor pe care Maiorescu le-a abordat în acest proces: „scrierea limbii române (după părăsirea alfabetului chirilic), diferenţierea culturii ca domeniu specific al vieţii sociale, emanciparea culturii de religie şi autonomia valorilor; raportul dintre naţional şi universal în condiţiile integrării în cultura europeană, continuitate şi discontinuitate în dezvoltarea culturii, problema ritmului dezvoltării civilizaţiei şi culturii române moderne" etc. (p. 108).

Propunîndu-şi să dea o caracterizare de ansamblu asupra gîndirii filozofice maioresciene, Simion Ghiţă observă cu deplin temei că, „în perioada de după Unire, cînd îşi începe activitatea în ţară, Maiorescu se situa pe poziţiile cele mai avansate din mişcarea filozofică românească. El a fost primul gînditor ateu din cultura noastră, fiind urmat de Ştefan Mihăilescu şi Vasile Conta cu un deceniu şi jumătate mai tîrziu. Este adevărat că ateismul nu înseamnă încă materialism. Criticînd religia şi filozofia spiritualistă, Maiorescu a respins totodată şi materialismul, considerînd că natura existenţei nu poate fi determinată cu certitudine ştiinţifică drept spirit sau materie. Totuşi, ateismul său fără echivoc reprezintă un mare pas spre materialism... Chiar şi în raport cu materialismul spontan al naturaliştilor din vremea sa, poziţia lui Maiorescu apare înaintată, căci şi el a susţinut şi apărat teoriile materialiste din ştiinţele naturii, criticînd cu mai multă fermitate decît oamenii de ştiinţă concepţia religioasă — ideologia oficială a vechiului regim" (p. 43).

Aceasta e în esenţă caracterizarea pe care Simion Ghiţă o dă concepţiei filozofice maioresciene. Să-mi fie îngăduit să observ că, totuşi, formula pe care tocmai am transcris-o nu-mi pare a fi satisfăcătoare. Mai întîi, pentru că ea restrînge desfăşurările atît de documentate în acest orizont problematic în perspectiva subsumării lor la un concept care — în ciuda plasării concepţiei filozofice maioresciene în gîndirea filozofică din a doua jumătate a secolului trecut — nu e satisfăcător definit. Ezitînd să definească „forma istorică de materialism" (Marx) în care filozofia maioresciană s-ar putea încadra, autorul preferă mai vechea şi vaga expresie „un mare

pas spre materialism". Care materialism? Ce fel de materialism? Mult prea restrictivă — şi contradictorie — ni se pare a fi de asemenea, şi o altă apreciere a autorului. El scrie: „Totuşi, ceea ce caracterizează gîndirea filozofică a lui Maiorescu este că, respingînd religia şi spiritualismul, nu vrea să se încadreze dogmatic nici într-o concepţie filozofică, fie originală, fie împrumutată, şi nici chiar într-un curent materialist sau idealist. El a urmărit doar să orienteze filozofia românească într-o direcţie legată de ştiinţă, dar să nu se dizolve în ea, ci să-şi menţină autonomia şi să-şi urmărească propriile ei probleme". (p. 85). Lăsînd de o parte neclaritatea ultimei propoziţii, ar fi de observat că pentru istoricul filozofiei întrebarea „ce vrea" şi „ce nu vrea" un gînditor nu există. Autorul însuşi, dealtfel, ne-a demonstrat cu prisosinţă acest lucru. Dar iată cum prudenţa — împinsă la extrem — se cufundă în vag evitînd caracterizarea precisă a orientării filozofice maioresciene deşi, în ceea ce-l priveşte, Simion Ghiţă a desfăşurat toate premisele necesare unei atari operaţiuni. Paradoxul acestei lucrări constă tocmai în acest fapt: autorul dispune de toate datele unei suple şi nuanţate caracterizări şi încadrări, dar ezită să o formuleze. Pe linia acestui paradox ne explicăm şi lipsa unui capitol concluziv, de mai bogate şi mai largi generalizări. Dealtfel, din studiul cărţii rezultă limpede că autorul se pregăteşte să atace, în perspectiva premiselor acumulate, dificila problemă — sub raport filozofic şi cultural general — a epocii lui Maiorescu şi a locului pe care filozofia maioresciană o ocupă în istoria gîndirii filozofice româneşti. Aceasta ni se pare a fi cea mai fertilă deschidere a acestei cărţi, zona problematică de extremă importanţă care îşi aşteaptă sinteza.

În obiectiv:

Sorin Vieru

AXIOMATIZĂRI ŞI MODELE ALE SISTEMELOR SILOGISTICE

BUCUREŞTI, EDIT. ACADEMIEI R.S.R., 1975, 118 p.

NOI CERCETĂRI LOGICO-MATEMATICE ASUPRA SILOGISTICII

DE

D. ŞTOIANOVICI

Cartea recent apărută a lui Sorin Vieru cuprinde un grupaj de cercetări ale sale asupra silogisticii, efectuate cu ajutorul conceptelor şi tehnicilor logicii matematice. Parte din ele au fost comunicate de autor mai înainte, prin studii de dimensiuni mai mici, apărute în publicaţii de specialitate. Împreună cu cele nepublicate pînă acum, ele sînt organizate în carte pe trei direcţii: a) alternative la axiomatizarea lukasiewicziană a silogisticii aristotelice (Cap. I), b) relaţia silogisticii cu logica predicatelor monadice (Cap. II) şi c) reconstrucţia cu mijloace moderne a silogisticii modale a lui Teofrast (Cap. III).

Între cele trei grupuri de cercetări există în carte unele legături interesante. Astfel, un rezultat al lui Slupecki, expus, comentat şi uşor modificat în primul capitol, este valorificat mai departe în examinarea relaţiei silogisticii cu logica predicatelor, iar concluzia acestui examen din cap. II este combinată, la rîndul ei, cu principalul rezultat din cap. III, obţinîndu-se teorema că silogistica modală a lui Teofrast admite un model exact în logica predicatelor monadice. În rest, capitolele nu sînt esenţial interdependente, fiecare putînd fi abordat şi ca o lucrare de sine stătătoare, rotunjită în sine, ceea ce le uneşte în primul rînd fiind cadrul tematic

Rev. filoz., XXIII, 2, p. 135–171, Bucureşti, 1976

comun în care se înscriu — silogistica —, şi stilul cercetării — cel inaugurat de studiile de istoria logicii ale lui Lukasiewicz.

*

În primul capitol, este expusă mai întîi reconstrucţia lukasiewiciană a silogisticii asertorice a lui Aristotel, iar apoi modelul, menţionat adineauri, al ei în termeni de clase nevide, datorat lui Slupecki, şi două modele aritmetice : cel leibnizian, reluat după cartea lui Lukasiewicz, şi un model propus de acelaşi Slupecki, căruia însă Vieru îi adaugă o demonstraţie de izomorfism proprie, reducînd interpretarea aritmetică la una în termeni de clase (asociate univoc fiecărui număr întreg), pentru care izomorfismul a fost deja demonstrat în legătură cu prima interpretare a lui Slupecki. În restul capitolului sînt prezentate axiomatizări ale silogisticii aristotelice construite de către autor, echivalente cu cea lukasiewiciană, dar diferite de ea 1) fie prin înlocuirea definiţiilor functorilor silogistici *e* şi *o* prin axiome de formă condiţională, 2) fie prin modificări în lista axiomelor proprii, conjugate eventual cu modificări ale definiţiilor sau cu renunţarea la definiţii, 3) fie, în sfîrşit, printr-o tratare mai puţin obişnuită a calculului *propoziţional subiacent*, constînd în definirea negaţiei propoziţionale cu ajutorul implicaţiei şi al functorilor silogistici universali. Interesul primei reconstrucţii autorul îl vede în aceea că permite „studierea *independenţei axiomelor într-un cadru mai* larg" şi „desprinderea diverselor subsisteme interesante ale silogisticii", ce se obţin prin eliminarea unora sau altora dintre axiome. Reconstrucţiile de tipul al doilea prezintă particularităţi de un fel sau altul privind termenii sau axiomele, iar autorul semnalează unele relaţii între subsisteme ale lor şi subsisteme ale axiomatizării lukasiewicziene, lăsînd ca exerciţiu cititorului demonstraţiile de independenţă pentru fiecare sistem în parte şi demonstraţiile de echivalenţă între ele şi cu sistemul lui Lukasiewicz. În fine, reconstrucţia de tipul trei, pe lîngă faptul că „îmbină într-un mod mai subtil logica propoziţiilor cu silogistica", aşa cum am indicat mai înainte, foloseşte ca singure axiome silogistice modurile Barbara şi Cesare, iar formulele AaA şi AiA, care sînt la Lukasiewicz axiome, aici se demonstrează.

Avem, aşadar, un număr de formalisme cărora li se poate aplica denumirea de „silogistici" pe temeiul că toate furnizează ca teze o mulţime de formule — aceeaşi cu mulţimea tezelor din sistemul lukasiewiczian — ce include principalele relaţii între propoziţiile categorice, determinate de Aristotel. În reconstrucţia sa, ce-i drept, Lukasiewicz s-a străduit să stea cît mai aproape de materialul *Analiticelor* şi de cel din *Despre interpretare*. „Intenţia mea — preciza el în cartea sa — a fost să construiesc sistemul originar al silogisticii aristotelice *după liniamentele trasate de autorul însuşi* (subl. n. — *D.S.*) şi în conformitate cu cerinţele logicii formale moderne" (*Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, second edition, Oxford at the Clarendon Press, 1958, p. 131). Reconstrucţiile alternative de felul celor propuse de Vieru evident că nu sînt dominate de o preocupare de felul celei exprimate în cuvintele pe care le-am subliniat în citatul din Lukasiewicz. Cele de tipul doi şi trei, în orice caz, presupun, vizibil, o „punere între paranteze" a acestei preocupări, selecţia bazei axiomatice fiind călăuzită doar de căutarea răspunsurilor la unele întrebări cu caracter pur formal. Aceasta face, desigur, ca ele să nu fie reconstrucţii ale sistemului aristotelic în exact acelaşi sens ca axiomatizarea lukasiewiciană, dar nu le face lipsite de interes. Autorul nu se ocupă mai pe larg de problema interesului unor astfel de reconstrucţii în general (şi — în legătură cu aceasta — de problema intensiunii şi extensiunii termenului însuşi de „silogistică" aşa cum îl foloseşte dînsul, anume ca termen generic, şi nu doar ca denumire a *sistemului originar al lui Aristotel*). Putem regreta că lipseşte o discuţie mai dezvoltată în jurul acestor întrebări, pe care mulţi cititori o vor simţi necesară; dar chiar dacă nu avem acum un răspuns complet la ele, şi *chiar dacă un atare răspuns nici nu* s-ar putea da încă, inventarea şi investigarea metalogică a unor formalisme de felul celor prezentate în carte este un gen de cercetare legitim în logica contemporană, cu precedente şi în alte ramuri ale ei, unde proliferarea formalismelor a precedat uneori şi analiza semantică şi găsirea aplicaţiilor, şi interpretarea filozofică, iar uneori le-a şi facilitat sau le-a scos din cîte un impas.

Problema centrală a capitolului al doilea este aceea a existenţei unui model exact al silogisticii asertorice în logica predicatelor monadice : prima parte a capitolului este consacrată justificării răspunsului afirmativ la întrebarea dacă există un asemenea model, iar în partea a doua autorul dezvoltă comentarii, din diverse unghiuri de vedere, asupra semnificaţiei acestui rezultat. Modelul exact al silogisticii în logica predicatelor îl dă transcripţia formulelor silogistice propusă de Jaskowski (în 1950). Autorul precizează că această soluţie a fost anticipată de H. B. Smith încă în 1924, dar Jaskowski nu a avut cunoştinţă de acest fapt. Pe de altă parte, Sorin Vieru însuşi a ajuns în mod independent la acelaşi rezultat în 1971, urmînd o altă cale în demonstraţie. În cartea de faţă, după ce rezumă mai întîi demonstraţia lui

Jaskowski, autorul introduce notații abreviative ad hoc care înlesnesc sesizarea conținutului formulelor predicaționale prin care sînt transcrise cele patru structuri propoziționale aristotelice și urmărirea demonstrației adecvării modelului, demonstrație pe care dînsul o construiește altfel decît Jaskowski, și anume folosind rezultatul deja menționat al lui Slupacki, că o formulă silogistică este teză în sistemul lui Lukasiewicz dacă și numai dacă este adevărată pentru orice interpretare în termeni de clase nevide și netotale.

Folosind pentru $(\exists x\, Ax \,\&\, \exists x \overline{Ax} \,\&\, \exists x\, Bx \,\&\, \exists x \overline{Bx}) \vee (\forall x Ax \,\&\, \forall x\, Bx) \vee (\forall x\, \overline{Ax} \,\&\, \forall x\, \overline{Bx})$ abrevierea $A \approx B$, pentru $\forall x\ (Ax \rightarrow Bx)$ abrevierea $A \Rightarrow B$, iar pentru $\exists x\ (Ax \,\&\, Bx)$ abrevierea $A \bullet B$, transcripția lui Jaskowski (puțin cunoscută și insuficient valorificată pînă acum, după aprecierea autorului) este: $A \approx B \,\&\, (A \Rightarrow B)$ pentru AaB (adică pentru *Toți A sînt B*), $A \approx \overline{B} \,\&\, (A \Rightarrow \overline{B})$ pentru AeB (*Nici un A nu e B*), $(A \approx \overline{B}) \rightarrow (A \bullet B)$ pentru AiB (*Unii A sînt B*) și $(A \approx B) \rightarrow (A \bullet \overline{B})$ pentru AoB (*Unii A nu sînt B*). Rezultatul lui Jaskowski, anticipat de Smith și obținut în mod independent de S. Vieru, este că o formulă silogistică e teză în sistemul lukasiewiczian (deci și în cel aristotelic), dacă și numai dacă transcripția ei în felul arătat este o formulă demonstrabilă a logicii predicatelor.

Autorul dezvoltă din acest rezultat următoarele consecințe extrem de interesante (p. 72—74): 1) Silogistica asertorică este decidabilă în logica predicatelor (dată fiind existența unor procedee de decizie pentru calculul predicatelor monadice); 2) Silogistica asertorică admite un model exact și ca atare este decidabilă în logica claselor: 3) Orice fragment al aritmeticii ce constituie o interpretare izomorfă a silogisticii asertorice este decidabil în logica predicatelor (de exemplu mulțimea formată din propozițiile aritmetice de forma „A divide B" și „A și B sînt prime între ele" și din compușii lor verifuncționali); 4) Silogistica asertorică admite un model exact în sistemele de logică modală a propozițiilor, fiind totodată decidabilă relativ la acestea; 5) Silogistica modală a lui Teofrast, întrucît, după cum se va demonstra în cap. III, admite un model exact în silogistica asertorică, urmează că admite un model exact și în logica predicatelor monadice și deci este decidabilă relativ la aceasta.

Mai putem menționa aici că, înainte de a expune rezultatul lui Jaskowski, autorul demonstrează că modelul silogisticii în logica predicatelor propus de V. A. Smirnov (în 1967), deși interesant, nu este adecvat. Demonstrația constă în găsirea unei formule din sistemul silogistic luat ca punct de plecare de către Smirnov, care e indemonstrabilă în acest sistem, în timp ce transcripția ei în felul propus de Smirnov *este* demonstrabilă în logica predicatelor. (Smirnov însuși pusese în articolul său problema adecvării transcripției sale — în sensul despre care e vorba aici — dar nu avea atunci răspunsul la ea).

Găsirea modelului arătat al silogisticii în logica predicatelor este apreciată de autor ca un rezultat teoretic de mare importanță, și dînsul înregistrează cu nedumerire faptul că acestui rezultat nu i s-a acordat, de la publicarea articolului lui Jaskowski, atenția pe care o merita. Acest model „constituie transpunerea adecvată a teoriei Stagiritului în logica predicatelor" (p. 75); existența lui înseamnă că „din punct de vedere *strict formal* formulele silogisticii *pot fi privite* ca abrevieri ale unor formule din logica predicatelor" (p. 76), condițiile de adevăr ale formulelor silogisticii fiind exprimate precis în formulele ce le corespund, prin transcripția Jaskowski, în limbajul predicatelor. Adecvarea formală a modelului prezentat constituie, după aprecierea lui Vieru, o soluție și la problema mult dezbătută a presupoziției existențiale a propozițiilor categorice: modelul dovedește că presupoziția existențială *nu* este o condiție necesară a valabilității tezelor silogistice. Condiția necesară este în fapt cea exprimată de relația de echivalență între subiect și predicat desemnată în transcripția redată mai sus prin simbolul „$\approx$", condiție mai generală, mai puțin restrictivă decît aceea a caracterului nevid al extensiunilor celor doi termeni.

În ceea ce privește relația silogisticii cu logica predicatelor din punct de vedere semantic, autorul formulează două constatări. Pe de o parte, el spune că presupoziția existențială guvernează *interpretarea principală* a silogisticii; și atunci, dacă e adevărat că modelul lui Jaskowski este, sub aspect sintactic, singurul adecvat, urmează că „sistemul semantic al silogisticii, adică silogistica în interpretarea ei principală nu admite o transcriere adecvată în logica predicatelor", fiindcă, așa cum am văzut mai sus, în formulele predicaționale care transcriu pe A, E, I, O nu este încorporată condiția sferei nevide pentru termeni. Pe de altă parte, apreciază că ideea după care formulele silogisticii pot fi socotite simple abrevieri ale unor formule din logica predicatelor are în sprijinul său considerentul semantic că tratarea termenilor generali drept predicate monadice este cît se poate de firească. Încît abia punctul de vedere pragmatic este cel

care, după opinia lui S. Vieru, trebuie să ne oprească de la considerarea silogisticii drept un fragment al logicii predicatelor. Prin aceasta, el are în vedere faptul că limbajul formal al silogisticii este mai apropiat de limbajul obișnuit, că posedă „virtuți operaționale" superioare celor pe care le au formulele predicaționale corespunzătoare, care sînt mai greoaie, mai artificiale. Redăm concluzia finală a autorului în propriile lui cuvinte: „Putem afirma cu certitudine că logica predicatelor explicitează silogistica, explicitează condițiile de adevăr ale schemelor silogistice, explicitează structurile ei de profunzime. Traducerea unei formule silogistice în limbajul logicii predicatelor constituie o explicitare a sa. Așadar, fundamentele silogisticii se găsesc în logica predicatelor ... Silogistica ... își păstrează însă autonomia pragmatică" (p. 84).

Acest grup de considerații ale autorului sînt, de bună seamă, interesante și importante. Totuși, în ce privește latura semantică a relației silogisticii cu modelul ei predicațional care se dovedește sintactic adecvat, cititorul poate avea impresia — cum se spune — că lucrurile nu sînt atît de clare pe cît ar fi de dorit să fie. Traducerea în felul arătat a formulelor silogisticii în logica predicatelor *explicitează* — spune Vieru — conținutul semantic al silogisticii. Și adaugă în același sens: „Condițiile de adevăr pentru o propoziție silogistică și o propoziție avînd structura formulei corespunzătoare din logica predicatelor coincid; demersul cognitiv, prin care, abstract vorbind, stabilim valoarea lor de adevăr, este unul și același" (p. 81). Pe ce se întemeiază această concluzie sau apreciere? am putea să ne întrebăm. Întrebarea își are locul, de vreme ce, prin contrast cu logica predicatelor, pentru silogistică nu avem, nici la Aristotel, nici la Lukasiewicz, enunțată partea semantică a sistemului, în speță condițiile de adevăr pentru formule. (Definiția aristotelică a adevărului, deși, în felul cum e enunțată, are în vedere structura propozițională subiect-predicat, evident că reprezintă prea puțin în raport cu dezideratul unei descrieri exacte a condițiilor de adevăr pentru propozițiile de această structură, pornind de la ipotezele care se pot face privitor la extensiunile celor doi termeni și la relațiile dintre acestea). Iar dacă aceasta este situația, atunci ce înseamnă că transcripția jaskowskiană *explicitează* — cum spune Vieru — conținutul semantic al silogisticii? Înseamnă oare că dacă ar fi să construim în detaliu semantica sistemului silogistic, atunci am fi obligați să acceptăm drept *singurele* condiții de adevăr pentru A, E, I, O pe cele prin care, potrivit cunoscutelor reguli semantice pentru logica predicatelor, se determină adevărul transcripțiilor lor jaskowskiene? Dar ceva mai sus s-a precizat că aceasta nu e singura interpretare adecvată pentru sistemul silogistic, și nici măcar interpretarea principală. Încît pare-se că altceva ar trebui să înțelegem prin cuvîntul „explicitează" din aprecierea lui Vieru la care ne referim. Ce anume?

Recitind ultimul pasaj pe care l-am citat adineauri (de la p. 81 a cărții), din el pare să reiasă că noi *știm* care sînt condițiile de adevăr pentru propozițiile silogistice, fiindcă doar așa ne putem da seama dacă ele „coincid" sau nu cu cele ale formulelor predicaționale corespunzătoare. De unde le știm? Dacă ne dăm bine seama, autorul vrea să spună că aceste condiții nu sînt altele decît cele ale propozițiilor de forma „Toți ... sînt ...", „Nici un ... nu este ...". etc. din limba obișnuită, și că pe acestea le știm în mod intuitiv. (Într-adevăr, ce altă tălmăcire s-ar putea da cuvintelor lui din pasajul citat?). Presupunînd că am redat bine ideea sa, nu mai putem fi convinși însă de valabilitatea aprecierii privind *coincidența* condițiilor de adevăr în cele două cazuri. Căci ar însemna că o propoziție universal afirmativă, de pildă, e adevărată dacă și numai dacă ori ambii ei termeni au extensiuni nevide și netotale, ori ambii le au vide, ori ambii totale, și în plus sfera subiectului se include (nestrict) în cea a predicatului. Dar este acesta modul în care determinăm în mod obișnuit adevărul unei propoziții universal-afirmative? Cu o pagină mai înainte autorul însuși face despre condițiile de adevăr ale propozițiilor categorice observația că apar „contraintuitive" dacă le determinăm în baza transcripțiilor respective; în speță fiindcă ele dictează automat falsitatea lui AaB cînd între A și B nu avem relația „$\approx$", făcînd irelevantă examinarea eventualei relații de incluziune între extensiunile lor. Ni se pare că ele sînt „contraintuitive" și în cazul cînd relația „$\approx$" *are loc* între termenii lui AaB. Discrepanța aceasta nu e și ea de natură semantică? Dacă vom conveni că da, atunci, cum spuneam, ajung sub semnul întrebării aprecierile autorului după care și sub aspect semantic formulele silogisticii pot fi socotite simple abrevieri ale anumitor formule de logica predicatelor.

Nu sîntem siguri că am putut reda în totul fidel datele discuției purtate de autor în jurul modelului arătat al silogisticii în *logica predicatelor* și *considerentele* care l-au călăuzit în reconsiderarea semnificației acestui model pentru înțelegerea relației dintre cele două sisteme logice. Ceea ce e foarte clar este convingerea autorului că respectivul model înseamnă pentru această discuție mult mai mult decît și-au dat seama pînă acum autorii angajați în discuție, inclu-

siv Jaskowski. Pentru cititorul interesat de problema în discuție, rezumatul și observațiile pe care le-am făcut nu pot înlocui nicidecum studierea atentă a întregului comentariu dezvoltat de autor, comentariu bogat, multilateral, însoțit de sugestive paralele în alte zone teoretice și punctat cu subtile reflecții filozofice.

În ultimul capitol al cărții, după ce amintește deosebirile dintre silogistica modală a lui Teofrast și cea a lui Aristotel, autorul propune o reconstrucție axiomatică a celei dintîi, asemănătoare cu reconstrucția lukasiewiciană a silogisticii aristotelice prin aceea că conține și axiome și reguli de respingere. După ce derivă din baza axiomatică adoptată principalele teze ale silogisticii modale teofrastice și dă o clasificare a formulelor respinse, dezvoltînd reguli derivate pentru respingerea formulelor din fiecare rubrică a clasificării, el propune o soluție a *problemei deciziei pentru acest sistem* prin construirea unui model al lui în silogistica asertorică (și implicit — avînd în vedere materia cap. II — în logica predicatelor monadice).

Aici, mai accentuat încă decît în primele două capitole, cercetarea se menține în sfera formalului. Nu vom da detalii despre reconstrucția axiomatică și despre demonstrația adecvării modelului propus de autor. Materialul acestui capitol nici nu se pretează, dealtfel, la rezumare, expunerea autorului fiind ea însăși foarte concisă și lăsînd anumite dezvoltări în seama cititorului interesat. Să notăm doar că autorul ține aici să se delimiteze în două rînduri de ceea ce afirmă Lukasiewicz atunci cînd examinează silogistica modală a lui Aristotel și pe cea a lui Teofrast. Întîi, el se pronunță împotriva ideii că ar exista o singură silogistică modală valabilă, idee de la care s-ar părea că pornește implicit logicianul polonez atunci cînd apreciază ca defectuoase în unele privințe sistemele modale aristotelic și teofrastic. Vieru obiectează împotriva acestei idei plecînd de la considerentul că pluralitatea logicilor propoziționale modale nu mai e demult percepută ca un motiv de a socoti că unul sau altul din ele ar conține erori. În al doilea rînd, adoptînd ca sistem subiacent pentru reconstrucția axiomatică a silogisticii modale a lui Teofrast silogistica asertorică a lui Aristotel în sistematizarea lukasiewiciană, autorul se consideră a fi în dezacord cu „afirmația lui Lukasiewicz după care logica modală a termenilor trebuie să se bazeze chiar și în cazul silogisticii pe o logică modală a propozițiilor" (p. 88—89). Este vorba aici cu adevărat de un dezacord? Impresia noastră e că nu. Căci operatorii modali avînd ca operanzi propoziții, relațiile logice cărora le dă naștere prezența lor nu depind de structura, silogistică sau nu, a propozițiilor (formulelor) atomare la care se aplică. *Acesta* e sensul pe care înțelegem că-l are afirmația lui Lukasiewicz că „logica modală a termenilor presupune o logică modală a propozițiilor" (*op. cit.*, p. 133), afirmație pe care nici nu o argumentează, socotind-o, desigur, evidentă. Nu este important dacă sistemul de logică propozițională modală e dezvoltat pe un limbaj cu variabile propoziționale, deci ca un calcul propozițional modal pur, sau pe unul unde formulele atomare sînt numai silogistice. Încît, să zicem, schema axiomatică $\Box X \rightarrow X$, pe care o adoptă Vieru în sistemul silogisticii modale teofrastice, ține de logica *propozițională* modală, chiar dacă regula de formare referitoare la simbolul „$\Box$" îngăduie aplicarea lui doar la formule silogistice.

Sperăm că făcînd această observație nu am pornit de la o neînțelegere a ceea ce a vrut să spună autorul. Și să mai observăm în treacăt că, oricum ar sta lucrurile în această privință, ne rămîne neînțeleasă reflecția autorului că afirmația citată din Lukasiewicz ar izvorî dintr-o extrapolare nejustificată a relației *istorice* dintre logica asertorică a termenilor și logica propozițiilor. Oare nu e în ambele cazuri — și în cel al logicii asertorice, și în cel al logicii modale — *aceeași* relația istorică dintre logica propozițională și cea a termenilor? Și atunci, dacă e justificat ceea ce spuneam în alineatul precedent, relația logică, ar fi, tot așa, în ambele cazuri, inversă celei istorice.

★

Cititorul cu oarecare informație în domeniul studiilor moderne asupra silogisticii și-a putut da seama din cele expuse, sau menționate fugitiv, în însemnările de față, că lucrarea lui Sorin Vieru înfățișează un spectru întreg de cercetări ale sale, interesante și originale, în linia începută de Lukasiewicz iar în unele puncte anticipată încă de Leibniz, și pentru care se menține în ultimele decenii un viu interes în rîndul logicienilor din diferite țări. Autorul este perfect conștient, și o spune explicit în rîndurile introductive ale cărții, că perspectiva comună din care sînt făcute aceste cercetări nu este singura din care e nevoie să fie investigată silogistica. Dar rezultatele dobîndite pînă în prezent cu ajutorul ei dovedesc convingător că este o perspectivă necesară, nu numai exterior complementară altora, ci în stare să le furnizeze și puncte de sprijin. Autorul însuși vorbește cu modestie atît despre semnificația în general a tipului de cercetări cărora li se subsumează cele din cartea sa

cît şi de ceea ce aduc, înăuntrul acestui cadru astfel plasat, propriile sale străduinţe. Dar, neîndoielnic, cititorul avizat îşi va da seama că dintre construcţiile şi demonstraţiile înfăţişate în carte unele constituie contribuţii noi, originale în această sferă de preocupări. Fapt pentru care cartea lui Sorin Vieru, rod al unei munci îndelungate şi răbdătoare, poate fi socotită pe drept una din cele mai valoroase lucrări din domeniul cercetărilor de logică formală ale cercetătorilor din ţara noastră. Aprecierea în detaliu a soliditătii şi a importanţei în general a rezultatelor înmănunchiate în ea reclamă, firește, competenţa cercetătorilor care lucrează ei înşişi cu precădere în acest domeniu, cu aceleaşi instrumente, şi cristalizarea ei poate să necesite un timp. Avem convingerea, însă, că cercetările autorului vor trezi un viu interes în rîndul logicienilor din ţară şi străinătate preocupaţi de silogistică, că vor fi examinate cu atenţie şi valorificate.

Cei care ştiu că autorul nu e matematician de formaţie, ci filozof, vor fi plăcut impresionaţi de siguranţa şi facilitatea cu care construieşte formalisme, le examinează proprietăţile şi pune în evidenţă corespondenţele dintre ele, vădind remarcabile resurse de inventivitate, însoţite de un control riguros al rezultatelor proprii şi ale altora. Şi vor avea un motiv în plus de a-i preţui realizarea. Totodată, deşi în economia cărţii domină covîrşitor analizele strict formale, nu se poate să nu remarcăm că viziunea filozofică pe care o împărtăşeşte autorul, precum şi cunoaşterea cercetărilor tradiţionale din cîmpul silogisticii, îl fac să se delimiteze de anumite tendinţe unilaterale pe care le-ar putea alimenta perspectiva deschisă de logica formală modernă în cîmpul silogisticii.

Ţinînd seamă, pe de o parte, de valoarea intrinsecă ce credem că va fi recunoscută cercetărilor autorului, iar pe de alta de caracterul foarte specializat al lor, care face ca, inevitabil, ele să nu se adreseze unui public larg, ne întrebăm dacă n-ar fi fost oportună publicarea lucrării, din capul locului, într-o limbă de largă circulaţie. E adevărat că unele din aceste cercetări au fost anterior publicate în periodice româneşti în limbi străine, dar logicienii interesaţi de silogistică vor dori acum, fără îndoială, să poată cunoaşte şi conţinutul cărţii. Oricum, măcar un rezumat într-o limbă de circulaţie internaţională ar fi trebuit să însoţească textul cărţii.

Pentru eventualitatea unei reeditări, ne-am îngădui, în final, să semnalăm un număr de scăpări sau imperfecţiuni pe care le conţine textul, cele mai multe, evident, de la tipar. La p. 18, rîndul 11 de sus, în loc de ,,metodologice" ar trebui, pe semne, să scrie ,,metalogice"; la p. 22, axioma A_1 trebuie, evident, scrisă ,,AaA"; la p. 28 rîndul 18 de sus, Y_n^2 e enumerat printre antecedenţii formulei examinate, cînd de fapt el e singura subformulă care nu e antecedent; la aceeaşi pagină, în rîndul 3 de jos, trebuie Y în loc de X_3, iar în penultimul rînd, în loc de ,,două mulţimi" ar trebui, evident, să stea ,,patru mulţimi" sau ,,două perechi de mulţimi"; la p. 29 rîndul 18 de sus, trebuie să lipsească Y_n; la p. 33, rîndul 11 de sus, înainte de punct, ar trebui introduse cuvintele ,,iar A_2 şi B_1 prime între ele"; la p. 35 ni se pare că există o nepotrivire între interpretarea aritmetică a lui AaB şi aceea a lui AoB; la p. 41, rîndul 9 de sus, al doilea AaB trebuie înlocuit cu AeB, iar în rîndul următor, al doilea AeB cu AaB; la mijlocul p. 57, în loc de $\overline{B}$ trebuie B; la p. 69 rîndul 9 de sus, în loc de & trebuie, desigur, $\rightarrow$; la p. 70 rîndul 21 de sus, par greşit puse cuvintele ,,a demonstra $(BaC)_J$"; la p. 73, penultimul rînd, în loc de ,,totală" trebuie ,,netotală"; la p. 77, rîndul 5 de jos, în loc de X trebuie X_J; la p. 80, rîndul 11 de jos, în loc de ,,presupoziţii" trebuie ,,propoziţii"; la p. 88, rîndul 11 de jos, ,,valide" în loc de ,,vide"; la p. 90 rîndul 4 de sus, în loc de ,,asertorică" trebuie ,,asertată"; la p. 98 rîndul 8 de sus, după ,,*expresie elementară*" mai trebuie pus cuvîntul ,,*modală*"; în fine la p. 103 în rîndul 13 de sus, Y trebuie înlocuit cu $\overline{Y}$, iar în ultimul rînd, trebuie puse negaţii şi pe cele două apariţii ale lui ,,α".

În reconstrucţia silogisticii modale a lui Teofrast pare să existe o mică inconsecvenţă: regula de formare pentru operatorul ,,$\Box$" admite, cum am spus deja mai sus, aplicarea lui numai la ,,formule simple" ale silogisticii aristotelice, adică la ,,formule propoziţionale asertorice avînd ca semn principal unul din cei patru functori silogistici, *a*, *e*, *i*, *o*" (p. 89), dar apoi se admit ca bine formate şi formule ce constau din ,,$\Box$" urmat de negaţii ale formulelor numite ,,simple". Desigur, regula e cea care trebuie modificată, în sensul de a se admite ca operanzi pentru ,,$\Box$" nu numai formule ,,simple", ci şi negaţii ale lor (altminteri n-ar avea sens nici definiţia contextuală a lui ,,$\Diamond$" de la aceeaşi pagină). Dealtfel, autorul însuşi se corectează spontan la p. 97 (rîndurile 5—6 de sus).

N-am înţeles de ce, în redarea reconstrucţiei lukasiewicziene a silogisticii lui Aristotel, ordinea premiselor în antecedentul implicaţiei nu e aceeaşi la cele două moduri silogistice luate ca axiome (în dezacord cu cartea lui Lukasiewicz, unde ordinea premiselor în silogisme e totdeauna aceeaşi).

Ceea ce spune autorul la p. 90 privitor la regulile de inferenţă nu pare a fi perti-

nent : *formularea* lor nu necesită nici o modificare, deşi conţinutul lor a devenit mai bogat datorită modificării regulilor de formare, ce are ca efect lărgirea clasei formulelor bine formate.

La p. 31, dacă nu ne înşelăm, trebuie impusă condiţia ca numerele prime A_1, A_2, ..., A_m să fie toate distincte între ele, altminteri descompunerea nu e univocă, chiar abstracţie făcînd de ordinea factorilor. (Mai e o greşeală de tipar aci şi în notarea exponentului lui A_2, dar se vede imediat cum trebuie corectată).

Să adăugăm, în fine, şi următoarea observaţie : la p. 37, pentru demonstrarea independenţei axiomei *Barbara* în cadrul unuia din sistemele silogistice propuse, autorul se serveşte de un model al formulelor silogistice în logica propoziţională bivalentă. Nu obiectăm nimic la demonstraţie, ci doar la părerea autorului că astfel ar fi răsturnată, în treacăt, afirmaţia lui Lukasiewicz că independenţa acestei axiome *nu* se poate demonstra printr-o interpretare în logica propoziţională *bivalentă*. Aici credem că Vieru nu ia în consideraţie faptul că, cu cîteva rînduri înainte de a afirma aceasta, Lukasiewicz spusese că „în interpretările care urmează, variabilele de termeni sînt tratate ca variabile propoziţionale". Încît sensul afirmaţiei sale este că dacă în formula *Barbara* tratăm fiecare variabilă ca variabilă propoziţională, atunci pentru constanta silogistică *a* nu se poate găsi o interpretare printr-un functor propoziţional binar în aşa fel încît această formulă să fie falsă pentru anumite valori ale variabilelor pentru care celelalte trei axiome (reinterpretate la fel, se înţelege) sînt simultan adevărate. În demonstraţia inventată de Vieru, modelul propoziţional se construieşte cu totul altfel (cu *perechi* de variabile propoziţionale asociate fiecărei variabile de termeni). În aceste condiţii, demonstraţia, deşi valabilă, interesantă şi originală, nu răstoarnă afirmaţia lui Lukasiewicz (şi acesta, desigur, n-ar fi emis-o doar pe temeiul nereuşitei sale de a construi una, ci dispunînd, pe semne, de o demonstraţie a *imposibilităţii* de a o construi în felul indicat în cuvintele citate adineauri).

Revue Internationale de Philosophie

(Franţa)

Nr. 3/7975

Din sumar: JEAN JOLIVET, Opinii medievale despre paronime; DESMOND PAUL HENRI, Silogismul singular al lui Garlandus Compotista; HUBERT HUBIEN, John Buridan despre figura a patra a silogismului; JEAN PINBORG, Însemnări despre unele concepte teoretice ale logicii şi gramaticii; L. M. de RIYK, Logica Cantabrigiensis (Un manual de logică din secolul al XV-lea); MICHEL MEYER, Discuţia Perelman-Rawls cu privire la justiţie; PIERRE-FRANÇOIS MOREAU, Utopie şi sociabilitate în codul naturii.

În obiectiv:

ION POPESCU

TINERETUL ȘI REVOLUȚIA ȘTIINȚIFICĂ-TEHNICĂ

BUCUREȘTI, EDIT. POLITICĂ, 1975, 133 p.

ACTUALITATEA LITERATURII DE INFORMARE TEORETICO-ȘTIINȚIFICĂ PENTRU TINERET

DE

PETRU BERAR

În prezentarea unei cărți se obișnuiește, adesea, să se înceapă, cum este în mare parte și firesc, cu enunțarea conținutului tematic și de idei al acesteia. Și totuși, de astă dată ne abatem în mod conștient de la o asemenea uzanță. În cazul discuțiilor pe marginea unei lucrări cu specific de informare științifică, *generalul* pare să fie mai important decît particularul; gradul în care lucrarea în discuție realizează calitatea genului căruia îi aparține reprezintă o problemă de însemnătate primordială; felul cum autorul își comunică ideile devine de aceeași însemnătate ca valoarea însăși a acestor idei.

De fapt, cu *Tineretul și revoluția științifică-tehnică* ne aflăm în prezența unei cărți „pentru" și „despre" tineret, căci Ion Popescu se adresează în cartea sa atît tinerilor cît și educatorilor, ceea ce reprezintă, să recunoaștem deschis, o sarcină complexă. Nu poate fi decît merituos și lăudabil pentru autorul cărții faptul de a fi considerat că regulile și tradiția literaturii de informare științifică nu înseamnă canoane și dogme intangibile,

Rev. filoz., **XXIII**, 2, p. 172–176, București, 1976.

care să nu permită încercarea unor noi formule publicistice.

Este, desigur, un adevăr elementar că literatura contemporană de informare științifică — un domeniu prolific și cu reguli proprii, de sine stătătoare — deține și elementul *vîrstă* printre criteriile de clasificare, diversificare și, mai ales, printre criteriile de care trebuie ținut seama în realizarea succesului de public al acestei literaturi. Cum se întîmplă nu odată, o cerință de necontestat poate deveni vetustă și ambiguă prin simplificare vulgarizatoare. Astfel, prea adeseori cînd vorbim de împărțirea acestei literaturi într-o literatură „pentru tineret" și alta „pentru maturi", putem trezi și zîmbete neîncrezătoare, de o neascunsă ironie. În definitiv, dacă este vorba de adevăruri științifice impersonale, ce nu derivă dintr-o tematică biologică, psihologică sau socială specifică și în interesul prioritar sau exclusiv al vîrstelor tinere, prin ce s-ar mai justifica acest criteriu al vîrstei în diversificarea literaturii de informare științifică? Iar întrebarea este cu atît mai îndreptățită cu cît unii autori, ce admit vîrsta ca unul dintre criteriile adresabilității lucrărilor lor, reduc totuși conținutul acestui criteriu la cîteva precare reguli, de o nu prea bună reputație. A crede, de pildă, ca să ne referim la principalele dintre așa-zisele reguli, că întotdeauna literatura pentru vîrstele tinere trebuie să se caracterizeze printr-o pronunțată simplitate a expunerii, prin angajarea cu orice preț a unei *captatio benevolentia* în cuprinsul fiecărei pagini, ar însemna fără îndoială să rămîi prizonier al unor clișee răsuflate. S-a bătut prea mult monedă, ani în șir, pe tema specificului literaturii științifice adresate tineretului, dar s-a discutat prea puțin la obiect și în mod profund și specializat despre trăsăturile reale și imperativele întemeiate ale acestei literaturi. Dar — *abusus non tollit usum:* din faptul că s-au vulgarizat exigențele metodologice și stilistice ale literaturii de informare adresată tineretului nu putem deduce că nu ar exista un specific al unei asemenea literaturi, ca parte componentă specifică a ceea ce se numește *mass-media*.

Vorbind însă despre literatura de informare științifică adresată tineretului, literatură care reprezintă un sistem de educație facultativ și deci eficace în primul rînd prin atractivitatea lui, înaintea oricăror probleme se situează rațiunea ei de a fi și raporturile complexe ale acesteia cu sistemele de educație științifică instituționalizate. Or, elucidarea unor asemenea probleme devine de mare actualitate și de interes vital pentru desfășurarea educației tinerelor generații în societatea contemporană. A ajuns un loc comun ideea că, în concordanță cu proporțiile și ritmurile progresului tehnic, științific și social actual, problema adaptabilității factorului uman la condițiile societății prezente și mai ales viitoare — atît de radical diferită de societățile tradiționale — reprezintă o problemă vitală, iar în aria acesteia educația tineretului ocupă locul întîi. Este știut, dealtfel, că astăzi savanții și filozofii, sociologii și psihologii, toți cercetătorii lucizi ai contemporaneității văd în revoluția științifică-tehnică nu numai transformarea uriașă, de către om, a mediului material înconjurător, ci și o situație „de răscruce" în problema însăși a „naturii umane". Într-o valoroasă lucrare științifică, intitulată tocmai *Civilizația la răscruce*, se menționează în acest sens: „Răscrucea la care se află astăzi civilizația nu este numai rezultatul gamei fantastic de întinse a activității umane și al modurilor posibile ale valorificării ei exterioare. Dilema aceasta vine și din situația omului zilelor noastre, situație din care fac parte toate rezultatele științei și tehnicii ... O dată cu revoluția științifică și tehnică, dezvoltarea societății atinge în mod vădit un punct de la care ea nu mai poate fi înțeleasă teoretic fără să ne sprijinim pe o analiză complexă, *științifică* a omului și a dezvoltării lui" (Lucrare elaborată de un colectiv condus de Radovan Richta, București, Edit. politică, 1970, p. 260—261).

Care trebuie să fie profilul omului pe care îl proiectăm și îl construim azi, prin aportul interdisciplinar al cunoașterii științifice? Cum trebuie, în definitiv, educat tineretul? Au ajuns eforturile educative ale societății la nivelul cerințelor obiective și cunoaștem noi pe deplin sau, practic măcar, îndeajuns natura și proporțiile acestor cerințe? Iată probleme de gravă însemnătate nu numai pentru educatorii direcți, învestiți profesional cu această funcție, ci și pentru scriitorii și savanții care vor să facă accesibilă, la nivelul maselor, cea mai avansată cultură științifică. Tocmai de aceea și sîntem pe deplin de acord cu autorul cărții în discuție cînd, motivîndu-și încă din primele pagini interesul pentru tema în dezbatere, arată cele două rațiuni care au precumpănit în elaborarea lucrării. Prima este extensiunea spectaculoasă a științei, iar cea de-a doua o reprezintă profilul însuși al tineretului, cu specificul său contemporan. S-ar putea justificat vorbi, după opinia autorului, de o conștientizare, cel puțin parțială, a actualității și importanței problematicii educative, chiar în rîndurile și în preocupările tinerilor de azi. Ceea ce reprezintă, dincolo de orice dubiu, un aspect social nou, inedit în raport cu epocile trecute. „În epoca noastră — scrie Ion Popescu — se reliefează, cu tot mai multă pregnanță, deschiderea tînărului spre pro-

blemele grave, interesul său major pentru cunoașterea realităților în contextul și în spiritul cărora se formează și trăiește, oricît de aspre și incomode ar părea, la un moment dat și în anumite locuri, acestea" (p. 6).

Or, se pune întrebarea: nu este oare de mirare că o temă recunoscută a fi vitală pentru omenirea de azi și cu un atît de apreciabil potențial de diversificare tematică, de profunzime și de ideație creatoare, cum este cea a revoluției științifico-tehnice contemporane, reține totuși atît de puțin atenția editorilor, publiciștilor și oamenilor de știință (printre aceștia din urmă, chiar a educatorilor)?

Nu este vorba, firește, de faptul că nu s-ar scrie deloc *despre* și *pentru* tineret, ci de faptul că nu se scrie încă suficient, pe măsura caracterului social acut al acestei teme. Departe de a intenționa o analiză a felului *cum* și *cît* se scrie pe această temă în țara noastră, subliniem că o asemenea literatură este prezentă în programele editoriale, fapt ilustrat implicit de activitatea Editurii politice în acest domeniu și, desigur, nu numai a acestei edituri. Exemplele ar fi multe, încît o citare de titluri de cărți, a căror apariție în Editura politică a precedat pe cea în discuție, rămîne inerent o simplă ilustrare a unui adevăr. Există suficiente dovezi că în rîndurile tinerilor din țara noastră s-au bucurat de real succes asemenea cărți ca *Un univers într-o carte* (de fapt o colecție sub acest titlu generic, ajunsă la cel de-al patrulea volum), *Știință și ateism*, *Există un secret al celebrității?*, *Cartea fetelor*, *Cartea băieților* și multe altele.

Care este profilul cărții lui Ion Popescu — *Tineretul și revoluția științifică-tehnică*? Conținutul ei se referă nu la o știință sau alta, ci la ȘTIINȚĂ; nu la progresul tehnico-științific ca atare, ci la problematica lui socială; face o problemă în sine nu din implicațiile social-politice și culturale generale ale revoluției științifico-tehnice, ci din ceea ce decurge de aici pentru tineri ca pătură de oameni distinctă biologic, psihologic, social-politic, profesional. Marile teme, ce pot fi desprinse din textul cărții par a fi mai ales acestea: măreția și servituțile progresului tehnico-științific contemporan; profilul spiritual al omului în prezent și mai ales în viitor; concordanța idealurilor tinereții cu tendințele progresului social-științific și sarcinile ce revin tinerilor în perfecționarea lor multilaterală, pentru a deveni generația matură din punct de vedere profesional și politic de mîine.

Dar poate cea mai izbutită calitate a acestei cărți rezidă în faptul că Ion Popescu nu tratează „în general" asemenea probleme, a căror expunere, dealtfel, a acumulat ea însăși o tradiție, în cele cîteva decenii de existență, și permite, uneori chiar impune, o varietate mare de stiluri și modalități de tratare. Grija permanentă a autorului este aceea de a situa pe primul plan ceea ce interesează tineretul din patria noastră și de a trata implicațiile social-politice și general-culturale ale progresului științifico-tehnic prin prisma problemelor concrete ale țării noastre. Iar acesta nu numai că este un aspect pozitiv, ci reprezintă totodată și un îndemn la continuarea și îmbogățirea literaturii de această factură. Ion Popescu precizează cu deplină justețe: „Adaptarea sau rezistența tinerilor față de societatea în care trăiesc, este determinată, în ultimă instanță, de raportul dintre aceștia și instituțiile procesului de socializare — familie, școală, instituții de cultură, organizații, societate etc. —, de certitudinea că nu-i sînt refuzate pasiunea pentru nou, personalitatea și identificarea cu aspirațiile sale specifice, cu deschiderea către ceea ce este înaintat și progresist, cu spiritul de dreptate și echitate. De modalitatea cu care sînt soluționate aceste ecuații de inginerie socială și umană depind atît sensul și conținutul coordonatelor personalității tînărului cît și amploarea, ritmul progresului general al societății" (p. 87).

Ar fi prea banal, desigur, să mai demonstrăm că literatura de informare științifică *despre* și *pentru* tineret nu reprezintă singura cale de activare a conștiinței tineretului în ceea ce privește destinul său social, ca grup de vîrstă, și ca indivizi, ca membri ai societății. În același timp, însă, nici nu poate fi negat că temele specifice tinereții merită și o tratare specială. Înțelegerea bazelor psihopedagogice moderne ale învățămîntului, orientarea profesională, deschiderea orizonturilor în formare ale tînărului spre o viață politică, cetățenească, sănătoasă și plenară, descifrarea perspectivelor pe care le deschide generațiilor de mîine societatea socialistă multilateral dezvoltată — iată cîteva din marile teme care deși reprezintă unul din obiectivele întregii literaturi educative, cu interes pentru toate vîrstele, merită și o tratare specială, o literatură adresată în mod special tineretului. Căci, deși în socialism interesele social-politice ale tineretului sînt unele și aceleași cu ale întregului popor, modalitatea de însușire și de înțelegere a acestora sînt în mod firesc diferite iar, din acest punct de vedere, cultura trebuie să se îmbine armonios cu înțelepciunea experienței de viață. „Cincinalul viitor — remarca secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu — pune în fața tinerei generații sarcini măreție. Revoluția tehnico-științifică impune însușirea temeinică a celor mai noi cuceriri ale cunoașterii umane, așezarea la baza întregii activități sociale a concepției

revoluționare despre lume — materialismul dialectic și istoric".

Pentru a fi cît mai eficientă, grija pentru soarta tineretului trebuie să fie și înțeleasă profund de către acesta, ceea ce înseamnă, în primul rînd, că tinerii trebuie să fie sistematic călăuziți spre înțelegerea politicii partidului de construire a societății socialiste și comuniste în țara noastră. Pe de altă parte, cum însuși autorul menționează, plină de forță educativă este în acest sens și cunoașterea acțiunilor ce se desfășoară pe plan internațional în favoarea tineretului, acțiuni la care statu nostru a contribuit cu valoroase inițiative. Este știut de pildă că, în 1960, la inițiativa României, Adunarea Generală a O.N.U. a înscris pe ordinea de zi ca un punct de sine stătător educarea internaționalistă și umanistă a generației viitorului, iar în 1965 a fost adoptată „Declarația cu privire la promovarea în rîndurile tineretului a idealurilor de pace, respect reciproc și înțelegere între popoare". Tot la propunerea României, la ultimele sesiuni ale aceluiași prestigios for internațional s-au dezbătut, în continuare, problemele educării tineretului în spiritul idealurilor de pace și progres social.

O carte ca *Tineretul și revoluția științifică-tehnică*, poate suscita, desigur, discuții din unghiuri de vedere foarte variate. Nu este însă scopul acestor rînduri de a analiza în detalii meritele și lipsurile cărții, în funcție de unul sau altul dintre criteriile posibile. Întrucît însă, pe linia punctelor posibil de a fi considerate vulnerabile, această carte se întîlnește în aceeași ambianță și cu multe alte cărți apărute, cel puțin ca problemă de discutat un aspect tot merită a fi amintit, chiar dacă și numai în treacăt. În multiple feluri, directe sau disimulate, și în variate nuanțe, în paginile acestei cărți — ca și ale multor altora — triumful științei se transformă adesea și pe nesimțite în idolatrizarea științei. Nu puțini s-ar putea însă întreba imediat: ce este rău în această opinie optimistă? Și totuși este, căci cine dacă nu știința însăși militează pentru respectarea integrală a adevărului. A vedea numai „în roz" prezentul și viitorul științei, lupta acesteia cu natura și pentru ameliorarea condiției umane, înseamnă nu doar a avea niște nevinovate iluzii, ci și a mistifica unele secvențe ale procesului creației științifice, a altera imaginea de ansamblu a științei. Nu întîmplător, într-un timp mai apropiat de noi, un Einstein sau Russell s-au simțit obligați, de atîtea și atîtea ori și cu scopuri educative dintre cele mai nobile, să releve și dramatica existență a limitelor umane, implicit în domeniul cunoașterii științifice. Pe de altă parte, referindu-se la posibilitățile reale și certe ale științei, nu este oare mai educativă, decît imaginea triumfalistă asupra științei, relevarea realistă a evoluției cunoașterii științifice, cu contradicțiile și dramatismul ei, cu izbînzile și permanentele ei neputințe și încorsetări?

În sfîrșit, cîteva cuvinte despre un alt aspect al acestei cărți. Preocuparea pentru exprimarea captivantă, pentru fraza frumos scrisă s-a aflat permanent în atenția autorului. Ceea ce, desigur, reprezintă un lucru lăudabil. Lectura plăcută a acestei cărți se datorează nu numai ideilor înfățișate, ci și modului de expunere a acestora, iar în acest sens am dori să relevăm frecventele comparații istorice-culturale, citatele cu grijă alese, alăturarea unui text științific strict specializat cu secvențe cu caracter jurnalistic, de reportaj reușit. Pe alocuri apar însă și unele exprimări confuze, inadecvate. Să ne oprim la cîteva exemple: la pagina 88, de pildă, găsim scris: „Așa după cum Horea, Cloșca și Crișan, și cei care i-au urmat în luptă, *Nicolae Bălcescu și pașoptiștii*, Alexandru Ioan Cuza și cei care au murit pentru unirea și întregirea neamului"... (subl. ns.). Or, din sintagma subliniată, încadrată într-o lungă frază din care am redat doar începutul, ar reieși că *pașoptiștii au urmat* lui Bălcescu, de parcă nu ar fi fost el însuși pașoptist. De asemenea, tot citînd din ziariști, savanți, scriitori ș.a., la un moment dat autorului îi scapă și o asemenea exprimare: „... iar Socrate *nota* în secolul al V-lea î.e.n..." (p. 60). Or, este loc comun faptul că de la acest gînditor nu ne-a rămas nimic scris (ideile sale le cunoaștem mai ales prin Platon, Aristotel și Xenofon). Și, în sfîrșit, încă un exemplu. Vorbind despre „odihna activă" și funcționalitatea psihică creatoare a acesteia, autorul scrie: „Să ne amintim că ceea ce numim azi *hobby* a fost inițial o activitate profilactică, o activitate care la Leonardo da Vinci, de pildă, însemna alternativa pictură-matematică, la Goethe activitatea compensatoare a literaturii în paralel cu studiul științelor naturii" ...(p. 116). Dar oare chiar așa să fie? Oare enciclopedismul unor mari personalități din trecut să fi inclus în sine ceea ce numim azi în mod curent *hobby*?

Ajunși la capătul acestor însemnări, cu riscul de a-i contraria pe cei dornici de delimitări absolute, am menționa că, după părerea noastră, avem de-a face atît cu o carte de știință, cît și cu o carte de popularizare a științei. În ce privește complexitatea cres-

cîndă a acestui gen de literatură, aflat într-o spectaculoasă expansiune, gîndul ne poartă la cîteva opinii ale lui Abraham R. Moles, unul dintre „fiziologii" moderni ai ipostazei sociale a culturii, opinii pline de interes fie că eşti sau nu de acord cu ele: „În această popularizare talentul literar se conjugă cu talentul ştiinţific, ceea ce face ca numărul de *creatori* în acest domeniu să fie extrem de limitat ... Ea este o *descoperire privind descoperirea*, cîteodată tot atît de dificilă ca şi descoperirea însăşi, dovada cea mai bună fiind că artificiile astfel găsite sînt cîteodată repetate din autor în autor, din generaţie în generaţie, pentru ca în cele din urmă să găsească loc în manuale şi în cursuri" (*Sociodinamica culturii*, Edit. ştiinţifică, 1974, p. 256).

Deutsche Zeitschrift für Philosophie

(R. D. Germană)

Nr. 10/1975

Din sumar: G. NEUNER, Dialectica societăţii socialiste dezvoltate şi educaţia; L. OPPERMANN, H. APEL, Cu privire la dialectica dezvoltării societăţii socialiste, învăţămîntul public şi teoria pedagogică; K.-F. WESSEL, Teoria materialist-dialectică a dezvoltării şi teoria pedagogică; E. DREFENSTEDT, Rolul educaţiei în dezvoltarea personalităţii; H. STEININGER, Legile dezvoltării sociale şi educaţia ideologică; A. MEIER, Şcoala şi dialectica structurii sociale în societatea socialistă; H. LEY, Fenomenul educaţiei în istoria filozofiei; H. J. KIRCHHOFF, W. KLING, H. MAHR, „Raţionalismul critic" şi pedagogia; G. ROSENFELD, K.-F. WESSEL, Despre evoluţia libertăţii individuale; V. PETER, Un schimb util de opinii între filozofi şi pedagogi; G. THIELE, Despre legitate şi formarea personalităţii.

Nr. 22/2975

Din sumar: W. KEIL, J. TROBISCH, L. TYB'L, Consolidarea internaţionalismului proletar şi a patriotismului socialist în conştiinţa societăţii socialiste; H.-G. REINEMANN, A. SEIDL, Internaţional şi naţional în tradiţiile socialiste; K. KANNEGIESSER, K. UEBERSCHÄR, Critica interpretărilor religioase şi social-reformiste ale ştiinţei; H. KLEIN, Austro-marxism şi reformism social; L. ZAHN, Saint-Simon receptat de ideologia burgheză; ST. DIETZSCH, Filozofia naturii ca teorie a acţiunii? G. STIHLER, Cu privire la folosirea categoriilor de bază şi suprastructură; M. ROBBE, „Summa" ideologiei burgheze; K. GÖSSLER, „Marxismul" îndoielnic al lui A. Sohn-Rethel; H. PAUCKE, H. KROSKE, Modelele lumii — noi versiuni ale convergenţei în problematica mediului ambiant; C. WARNKE, Critica marxistă a fenomenologiei şi filozofia lui Roman Ingarden; S. KÄTZEL, Reuniune de lucru a istoricilor filozofiei; J. CERNANSKY, U. HUAR, Modul de viaţă socialist.

CRONICA IDEILOR

MARXISMUL ȘI TEORIA POLITICĂ A SOCIALISMULUI

DE

ILIE FONTA

Transformările structurale pe care le-a cunoscut societatea capitalistă contemporană au determinat partidele comuniste și muncitorești din aceste țări să reformuleze, atît pe planul practicii cît și pe cel al teoriei politice, strategia și tactica trecerii la socialism. Analiza acțiunii politice, a documentelor partidelor comuniste și muncitorești, a lucrărilor intelectualilor comuniști relevă efortul care se depune pentru a crea modele optime ale revoluției și societății socialiste. Se impune atenției, mai ales, activitatea desfășurată în acest sens în țările capitaliste dezvoltate.

Astfel, comuniștii italieni s-au dovedit a fi autorii și factorii stimulatori ai elaborării unor originale teze și teorii privind trecerea la socialism în epoca contemporană. În acest efort teoretic și practic, inițiat și coordonat de militanții comuniști italieni, se înscrie încercarea lui Umberto Cerroni [1] de a desprinde din gîndirea marxistă acele idei și teze care ar putea servi elaborării unei teorii politice a socialismului adecvat actualelor condiții de trecere la socialism.

1. Autorul consideră că lucrările lui Marx, Lenin și Gramsci conțin suficiente elemente pentru a se putea realiza un asemenea demers politico-ideologic. De asemenea, el atrage atenția asupra faptului că unii interpreți ai acestor gînditori, cu sau fără intenție, au minimalizat valoarea unor idei, teorii și teze privitoare la locul și rolul *teoriei politice* a socialismului în cadrul filozofiei marxiste. Astfel a fost deformată concepția lui Marx privitoare la corelația dintre latura socio-economică și cea politică a societății, precum și importanța acordată de el pregătirii politice și ideologice a forțelor care luptă pentru transformarea societății.

Lenin, arată autorul, a făcut un pas înainte în domeniul teoriei politice a socialismului. El este singurul teoretician marxist care a reușit să elaboreze un model de teorie politică modernă, bazîndu-se pe cercetarea unei societăți înapoiate. Lenin nu a realizat doar o aplicare mecanică a teoriei lui Marx la condițiile Rusiei, cum în mod greșit s-a afirmat, ci a făcut — sub raport teoretic, politic și ideologic — pentru societatea rusă, ceea ce a făcut Marx pentru Occident. În sfîrșit, Lenin — subliniază U. Cerroni — este primul gînditor marxist care a știut, situîndu-se în fruntea proletariatului, a maselor populare, să aplice cu succes în practică propria teorie asupra revoluției socialiste.

O moștenire bogată în domeniul teoriei politice a socialismului avem de la Antonio Gramsci. El a reușit, arată autorul, să integreze această teorie în problematica generală a științei politice, realizînd, sub raport teoretic, pe acest plan, în filozofia marxistă, ceea ce a realizat Marx în domeniul economiei politice. Gramsci a combătut și a înlăturat din gîndirea marxistă italiană punctele de vedere îngust economiste, deformarea provincialistă și dogmatismul. Cu excepția realizării revoluției socialiste, susține U. Cerroni, Antonio Gramsci a fost pentru Italia ceea ce a fost Lenin pentru Rusia.

2. U. Cerroni este de părere că reelaborarea teoriei revoluției socialiste necesită reevaluarea lucrărilor marxist-leniniste și reanalizarea, de pe poziții noi, a procesului revoluționar contemporan.

Teza prăbușirii inevitabile a capitalismului nu a servit — pe măsura valențelor sale — teoriei și practicii revoluției socialiste, deoarece a fost absolutizată de către o parte a ideologilor și organizațiilor politice ale clasei muncitoare. De asemenea, după 1917, efortul depus pentru elaborarea și aplicarea în practică a unor modele ale revoluției socialiste și

[1] Umberto Cerroni, *Teoria politica e socialismo*, Roma, Editori Riuniti, 1973, 227 p.

socializării politice a fost în scădere datorită preocupării centrale a proletariatului internațional de a apăra statele în care s-a instaurat socialismul.

Îmbogățirea teoriei revoluției socialiste este posibilă deoarece marxismul poate prevedea evoluția contradicțiilor capitalismului, atît la nivelul sistemului mondial cît și la cel al fiecărei țări în parte. Spre exemplu, modelul revoluției socialiste schițat de Marx prin analiza dinamicii contradicțiilor societății capitaliste are toate valențele teoretice și praxiologice necesare pentru aplicarea lui cu succes în practică.

La rîndul ei, scrierea leninistă *Statul și revoluția* servește, după părerea autorului, partidelor comuniste și muncitorești să opună alternativei fascismului și militarismului, preconizată de forțele reacționare, o alternativă socialistă bazată pe democrație și libertate, sprijinită de către un proletariat dezvoltat din punct de vedere tehnic, cultural și politic. Înfăptuirea acestei alternative, în concepția lui Lenin, înseamnă realizarea nu numai a revoluției sociale (înlăturarea exploatării și capitalismului), ci și a celei politice (desființarea unei reprezentativități politice necontrolate, a parlamentarismului burghez etc.).

Lenin a înțeles că înainte de 1917 în Rusia s-a creat un „gol istoric"[2], care putea fi „umplut" numai de către proletariat. Revoluția burgheză era, în condițiile societății ruse înapoiate, mai avantajoasă pentru proletariat decît pentru burghezie. Intuind acest lucru, Lenin a luptat atît pentru asigurarea libertăților politice pe care burghezia încă nu le cîștigase, cît și împotriva puterii sale economice. Reușita Revoluției din Octombrie reflectă geniul lui Lenin în explicarea societății ruse, capacitatea lui de a concepe o strategie politică victorioasă și de a surprinde nu numai punctul cel mai slab al sistemului capitalist, dar și mecanismul lui cel mai evoluat.

U. Cerroni este de părere că A. Gramsci, prin formularea *teoriei blocului istoric*, este *primul gînditor marxist de după 1917* care a elaborat *un model al revoluției socialiste adecvat țărilor capitaliste dezvoltate*. Blocul istoric este strategia pe care trebuie să o adopte clasa muncitoare, aliată cu forțele politice, sociale și culturale democratice și revoluționare pentru construirea unei noi societăți. Edificarea acestei societăți noi necesită înlocuirea clasei dominante aflată la conducerea politică, culturală și ideologică a societății cu clasa muncitoare, aliată cu masele largi populare. Astfel se va crea în jurul proletariatului un *nou bloc istoric*, purtător al unei noi civilizații.

Modelul gramscian al revoluției socialiste, față de alte modele marxiste, arată autorul, atribuie politicului un statut și un rol sporit, îi stabilește o nouă conexiune cu teoria, filozofia și istoria. Desființarea societății capitaliste are loc nu numai prin deteriorarea ei de către contradicțiile economice, ci și prin elaborarea unei strategii alternative la toate nivelurile societății. Gramsci depășește teoria simplei tactici politice a revoluției socialiste, elaborînd teoria globală a strategiei istorice folosite de clasa muncitoare în calitatea ei de protagonistă a unei noi civilizații.

Autorul amintește, de asemenea, că în concepția lui G. Lukács revoluția socialistă nu este doar expresia luptei de clasă a proletariatului, ci un mijloc eficient de eliberare a umanității de tot ceea ce contravine progresului său.

3 *Teoria politica e socialismo* se ocupă de problema contradicției și socializării politice în capitalism și de reflectarea acestora în gîndirea marxistă.

Autorul consideră că a doua contradicție fundamentală a capitalismului este cea dintre declararea egalității politice a tuturor cetățenilor și a suveranității poporului în cadrul statului capitalist, pe de o parte, și conducerea politică elitară a societății, pe de alta. Deci există un antagonism între necesitatea obiectivă a socializării relațiilor politice și posibilitățile limitate, formale pe care le oferă sistemul politic capitalist. Marx a cunoscut esența și mecanismul de manifestare a contradicției politice a capitalismului. El a arătat că socializarea integrală presupune și socializarea politică, fără de care nu este posibilă revoluția și construcția socialistă; el a înțeles profund locul și rolul ce revin politicului în cadrul diacroniei și sincroniei societății capitaliste. După Marx, însă, cu puține excepții, în loc să se adîncească și să se dezvolte tezele sale privind exploatarea politică, s-a mers mai mult pe drumul bătătorit al studierii exploatării economice a maselor.

Realizarea *socializării politice* presupune îmbogățirea praxisului revoluționar al clasei muncitoare. Astfel, desființarea exploatării, recîștigarea de către om a umanității sale se va înfăptui nu numai prin schimbarea relațiilor de producție, ci și a celor politice. Proletariatul a înțeles că construirea societății socialiste înseamnă realizarea nu numai a transformărilor sociale necesare, ci și a celor politice, că socializarea economică trebuie să fie însoțită de socializarea politică. Funcțiile politice ale societății, devenite de mult timp sociale, trebuie transformate în „proprietate" a întregului popor.

4. U. Cerroni reține din gîndirea marxistă acele idei care, după părerea lui, ar putea

---

[2] *Ibidem*, p. 119. În continuare trimiterile se vor face prin indicarea paginii în text.

folosi dezvoltării teoriei politice a democraţiei.

El arată că Marx a înţeles faptul că dezvoltarea democraţiei va eficientiza strategia trecerii la socialism. Proletariatul trebuie să lupte nu numai pentru apărarea instituţiilor democratice burgheze, ci şi pentru integrarea lor în progresul istoric prin elaborarea unor modele teoretice alternative.

Lenin, după părerea lui U. Cerroni, a contribuit la dezvoltarea teoriei politice a democraţiei. El a înţeles că sub raport practic democraţia politică poate evolua fie în sens liberal, fie în sens radical, dar nu a făcut demersuri teoretice pentru a surprinde specificul acestora. De asemenea, fondatorul partidului muncitoresc de tip nou face distincţia între democraţia politică ca *formă de stat* şi ca *drept egal* al tuturor cetăţenilor de a participa la conducerea societăţii.

5. Filozoful marxist italian se dovedeşte a fi un pasionat cercetător al problemelor *statului*.

El este de părere că dezvoltarea statelor socialiste şi progresul realizat de gîndirea marxistă contemporană oferă premisele necesare elaborării unui model alternativ de stat socialist caracterizat prin îmbinarea formelor reprezentative cu cele participative, a centralismului cu democraţia şi prin dezvoltarea libertăţilor politice.

Perfecţionarea acestui model presupune, pe de o parte, intensificarea efortului creativ politic, ideologic şi organizaţional al gîndirii şi mişcării revoluţionare, iar pe de altă parte, critica statului capitalist modern. Autorul arată că statul capitalist modern se caracterizează prin extinderea birocratizării, proces posibil datorită rezultatelor nesemnificative obţinute pe planul socializării politice. Statul, ca organism politic, se separă tot mai mult de diferitele forme de participare socială a maselor, cele mai importante hotărîri şi măsuri fiind luate la nivelul acelor organisme statale care nu pot fi controlate de către acestea.

De asemenea, statul capitalist modern se caracterizează prin dinamism şi instabilitate, determinate de extinderea votului universal, de organizarea politică a luptei de clasă şi de manifestarea necesităţii obiective de realizare a socializării politice. Desigur, mai este de amintit rolul pe care îl joacă în acest sens criza generală a capitalismului.

Din *Statul şi revoluţia* U. Cerroni reţine modul armonios în care sînt îmbinate două tradiţii teoretice: critica statului şi pledoaria pentru lărgirea libertăţilor în cadrul acestuia. Lenin are meritul de a fi susţinut armonizarea acestor tradiţii, propunînd dezvoltarea democraţiei reprezentative, a libertăţilor politice şi a formelor participative.

În sfîrşit, de la Antonio Gramsci, autorul reţine ideea rolului esenţial pe care îl are statul în funcţionarea propriei sale baze economico-sociale, respectiv a modului de producţie. De asemenea, Gramsci a dezvoltat teoria rolului statului ca instrument de conducere politică a societăţii, funcţie care se extinde în cadrul societăţii socialiste.

6. Lucrarea lui U. Cerroni acordă o atenţie deosebită contribuţiei aduse de Gramsci la dezvoltarea teoriei partidului politic al clasei muncitoare. Gramsci s-a ridicat deasupra dichotomiei partid de cadre — partid de mase, realizînd sinteza acestora prin elaborarea teoriei partidelor de mase care formează cadre. Partidele politice, pe lîngă funcţia de conducere a societăţii, au rolul de a pregăti, spune Gramsci, „intelectuali politici calificaţi, conducători, organizatorii tuturor activităţilor şi funcţiilor" (p. 173) presupuse de dezvoltarea integrală a societăţii.

În concepţia gramsciană partidele politice se autodezvoltă prin funcţionarea relaţiei conducători-conduşi; se urmăreşte ridicarea celor conduşi la nivelul conducătorilor. Partidele politice trebuie să-şi lărgească masa pe care se sprijină pentru a putea forma mai multe cadre şi să sporească numărul acestora pentru a-şi putea mări baza populară.

Pentru Gramsci partidele politice sînt şcoala în care se formează noua intelectualitate şi noua clasă conducătoare, care sînt purtătoarele unei noi concepţii despre lume. Partidele politice dezvoltă, maturizează simbioza necesară între practica şi teoria revoluţionară. Exercitînd acest rol, ele nu se rup de societate, ci se constituie într-un *filtru istoric* integrat în cadrul maselor populare pentru a le dezvolta conştiinţa socială. Partidele politice sînt, în acelaşi timp, parte şi avangardă a maselor populare, „un agent istoric ce funcţionează ca intelectual colectiv" (p. 177).

Gramsci nu a avut pretenţia că a elaborat un model universal valabil al partidelor politice, ci, dimpotrivă, a subliniat adesea caracterul istoric al acestora. Gînditorul marxist italian are meritul de a fi pus şi rezolvat într-un mod original corelaţii ca: partid-mase, partid-intelectualitate, partid-politică-teorie, partid-politică-istorie.

7. În fine, *Teoria politica e socialismo* supune atenţiei cititorilor problema dinamicii de la posibilitate la realitate a socialismului şi fascismului, ca alternative verificate de istorie ale sistemelor politice liberal-democratice. În concluzie, autorul cere intensificarea cercetării teoretice a fascismului, deoarece analiza practicii social-istorice duce la concluzia că neînarmarea forţelor adversare ale capitalismului cu o justă teorie politică asupra fascismului poate favoriza ascensiunea politică a acestuia spre putere.

Lectura lucrării lui U. Cerroni ne relevă unghiuri noi, originale de abordare politică a literaturii marxiste, ne supune atenției o seamă de idei, teorii și concepții politico-ideologice schițate de el și propuse ca suport teoretic pentru dezvoltarea teoriei politice a socialismului, ca parte integrantă a problematicii generale a științei politice marxiste.

WRIGHT MILLS — O FILOZOFIE A ȘTIINȚEI SOCIALE

DE

S. STĂNESCU

Prin apariția în românește a cărții *Imaginația sociologică* * cercetătorii și publicul larg din țara noastră iau contact cu gîndirea social-politică progresistă a uneia dintre personalitățile proeminente ale științei sociale americane contemporane. *Imaginația sociologică*, una din ultimele lucrări ale lui C. Wright Mills apărute în timpul vieții sale, sintetizează concepția teoretică profund originală și poziția radicală a autorului în problemele politice ale societății în care a trăit. Cartea este importantă, pe de-o parte, pentru că în ea sînt reunite problemele cele mai actuale ale cercetării sociale (discuțiile din S.U.A. în jurul problemelor teoriei sociale și ale atitudinii politice implicate în cercetarea socială sînt și azi dominate de opera lui Wright Mills), pe de altă parte, pentru că în paginile acestei cărți se află cheia înțelegerii întregii opere a lui Mills.

Pentru literatura noastră de specialitate, pentru progresul real al exegezelor critice elaborate de pe pozițiile filozofiei marxiste, traducerea acestei cărți este cu atît mai bine venită cu cît cunoașterea personalității și concepției lui Mills nu a depășit în bună parte — la noi — nivelul unor descrieri de suprafață.

Imaginația sociologică este o lucrare de *epistemologie a științelor sociale* scrisă din acel unghi de vedere din care să poată fi sesizată „semnificația culturală a științelor sociale" (p. 37), și aduse la conștiința de sine „problemele morale ale sociologiei — problema științei sociale ca sarcină colectivă" (p. 54).

Poziția socială radicală este cea de-a doua coordonată fundamentală a acestei cărți. Socotindu-se el însuși un practician, C. Wright Mills nu refuză cercetării sale accesul la întrebările fundamentale asupra destinului omului în lume: „Ce semnificație are pentru «natura umană» fiecare din trăsăturile societății pe care o examinăm?".

Metodele și tehnicile de cercetare folosite în sociologia americană a anilor '50 nu sînt criticate în sine și nici nu sînt propuse variante operaționale socotite a avea o mai mare putere de pătrundere. Dimpotrivă, W. Mills consideră că nu există și nu poate exista o schemă universală care să permită să înțelegem ce reprezintă unitatea structurii sociale (p. 88). Demersul său teoretic se alcătuiește în jurul unor probleme care rămîn în continuare deschise pentru cercetarea fenomenului social, probleme ce aparțin, unele, filozofiei științelor, altele filozofiei istoriei.

CONCEPTUL DE INSTITUȚIE ȘI OBIECTUL ȘTIINȚEI SOCIALE

„Nu caut, desigur, — scrie Mills — să dau un răspuns definitiv problemelor ordinii și transformării, cu alte cuvinte structurii sociale și istoriei. Nu vreau decît să relev problemele și să arăt stadiul la care s-a ajuns în cercetarea lor. Și poate că aceste observații vor releva, măcar parțial, ceea ce reprezintă perspectivele științei sociale" (p. 90).

Imaginația sociologică este în întregul ei o carte deschisă, alcătuită din întrebări la care, deopotrivă, economistul, istoricul, sociologul, filozoful caută răspunsuri, fie și parțiale, care să orienteze cunoașterea și acțiunea socială. Care este legătura dintre istorie și „natură umană", dintre istorie și individ, în ce fel se produce trecerea de la cursul istoriei la cursul biografiei individului, cine mijlocește această trecere? În formulările ei diferite, pare a fi vorba aici de o singură întrebare, și anume de o întrebare fundamentală pentru

* C. Wright Mills, *Imaginația sociologică*, București, Edit. politică, 1975, 322 p. Traducere și prefață de Petru Berar.

știința socială. Ea se va afla în centrul dialogului autorului cu orientarea funcționalistă în sociologie.

Sociologia lui Talcott Parsons se întemeiază în întregime pe răspunsul pe care îl dă acestei întrebări; în particular, pornește în explicarea cursului istoriei de la distincția între *orientarea motivațională* a acțiunii umane și *orientarea de valoare*. Definind valoarea ca un element în sistemul simbolic al unei colectivități umane, un element în sistemul de regularități stabile, Parsons se înscrie în orientarea pe care a deschis-o Max Weber în explicarea sociologică a instituțiilor. O definire a conceptului de instituție socială prin semnificația instrumentală, dar și expresivă a normelor — ceea ce face posibilă interiorizarea normei, includerea ei în sistemul de valori al individului — dezvăluie una din laturile importante ale determinismului social: rolul factorului subiectiv, al vieții spirituale în dezvoltarea societății.

Wright Mills respinge nu analiza acestei laturi a determinismului social, ci extrapolarea momentului ideatic, definirea lui ca factor hotărîtor al determinismului: „Relațiile dintre aceste simboluri și structura instituțiilor, scrie el, se numără printre problemele cele mai importante ale științei sociale. Dar aceste simboluri nu constituie un regat autonom în cadrul societății... Importanța lor psihologică constă în faptul că ele servesc ca bază pentru a adera la structura puterii sau, dimpotrivă, pentru a lua o atitudine de opoziție față de ea" (p. 76).

Valorile, cu alte cuvinte, mijlocesc conștientizarea poziției individului în raport cu o instituție dată și exprimarea acestei poziții. Ele sînt *teoretice* sau morale (*practice*), dar în nici una din formele lor nu pot constitui factorul determinant al ordinii sociale: „Nu este deloc exactă — scrie Mills — afirmația lui Emerson că «regimurile politice își au originea în identitatea morală a oamenilor». A face o asemenea afirmație înseamnă a confunda legitimizările (justificările — n.ns., *S.S.*) unui regim cu cauzele sale" (p. 76). Raportarea la filozofia marxistă a istoriei este, în acest caz, văditată atît în poziția teoretică afirmată de Mills, cît și în termenii în care ea este formulată.

Întemeind explicația societății pe criteriile de valoare ca aspect central al articulării tradițiilor culturale este evident, de asemenea, că teoria funcționalistă a ales încă de la început un nivel de gîndire atît de general încît adepții ei nu pot în mod logic să se sprijine pe observație (p. 70—71). Obiect de cercetare al științei sociale devin, astfel, nu faptele, ci conceptele abstracte. În continuarea orientării funcționaliste, Robert Merton a analizat domeniul instituțional în strînsă legătură cu structura culturală a societății și l-a definit prin funcțiile *reglementării* și *controlului* modalităților de acțiune acceptate *în comun*[1].

Dimpotrivă, Mills va sublinia în cartea sa teza potrivit căreia „nu mai putem admite astăzi că oamenii ar fi guvernați, în ultimă instanță, pe baza consimțămîntului lor" (p. 81). Referindu-se la societatea capitalistă contemporană, teoreticianul american condamnă în paginile cărții sale lipsa de raționalitate a unei ordini sociale în care «convingerea» intelectuală și «credința» morală nu mai sînt necesare nici în cazul conducătorilor și nici al celor conduși pentru ca o structură de putere să se mențină și să prospere. În ce privește rolul ideologiilor, scrie Mills, frecventa lipsă a unor legitimizări angajate, ca și existența apatiei ce domnește în rîndurile maselor sînt, fără îndoială, două trăsături majore ale societăților occidentale contemporane" (p. 82).

Wright Mills studiase problematica legitimizărilor sociale încă în *Gulerele albe*, lucrare asupra rolului claselor mijlocii în societatea americană, apărută în 1951. El constatase atunci o sărăcire evidentă a universului valorilor umane în societatea capitalistă modernă: „... în politică și economie, în viața de familie și în cea religioasă — practic în toate domeniile existenței noastre, — certitudinile secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea sînt distruse sau sînt dezintegrate, fără ca noi legitimizări să intervină pentru a codifica rutinele ce constituie cadrul vieții actuale"[2].

FRAGMENTAREA OBIECTULUI TEORIEI SOCIALE

Mills folosește pentru unii din reprezentanții sociologiei analitice termenul „empirism abstract", dar acest termen este în bună măsură o construcție fictivă. El denumește o orientare teoretică ce nu există ca atare, în formă pură, în știința socială ci a apărut ca rezultat al unor reduceri și simplificări operate pentru uz didactic de autorul *Imaginației sociologice* *.

---

[1] Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, The Free Press, New York, 1966, p. 132.

[2] C. Wright Mills, *Les cols blancs. Les classes moyennes aux États-Unis*, Paris, Maspero, 1966, p. 15.

* În studiul său introductiv, Petru Berar relevă că în paginile *Imaginației sociologice* superteoria și empirismul abstract sînt două direcții generale *posibile* în sociologie, pînă la un punct justificate, dincolo de acesta transformate însă în forme de înstrăinare științifică.

Nu este mai puțin adevărat însă că a confunda obiectul cercetării cu metodele de lucru considerate necesare este un risc potențial al aplicării metodelor analitice în sociologie. În acest punct, Mills însuși caracterizează confuzia obiectului cu metoda nu ca o realitate efectivă, ci ca o „pronunțată tendință" (p. 94). Paul Lazarsfeld definește într-adevăr sociologia, în una din lucrările sale, ca disciplină metodologică. În această optică — observă Mills — sociologul devine *metodologul* științelor sociale (p. 105). Obiectul studiului său este metoda de cercetare socială.

Extrapolarea metodei observației empirice, în echipe organizate, ca metodă unică a cercetării sociale ar conduce, fără îndoială, la iluzia că prin acest simplu mecanism este asigurată unitatea științei. Dacă o asemenea orientare s-ar afirma, ipotetic, în cercetarea socială, observația empirică nu ar putea avea ca obiect procesul social în ansamblul său, ci o multitudine nedefinită de „zone de observație", de fragmente ale realității sociale. Orice zonă de acest fel, orice fragment al realității poate fi „sociologizat" în asemenea condiții.

Supralicitarea metodelor empirice în cercetarea socială duce la deplasarea accentului de la ceea ce ar trebui să reprezinte obiectul principal al acestei cercetări — istoria modurilor de producție, a instituțiilor și a ideilor — la comportamentul concret al oamenilor.

Pitirim Sorokin condamnase și el supraevaluarea metodelor empirice cantitative, ceea ce el numea „cuantofrenia sociologiei americane" preluată fără discernămînt de cercetătorii practicieni: „Mulți dintre ei nu-și dau seama deloc de gafele enorme la care se expun în cuantificările lor abuzive, în măsurătorile și gradațiile lor metrice (...). Prea puțin experți în logică și în matematică, ei nu întîmpină nici o greutate în aceste probleme pe care le rezolvă cu calculele, raționamentele și tehnicile lor improvizate de amatori. Este inutil să repetăm aici că acest gen de cuantificare nu are nici o legătură cu adevăratele măsurători metrice ale științei. În realitate, aceste pseudo-cuantificări fac parte din epidemia de cuantofrenie care bîntuie astăzi printre reprezentanții științelor psiho-sociale"[3].

Aceasta este o urmare a schimbării sistemului de valori ce orientează cercetarea, a schimbării atitudinii cercetătorului față de obiectul investigației sale, este produsul unei filozofii a științei a cărei existență, în opinia lui Mills, practicienii acestui stil par să o ignore. Reluînd termenul pe care l-a introdus pentru a caracteriza sociologia analitică, el relevă că „stilul de cercetare socială pe care l-am numit empirism abstract pare adesea a consta din încercări de a reformula și de a adopta anumite filozofii ale științelor naturii în așa fel încît să devină un program și un normativ al muncii în știința socială" (p. 102).

Transferînd în știința socială ceea ce socotește a fi metodele fizicii moderne, orice stil de lucru empirist, scrie Mills, implică o opțiune metafizică, refuzul metafizic explicit de a recunoaște existența structurii sociale.

PROBLEMA ADEVĂRULUI

Discursul teoretic pe care îl prezintă *Imaginația sociologică* se așează în mod explicit în sfera epistemologiei sociale. Probleme principale sînt aici *problema adevărului*, *criteriul adevărului* în cunoașterea socială, *problema metodei*, *valorizarea în știință*. Referindu-se la rigorile pe care le impune școala analitică în calcularea indicilor cu care operează, Mills scrie: „Mă întreb dacă nu cumva, în bună măsură, exactitatea sau pseudoprecizia este confundată aici cu «adevărul» ..." (p. 121). „Dacă vom sesiza problemele reale, așa cum le generează însăși istoria, problema adevărului și a semnificației se va clarifica de la sine" (*ibid.*).

Mills constată ca fiind în general admisă teza potrivit căreia ideile și conceptele trebuie să călăuzească cercetarea faptelor, iar faptele să contribuie la verificarea și reformarea ideilor (p. 124). Ca practician, Wright Mills este în mod firesc adeptul acestei teze. Criteriul adevărului sînt faptele observabile empiric. „Problema verificării empirice — scrie el — constă în modalitatea de a coborî pînă la fapte, fără a te lăsa însă copleșit de ele; modalitatea de a ancora ideile în fapte, dar fără a înneca ideile" (p. 190).

O filozofie a științei se deosebește de alta prin înțelesul pe care îl capătă aceste fapte. Ele pot să fie adesea fapte cotidiene, prea puțin relevante pentru cunoașterea logicii interne a procesului social.

În acest punct, perspectiva teoretică din care autorul *Imaginației sociologice* studiază știința socială se individualizează prin deschiderea ei largă față de contextul istoric. Faptele, ca și conceptele, nu au semnificație în afara nivelului istoric al realității. Problemele reale pentru știința socială sînt „așa cum le generează însăși istoria" (p. 121). Punctul cheie, nu doar al teoriei ci și al practicii de cercetare — și în primul rînd al practicii, pentru că filozofia științei pe care o profesează Mills se revendică în permanență ca pornind de la practică și aparținînd practicianului — punctul cheie este „a aborda problemele de

[3] Pitirim Sorokin, *Tendances et déboires de la sociologie américaine*, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1959, p. 164—165.

fond la nivelul istoric al realității" (p. 194). „Dacă ne propunem să cunoaștem ce se petrece într-unul din sectoarele de cercetare culturală sau intelectuală, scrie de pildă W. Mills, trebuie să înțelegem contextul său social imediat" (p. 167).

Perspectiva istorică permite înțelegerea adevăratei semnificații a valorilor, destramă iluzia autonomiei lor, luminează o imagine cu totul nouă a faptului social. Valorile promovate de instituțiile sociale și care legitimează totodată instituțiile în conștiința individului devin transparente în perspectivă istorică, punînd în evidență factorii care le-au generat : interese și gradul de conștientizare a acestor interese.

„Atunci cînd valorile sînt legate strîns și constant de interese aflate într-o opoziție conflictuală, astfel încît analiza logică și investigarea faptelor nu pot duce la rezolvarea conflictului, atunci rolul rațiunii în respectiva problemă umană pare să ajungă la un punct mort. Putem clarifica sensul și consecințele valorilor, putem să le facem compatibile unele cu altele, să stabilim o ordine de prioritate în ierarhia lor, putem să le învăluim în date concrete și, în final, să ne limităm la o simplă afirmație sau o contraafirmație ; atunci nu mai putem face altceva decît să pledăm sau să convingem,... în acest punct *problemele morale devin probleme ale puterii*" ... (p. 127—128, subl. ns.).

Esențializate în formula raportului conflictual („pentru" sau „contra"), valorile polare trec din sfera rațiunii în sfera acțiunii.

Punctul cel mai înalt la care ajunsese teoria socială funcționalistă era transformarea *valorilor teoretice în valori morale (practice)*. Abordînd fenomenul instituțional la nivelul istoric al realității, Wright Mills descoperă prin intermediul conflictului de valori limita dincolo de care problemele morale trebuie înțelese ca *probleme ale puterii*. Acesta este, cred, punctul cel mai înalt pe care îl atinge teoria socială a autorului american.

Teoretizarea își găsește un imbold permanent în paginile cărții lui Mills în orgoliul cercetătorului practician de a fi propriul său metodolog : „Orice cercetător activ din științele sociale trebuie să fie propriul său metodolog și propriul său teoretician, ceea ce nu înseamnă altceva decît că trebuie să fie un meseriaș intelectual" (p. 185). Descoperind numeroase erori în sociologia contemporană, Mills pledează pentru întoarcerea la modelul tradițional al omului de știință care își păstra într-o mai mare măsură autonomia.

Este un model tipic de „economie închisă" a cercetării. „Filozofii, scrie într-altă parte W. Mills, încearcă să examineze procesul de studiu social pentru ca apoi, prin intermediul generalizării, să promoveze acele metode de cercetare care le par a fi mai promițătoare. Este o muncă dificilă, care poate duce cu ușurință la absurdități, dar care este mult mai puțin dificilă dacă este făcută de fiecare specialist în știința socială, și, într-un anumit sens, fiecare trebuie s-o facă" (p. 102).

Elaborată din perspectiva savantului individual, dominată de neîncrederea în ceilalți, neîncrederea în filozoful speculativ, în „Superteorie" și în „Metoda absolută", concepția despre știință a lui Wright Mills rămîne în multe locuri deschisă pesimismului metodologic, nu-și pune speranțe mari în rolul istoric al științei sociale. Chiar dincolo de contextul polemic în care se cerea dat un răspuns lozincii tehnocratice despre „predicția și controlul comportamentului uman" în numele complexității reale a determinismului social și al diversității umane, chiar în contextul sublinierii rolului creator al omului în istoriei, lipsa de iluzii a savantului se însoțește constant, într-o formulă proprie în scrierile lui Mills, cu orizontul lipsit de speranță al gînditorului social.

Sociologul american este împotriva acelui „optimism raționalist și gol ce ignoră rolurile pe care le poate juca rațiunea în problemele umane ; ce ignoră natura puterii și relațiile sale cu cunoașterea, sensul acțiunii morale și locul cunoașterii în cadrul ei, natura istoriei și faptul simplu că oamenii nu sînt doar creații ale istoriei, ci și creatori în cadrul acesteia și uneori chiar creatorii istoriei" (p. 175). Nici o problemă a cercetării sociale, arată Mills, nu este pusă în mod corespunzător atîta timp cît alături de valorile pe care le implică nu sînt clar formulate și amenințările la care sînt expuse acestea.

ÎNSTRĂINAREA LIBERTĂȚII ȘI RAȚIUNII

Confruntînd teoria cu istoria, *Imaginația sociologică* relevă că valorile ce au întreținut analiza sociologică în epoca ei clasică — libertatea și rațiunea — sînt amenințate de cursul istoriei : „sînt puse în discuție ideile de libertate și de rațiune ; nu se mai consideră că raționalitatea sporită ar duce neapărat la o libertate mai mare" (p. 245).

Perspectivei savantului autonom din care Mills abordează problemele teoriei sociale îi corespunde, în planul istoriei, perspectiva individului uman care își apără libertatea și rațiunea. Sociologul american subliniază de fiecare dată că viața unui individ nu poate fi înțeleasă fără a face referiri la instituțiile în cadrul cărora se desfășoară biografia sa. Dar perspectiva individului, a biografiei individuale, ră-

mîne fundamentală pentru el, în înțelegerea societății. Individul și istoria sînt cei doi poli ai universului social. Chiar în societățile împărțite în clase ale căror interese sînt ireconciliabile, conflictul de clasă nu poate trece, în concepția lui Wright Mills, pe primul plan al dinamicii proceselor sociale, nu precumpănește asupra raportului conflictual care se naște în aceste societăți între valorile individului și cele ale ordinii sociale stabilite.

În acești termeni ai înțelegerii istoriei, în ultima parte a cărții *Imaginația sociologică* autorul confruntă valorile individului cu realitățile societății industriale în care trăiește, relevînd că valorile umane se realizează în chip conflictual. ,,Un nivel ridicat de raționalitate birocratică și de tehnologie, scrie W. Mills, nu înseamnă neapărat și un nivel echivalent de inteligență individuală sau de inteligență socială'' (p. 246).

O societate supertehnicizată, în care raționalizarea crescîndă duce la formarea unui model de cetățean din ce în ce mai mult autoraționalizat și, în același timp, mai înstrăinat — un ,,om care posedă raționalitate dar nu și rațiune'' — pune într-adevăr în modul cel mai acut problema contemporană a libertății.

Imaginația sociologică nu este o carte sistematizată, în sensul pe care îl implică rigorile unei teorii a științei sau ale unei teorii a istoriei. Structura ei este datoare în mare parte nevoii de a convinge pe loc, simplificînd și reducînd în scopul de a asigura cursivitatea discursului didactic. Așa s-a și născut, dealtfel, într-un seminar științific, ideea alcătuirii acestei cărți. Ea pune în permanență întrebări care rămîn deschise.

Cît despre problemele sociale, ale societății americane în particular, aici este locul în care modalitatea deschisă de abordare teoretică intră în conflict vădit cu convenționalismul și conservatorismul științei sociale oficiale. ,,Nu am de gînd să discut acum *valorile* de libertate și rațiune, spune la un moment dat Mills, ci doar să argumentez care teorie a istoriei permite realizarea lor. Oamenii sînt liberi să făurească istoria, numai că unii oameni sînt mult mai liberi decît alții''. Iar ,,dacă oamenii nu își făuresc ei înșiși istoria, ei tind să devină din ce în ce mai mult niște ustensile în mîinile celor care o fac și simple obiecte ale făuririi istoriei'' (p. 262—263).

Teza omului făuritor al istoriei, ca și aceea a specificității istorice a tuturor proceselor sociale, prezente în cartea lui Wright Mills, sînt teze familiare cercetătorului filozofiei marxiste; ultima dintre ele este chiar o achiziție teoretică a gîndirii marxiste, recunoscută ca atare în știința socială contemporană. Ar fi însă greu să vorbim de ,,influențe'' ale concepției marxiste în opera unui teoretician social cu o vocație critică atît de puternică și care a pledat cu ardoare pentru autonomia cercetătorului practician față de orice metodă care nu este elaborată de el însuși. Autorul american cunoaște marxismul ca orientare teoretică ce reprezintă în mod strălucit perioada clasică a cercetărilor sociale și care a determinat în chip hotărîtor cursul teoriei sociale, el constată că ,,mare parte din știința socială modernă a fost adesea, nemărturisit, un fel de discuție în contradictoriu cu opera lui Marx'' (p. 133).

Dar atunci cînd se raportează la concepția marxistă, Wright Mills înțelege de obicei, așa cum evidențiază în studiul său introductiv Petru Berar, ,,nu marxismul în general, ca sistem unitar de gîndire, ci doar acele elemente din gîndirea socială a lui Marx, care se pot înscrie, după opinia sa, pe linia a ceea ce el consideră a reprezenta tradițiile clasice în sociologie'' (p. 27). În șirul cercetătorilor clasici ai societății Marx stă alături de Max Weber, Comte, Spencer, Durkheim ș.a.

În rezolvarea teoretică a problemei determinismului social, Mills polemizează în mod explicit cu principiile marxismului, pe care le consideră valabile numai pentru un tip istoricește specific de structură socială, propriu capitalismului timpuriu. Raportînd istoria contemporană la indivizi organizați instituțional și nu la clasele sociale opuse, așa cum o făcuse Marx, Wright Mills scrie că istoria se face ,,independent de consimțămîntul nostru'' numai într-o societate în care nu există nici o legătură între intenția unui singur om și rezultatul cumulativ al nenumăratelor decizii individuale.

În lumea de azi, potrivit explicației lui Mills, care pornește de la modelul societății americane, poziții privilegiate în raport cu puterea, în particular puterea de a face istoria, deține nu o anumită clasă socială ci un grup de indivizi alcătuind *elita puterii*: ,,Elitele puterii ... sînt cele care fac în prezent istoria — mai precis, «nu în împrejurări alese de ei», dar, în comparație cu alți oameni și cu alte epoci, aceste împrejurări nu par să fie copleșitoare'' (p. 265).

Wright Mills extrapolează în acest punct — în formula ,,elitei puterii'', un fel de ,,personalitate colectivă'' — unul din factorii reali ai determinismului istoric, recunoscut și de teoria socială marxistă. Marxismul însă nu poate accepta ideea că rolul personalității în istorie ar putea fi îndeplinit deasupra claselor și în afara conflictului de interese dintre clase sau grupuri sociale largi.

Înțelegerea istoriei din perspectiva savantului individual, îngrijorat de soarta rațiunii și libertății într-o societate dominată de elite ale puterii, conduce în paginile *Imaginației sociologice* la o viziune puțin încrezătoare în

perspectivele și rolul științelor sociale. Ceea ce poate face știința socială este să pună în mod deschis întrebările sale fundamentale și să contribuie astfel la conștientizarea marilor probleme ale epocii. ,,Dacă nu există o dezbatere politică amplă, deschisă și informată, arată Mills, oamenii nu pot cunoaște nici realitățile lumii lor și nici propria lor persoană'' (p. 276).

În condițiile societății americane a anilor '50, ale sociologiei americane dominată de funcționalism și de analiști, Wright Mills lansează un patetic apel către cercetătorul social de a nu contribui la birocratizarea rațiunii și a discursului teoretic. Ce se întîmplă cu ,,Marile Probleme'' ale științei sociale? ,,Acestei întrebări, scrie Mills în 1959, nu i se poate răspunde fără a vedea că dacă știința politică se dovedește de cîtva timp incapabilă să contribuie la înțelegerea realităților politice importante, în schimb, ea este remarcabil de aptă pentru aplaudarea « științifică » a politicii oficiale și a deficiențelor acesteia'' (p. 136). Sensurile politice ale științelor sociale, sublinia cu tărie sociologul american în plină perioadă de ascensiune îngrijorătoare a antiideologismului și a pesimismului intelectual în viața spirituală a Americii, ,,trebuie clarificate în loc de a le disimula''. Este țelul urmărit cu pasiune și curaj în paginile *Imaginației sociologice*, ca și în toate cărțile sale.

★

Raportîndu-se în mod deschis la principii ale concepției marxiste, cărora le recunoaște importanța pentru cursul gîndirii sociale contemporane, la scepticismul lui David Hume sau la doctrina politică a lui Thomas Hobbes, Wright Mills nu omite niciodată sublinierea rolului pe care l-a îndeplinit opera lui Max Weber în geneza sociologiei moderne. Întreaga sociologie americană contemporană a preluat problematica și conceptele acestui teoretician german al ,,spiritului capitalismului'', iar ceea ce rezistă patosului critic al *Imaginației sociologice* din opera unor personalități recunoscute ale gîndirii sociale americane se datorează în întregime tradiției sociologice weberiene. Wright Mills însuși începe studiul elitelor puterii folosind patru variabile weberiene: clasa, statusul, puterea, ocupația.

În măsura în care concepția — originală în structura sa profundă — a sociologului american poate fi raportată în mod precumpănitor la un anume punct de reper din istoria gîndirii sociale, acesta este, în opinia mea, personalitatea lui Max Weber.

Filosofický Časopis

(R. S. Cehoslovacă)

Nr. 5/1975

Din sumar: L. HRZAL, S. I. POPOV, Alienarea și revizionismul de dreapta; J. NETOPILÍK, 50 de ani de la prima apariție a ,,Dialecticii naturii'' a lui Engels; H. LEY, Dialectica naturii și progresul social; J. SMAJS, Ideea de ,,forțe productive sociale'' la Marx; K. H. MOMDJIAN, Dialectica, metoda istorică comparativă și rolul lor în studiul civilizației; V. SKATERSCIKOV, Teoria leninistă a culturii socialiste și epoca noastră; J. PECEN, Rolul educației în formarea conștiinței socialiste; M. SOMR, Marxismul și optimismul pedagogic; I. ZAPLETAL, Observații privind logica științelor pedagogice.

Człowiek i Światopogląg

[Omul și concepția despre lume]

(R. P. Polonă)

Nr. 2/1976

Din sumar: TADEUSZ M. JAROSZEWSKI, Strategie nouă și noi perspective ale dezvoltării (Cîteva reflecții după al VII-lea Congres al Partidului Muncitoresc Unificat Polonez); GIAN MARIO BRAVO, Boala infantilă a stîngismului după ani; STANISLAW CZERNIAK, Sociologia și ontologia; ZENON KAWECKI, Atitudinea muncitorilor față de religie; EUGENIUSZ GÓSRKI, Problema lui Don Quijotte în Spania secolului XX; ULRICH RÖSEBERG, Determinismul în microfizică; TADEUSZ MRÓWCZYŃSKI, Persoana în concepția existențialiștilor tomiști.

Nr. 2/1976

Din sumar: ZBIGNIEW KUDEROWICZ, Filozofia și știința conform fenomenologiei și materialismului dialectic; JERZY KMITA, Unele observații în legătură cu teoria neopozitivistă a cunoașterii; JAN KUROWICKI, Știința și bunul simț; MACIEJ KAŁUSZYŃSKI, Etica concepută ca știință și bunul simț; CATERINA CLÉMENT, Teoria psihanalitică și fenomenele religioase; * * *, „Ateismul și religia în lupta de idei contemporană"; JOZSEF LUKÁCS, Laicizarea conștiinței sociale; VLADAS NIUNKA, Biserica romano-catolică și capitalismul; MIROSLAW NOWACZYK, Creștinismul ca „proiect al viitorului".

CONCEPTUL ÎNSTRĂINĂRII ÎN FILOZOFIA HEGELIANĂ

DE

LAURENȚIU ȘERBAN

De la utilizarea, pentru prima dată, a conceptului de înstrăinare de către Hugo Grotius în *Despre dreptul păcii și al războiului* (apărută în anul 1625), filozofii și cercetătorii care s-au ocupat cu studiul fenomenelor sociale au dezvăluit noi aspecte ale înstrăinării, atribuind acestei noțiuni înțelesuri diferite.

Gînditorii contractualiști, primii filozofi care s-au referit la fenomenul înstrăinării, l-au privit ca pe un *fapt social obiectiv* apărut într-o anumită etapă a evoluției societății omenești. Organizarea politică a societății, edificarea statului prin renunțarea de către fiecare individ la ,,autoritatea suverană'' — după teoria lui H. Grotius —, constituirea corpului politic, ,,această persoană publică, formată astfel prin unirea tuturor celorlalte...''[1], după Jean-Jacques Rousseau, instituția monarhiei, așa cum o prezintă Th. Hobbes, nu sînt decît rezultat al înstrăinării omului, al dedublării sale; el apare acum ca persoană privată, dar și ca membru al unei comunități politice, o realitate socială de un tip nou, această nouă calitate a sa de cetățean punîndu-l, în anumite condiții istorice, în situația unei ființe înstrăinate. Această *teză fundamentală pentru teoria contractualistă* și care reflectă o situație reală, specifică formelor de stat bazate pe antagonismul de clasă — a cărui origine a fost greșit înțeleasă de filozofii contractualiști — o regăsim și în primele lucrări ale lui Karl Marx, cînd se referă la *înstrăinarea politică*: ,,Acolo unde statul politic a ajuns la adevărata lui dezvoltare, constată Marx, omul duce nu numai în gîndire, în conștiință, ci și în *realitate*, în *viață*, o viață dublă... viața în *comunitatea politică*, unde se consideră ca o *ființă a comunității* și viața în *societatea civilă*, unde acționează ca *persoană privată*...''[2].

Tot ca un *fapt real, obiectiv*, este privită înstrăinarea și mai tîrziu, în *filozofia clasică germană*. Hegel consideră trecerea ideii absolute prin stadiul de natură și prin diferitele forme de organizare politică a societății, o înstrăinare a Ideii, identificînd obiectivarea Ideii absolute cu înstrăinarea.

În filozofia hegeliană înstrăinarea este considerată din două puncte de vedere: în primul rînd, ca o *etapă necesară* pe care o parcurge Ideea absolută în devenirea sa și, în al doilea rînd, ca *înstrăinare a unor drepturi ale individului* pe care el le transferă statului în calitatea sa de cetățean sau a unora dintre atributele personalității sale și a unor creații ale sale, ca ființă ce are calitatea de a crea etc.

Definirea înstrăinării ca un moment esențial în devenirea Ideii absolute se referă la un aspect extrem de important al concepției filozofice a lui Hegel. Filozoful identifică obiectivarea Ideii absolute cu înstrăinarea, fapt subliniat de numeroși cercetători ai operei sale. ,,*Obiectivarea în lume* și *alienarea de sine* sînt cele două mari momente ale dialecticii concrete a lui Hegel''[3], constată Jean Hyppolite care, în același loc, se referă și la concluzia desprinsă de G. Lukács din critica pe care o face Marx dialecticii hegeliene și filozofiei hegeliene în general în *Manuscrisele economico-filozofice din 1844*: ,,După K. Marx, conchide Lukács, Hegel a confundat *obiectivarea* (sau, dacă vreți, exteriorizarea omului în natură

[1] Jean-Jacques Rousseau, *Contractul social*, București, Edit. științifică, 1957, p. 101.

[2] K. Marx, *Contribuții la problema evreiască*, în K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. I, București, E.S.P.L.P., 1957, p. 390.

[3] J. Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*, Paris, Ed. M. Rivière, 1965, p. 91.

și în lumea socială) și *alienarea*"[4]. Dealtfel, considerațiile lui Marx asupra relației dintre obiectivare și înstrăinare în filozofia hegeliană le putem vedea în *Manuscrisele din 1844*.

Pentru Hegel înstrăinarea apare deci, în primul rînd, ca o etapă necesară în mersul ideii spre autocunoaștere. Natura și societatea, formele obiectivate ale Spiritului absolut, exteriorizări ale sale, sînt un alt mod de a fi al ideii, prin intermediul cărora aceasta se cunoaște pe sine. Spiritul absolut — existența, ființa — nu se poate cunoaște decît într-o formă detașată de sine, exterioară și opusă lui, pentru a regăsi în această existență înstrăinată propria sa esență; „Natura spiritului — afirmă Hegel referindu-se la istorie ca formă înstrăinată a Ideii de stat — poate fi cunoscută prin ceea ce îi este întru totul opus"[5], teză fundamentală dealtfel pentru întreaga sa ontologie.

Tocmai în acest sens, în *Fenomenologia spiritului*, „adevăratul izvor și adevărata taină a filozofiei hegeliene", pe care tot Marx o consideră „alături de *Logică* ca pe o amplă analiză a înstrăinării Ideii"*, referindu-se la spiritul înstrăinat de sine, Hegel arată: „Dar acel spirit, al cărui Sine este absolut-discretul, își are conținutul în fața lui ca o realitate tot atît de dură, și lumea are aici determinarea de a fi ceva exterior, negativul conștiinței-de-sine. Dar această lume este esența spirituală, ea este în sine întrepătrunderea dintre ființă și individualitate; această ființă-a-ei-în-fapt este **opera** constiinței-de-sine, însă totodată o realitate nemijlocit dată și străină ei, care are o ființă proprie și în care ea nu se recunoaște"[6].

Natura, deși nu este altceva decît „Ideea ca ființă" („această Idee care ființează este însăși natura", spune Hegel), este o formă înstrăinată, prin multe și importante determinări ale sale, în raport cu Ideea care o creează. Pentru a depăși această formă înstrăinată a sa și pentru a se regăsi, dar pentru a se regăsi cu o conștiință deplină de sine, Spiritul absolut va trebui să treacă dincolo de această obiectivare-înstrăinare, să nege această negație a sa și, ajuns în stadiul Ideii absolute, să contemple întregul drum pe care l-a parcurs și în care i s-a dezvăluit conținutul, dobîndind astfel adevărul absolut. Obiect și subiect al cunoașterii, Ideea absolută poate realiza scopul suprem al devenirii sale, autocunoașterea, numai cu prețul trecerii sale, „prin ceea ce îi este întru totul opus". Teza înstrăinării și legea negării negației ne apar astfel, după cum subliniază și Marx în *Manuscrisele din 1844*, ca principiile ce ne dau cheia înțelegerii întregului sistem filozofic hegelian. O privire, în această lumină, asupra concepției sale filozofice și care ne dezvăluie de asemenea importanța pe care o au în cadrul filozofiei sale ideea înstrăinării și negarea negației ne oferă însuși Hegel în *Logica*, § 237 *.

În acest sens, în *Manuscrisele din 1844*, cînd se referă la filozofia hegeliană, Marx precizează: „conștiința știe că, atunci cînd se raportează la un obiect, ea este doar în *afară* de sine, se înstrăinează de sine, că *ea însăși* este cea care *își apare* ca obiect, sau că ceea ce îi apare ca obiect nu este decît ea însăși"[7]. *Manuscrisele din 1844* cuprind, astfel, pe lîngă cunoscuta expunere a teoriei marxiste asupra înstrăinării ca înstrăinare a muncii, și o apreciere a concepției hegeliene privind înstrăinarea, analiza teoriei hegeliene a înstrăinării, pe care Marx o face aici avînd semnificația mai profundă a unei critici a idealismului hegelian în general, datorită importanței pe care o are ideea alienării în construirea întregului sistem filozofic hegelian.

Încercînd să explice această poziție privilegiată a înstrăinării în sistemul filozofic hegelian, J. Hyppolite realizează mai mult decît o simplă expunere a concepției lui Hegel asupra înstrăinării și dezvoltă o teorie de un real interes, deși unele concluzii la care ajunge cercetătorul francez ni se par hazardate.

J. Hyppolite se referă la un aspect al concepției lui Hegel demn de toată atenția, și anume la importanța pe care au avut-o pentru elaborarea filozofiei sale fenomenele economice și evoluția reală a societății în epoca sa, filozoful francez ajungînd la concluzia că Hegel sesizase fenomenul înstrăinării ca un fenomen specific epocii sale, plecînd tocmai de la realitățile istorico-sociale. Din constatarea că, deși societatea este opera comună a tuturor și a fiecăruia, omul a devenit străin de ea, Hegel — după opinia

---

[4] *Idem*, p. 95.

[5] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a istoriei*, București, Edit. Acad. R.S.R., 1968, p. 20.

* „... întreaga „Enciclopedie", arată Marx, nu este altceva decît *esența desfășurată* a spiritului filozofic, autoobiectivarea sa; iar spiritul filozofic nu este altceva decît spiritul înstrăinat al lumii care se sesizează pe sine însuși în gîndire, adică în mod abstract, înăuntrul autoînstrăinării sale" (K. Marx, *Manuscrisele economico-filozofice din 1844*, în K. Marx — F. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 610—611).

[6] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, București, Edit. Academiei R.S.R., 1965, p. 274.

* Vezi, G.W.F. Hegel, *Logica*, București, Edit. Academiei R.S.R., 1962, p. 366—367.

[7] K. Marx, *op. cit., loc. cit.*, p. 619.

lui J. Hyppolite — desprinde concluzia că obiectivarea omului în lumea pe care o creează, ca și în munca sa, este același lucru cu înstrăinarea sa[8]; orice obiectivare fiind o alienare, nici „natura nu este altceva decît o alienare a spiritului". Hegel ar fi ajuns la această teză, fundamentală pentru sistemul său filozofic, plecînd de la identificarea obiectivării cu alienarea și ridicînd o situație de *fapt* specifică unui anumit moment din dezvoltarea societății, orînduirea capitalistă, la rangul unui principiu fundamental al existenței: „Prizonier al unui moment individual al istoriei, pe care el nu l-a putut depăși cu adevărat, Hegel a confundat *de drept* (obiectivarea și alienarea), în timp ce ele nu erau inseparabile decît datorită *unui fapt* istoric"[9].

Referindu-se la aprecierile lui Marx din *Manuscrisele economico-filozofice din 1844*, cu privire la relația dintre obiectivare și înstrăinare, unde se demonstrează că acestea sînt două fapte distincte și că numai în condițiile social-economice specifice orînduirii capitaliste obiectivarea (muncitorului în produsul muncii sale) duce la înstrăinarea producătorului de munca sa, J. Hyppolite opune, pe bună dreptate, punctul de vedere „practic și istoric al lui Marx", teoriei lui Hegel care, neputînd explica alienarea prin relațiile capitaliste, a identificat-o cu obiectivarea și a considerat că „ea este depășită în gîndire și nu în fapt", prin cunoașterea de sine absolută a Ideii[10].

Deosebirile esențiale dintre concepția lui Marx și cea a lui Hegel la care se referă filozoful francez sînt, credem, suficiente pentru a ne dezvălui adevăratul conținut al *înstrăinării* și *obiectivării* ca *două fenomene distincte* și pentru a ne arăta, totodată, și limitele concepției hegeliene în această chestiune, chiar dacă, după opinia noastră, J. Hyppolite nu valorifică într-un mod pe deplin satisfăcător textul lui Marx în care găsim o imagine mai amplă asupra înstrăinării și a raporturilor acesteia cu obiectivarea.

Desigur, așa cum remarcă și J. Hyppolite în studiul său, fenomenele sociale l-au preocupat mult pe Hegel. Dar considerațiile lui Hyppolite despre faptul că Hegel ar fi privit înstrăinarea ca pe un fapt „ce se manifestă în lumea modernă prin contradicții economice"[11], ni se pare exagerat.

Este greu de acceptat că Hegel a văzut înstrăinarea ca o înstrăinare socială și chiar ca o alienare economică și că, apreciind greșit relația dintre obiectivare și alienare — pe care le-a identificat — a ridicat la un nivel mai înalt această identitate, făcînd din ea un principiu de bază al întregii sale filozofii. Deși este remarcabil interesul filozofului pentru problemele sociale, Hegel a privit fenomenele istorice ca forme alienate ale Spiritului absolut. Definind statul, care constituie cadrul în care se realizează omul ca ființă socială, filozoful afirmă: „Statul este realitatea Ideii etice — spiritul etic, ca voință substanțială relevată, lămurită sie însăși, care se gîndește și se cunoaște pe sine..."[12]. Acest mod de interpretare filozofică a fenomenelor sociale ne obligă să fim mult mai rezervați decît J. Hyppolite în aprecierea rolului pe care l-au avut fenomenele social-economice în formarea concepției sale asupra înstrăinării și în elaborarea filozofiei sale în general.

Interpretarea fenomenului alienării de către Hegel este prezentată de Marx în cu totul altă lumină: „Nu faptul că esența umană *se obiectivează într-un mod inuman*, în contradicție cu sine însăși, apare aici ca esență a înstrăinării care e afirmată și care urmează să fie suprimată, ci faptul că ea se obiectivează *ca ceva deosebit* în gîndirea abstractă și *în opoziție* cu ea"[13]. Și, mai departe: „la Hegel... esența umană însăși este recunoscută numai ca *esență abstractă gînditoare*, ca conștiință de sine..."[14].

Analiza pe care o face Marx teoriei hegeliene a înstrăinării ne conduce la o interpretare mai exactă a punctului de vedere al lui Hegel. Plecînd de la o imagine de ansamblu asupra filozofiei hegeliene, așa cum procedează Marx, putem desprinde mai bine semnificația pe care o are tema înstrăinării în gîndirea lui Hegel și putem evita astfel concluziile discutabile la care se poate ajunge analizînd doar unele componente ale concepției hegeliene, așa cum credem că se întîmplă în studiul lui J. Hyppolite.

În afara definirii înstrăinării ca o etapă necesară în evoluția spiritului absolut, în opera lui Hegel și, în mod deosebit în *Principiile filozofiei dreptului*, gînditorul atribuie alienării și un alt înțeles. El se referă la unele forme ale înstrăinării cu caracter particular, putîndu-se observa, într-adevăr, în considerațiile sale asupra acestor forme, importanta înrîurire pe care au exercitat-o asupra gîndirii sale fenomenele sociale reale și interesul viu pe care filozoful l-a arătat față de relațiile economice.

Astfel, în *Principiile filozofiei dreptului*, Hegel se referă în cîteva paragrafe la înstrăinarea muncii. El nu abordează această formă de

---

[8] Vezi J. Hyppolite, *op. cit.*, p. 92.
[9] *Idem*, p. 97.
[10] *Idem*, p. 99.
[11] *Idem*, p. 92.
[12] G.W.F. Hegel, *Principiile filozofiei dreptului*, București, Edit. Academiei R.S.R., p. 277, 1969.
[13] K. Marx, *op. cit.*, p. 611—612.
[14] *Idem*, p. 623.

înstrăinare a omului din perspectivă economică și sociologică, așa cum o va face Marx, aprecierile sale în legătură cu înstrăinarea personalității umane, în cadrul cărora găsim și opiniile privind înstrăinarea prin intermediul muncii avînd, ca și întreaga sa concepție asupra alienării, un caracter abstract, speculativ.

În *Principiile filozofiei dreptului*, partea I, secțiunea 1, C, *Alienarea proprietății*, Hegel se oprește mai întîi la forma juridică a înstrăinării, înstrăinarea proprietății. Dar, ca și H. Grotius, el va trece la o înțelegere mai profundă a fenomenului, la analiza înstrăinării unor atribute ale personalității ca atare. „Eu pot să-mi alienez proprietatea mea... precizează Hegel, dar numai întrucît prin natura sa lucrul este ceva exterior"[15]. Sensul juridic al noțiunii, din care am reținut această precizare, îl conduce pe Hegel la analiza filozofică a naturii lucrului înstrăinat și la dezvăluirea raportului intim, esențial (nu numai exterior, formal, juridic) dintre obiectul ce poate fi înstrăinat și cel ce înstrăinează acest obiect.

Noțiunea de înstrăinare capătă astfel, în cadrul analizei pe care Hegel o face alienării proprietății în *Principiile filozofiei dreptului*, două sensuri: unul juridic, exprimat într-o formă destul de simplă și asupra căruia filozoful nu insistă, fiind un mod al înstrăinării prea bine cunoscut, și un alt sens, filozofic, mult mai complex, care se referă la numeroase forme de înstrăinare a personalității umane între care o găsim și pe aceea a înstrăinării economice, pe care Hegel a intuit-o , fără a-i dezvălui însă cauzele social-economice, amploarea, rolul și căile eliminării ei, așa cum ni le va dezvălui, mai tîrziu, Marx *.

Definind, pe scurt, înstrăinarea proprietății ca fapt juridic într-un mod care nu ne permite să considerăm aceasta ca o autentică înstrăinare a omului, pentru că, în acest sens, nu avem a face decît cu înstrăinarea unui obiect exterior, ceea ce nu afectează cu nimic personalitatea umană, Hegel este preocupat, mai mult decît de acest transfer de bunuri de la o persoană la alta, de definirea lucrului ce poate fi înstrăinat în raport cu cel care îl înstrăinează; acesta, arată filozoful, poate fi „ceva exterior" (§ 65) și atunci intră în sfera dreptului ca o proprietate oarecare, dar poate fi și ceva „care constituie propria mea persoană și esența universală a conștiinței-de-sine a mea..." (§ 66) și este, ca atare, *inalienabil*. Plecînd de aici, filozoful operează o distincție fundamentală: sînt anumite obiecte exterioare posesorului, proprietatea asupra lor „fiind a mea numai întrucît îmi pun în ea voința mea"; în cazul acestor obiecte „adevărata alienare este de declarație a voinței că eu nu mai vreau să privesc lucrul ca fiind al meu" (Adaus la § 65); în mod esențial diferite față de acestea, arată Hegel în paragraful următor, trecînd la analiza filozofică a alienării, sînt „acele bunuri sau mai degrabă determinări substanțiale ... care constituie propria mea persoană și esența universală a conștiinței-de-sine a mea, cum este personalitatea mea în genere, libertatea universală a voinței mele, eticul, religia" (§ 66). Acestea, arată Hegel, sînt de fapt factori *inalienabili*, deoarece reprezintă conștiința de sine a individului și fac ca el să se constituie în mod deplin ca personalitate. Prin aceste atribute ale personalității umane, Spiritul absolut — care ne apare aici exteriorizat sub forma conștiinței individuale — se poate cunoaște pe sine. Ca cea mai înaltă formă a Spiritului absolut, ansamblul însușirilor ce definesc natura umană nu se pot înstrăina, în sensul că aceste însușiri nu pot suferi nici o denaturare și nici o limitare. După concepția lui Hegel, esența umană trebuie să se manifeste pe deplin liber, să se realizeze în totalitatea sa și ea nu se poate aliena deoarece aceasta ar pune Spiritul absolut în imposibilitatea de a realiza scopul său suprem, autocunoașterea. Filozoful dezvoltă teza privind *caracterul inalienabil al naturii umane*, plecînd de la ideea că constituirea personalității omului și conținutul acesteia sînt determinate de evoluția generală a Spiritului absolut și de la faptul că conștiința umană are un rol esențial, hotărîtor, în autocunoașterea Ideii.

Cu toate acestea, după ce subliniază *imposibilitatea* înstrăinării de sine a conștiinței individuale (în adaus la § 66), Hegel formulează unele rezerve care contrazic în mod evident această teză. Ele devin posibile datorită distincției pe care o face Hegel între capacitatea spirituluí de a fi *în sine* și *pentru sine*. Astfel, afirmă filozoful, poate să apară divorțul între aceste două stări, ceea ce duce la apariția unor forme de *înstrăinare ale personalității umane* înțeleasă ca exteriorizare a Spiritului absolut.

Este vorba, credem, în această acceptare de către gînditor a unei deosebiri între conștiința-de-sine abstractă și corespondentul ei în realitate, conștiința individuală, reală, de influența pe care relațiile sociale în general și

---

[15] G.W.F. Hegel, *Principiile filozofiei dreptului*, București, Edit. Academiei R.S.R., 1969, p. 92.

* Apare astfel distincția între *Veräusserung*, înstrăinare în sens juridic și *Entfremdung*, alienare, înstrăinare a unui factor esențial, ce ține de natura celui înstrăinat, termen prin care Hegel desemnează fenomenul la care ne referim. (Vezi G. Achiței, *Terminologia în dificultate*: „*alienare*" *sau* „*înstrăinare*". În *Ce se va întîmpla mîine*?, București, Edit. Albatros, 1972, p. 180—181.

istoria, atît de bogată în evenimente a epocii sale, au exercitat-o asupra concepției filozofului. Într-adevăr, dacă Hegel admite „*posibilitatea alienării personalității* și a ființei sale substanțiale, fie că această alienare se întîmplă într-un mod inconștient sau în mod explicit", lucrul acesta se explică prin faptul că filozoful este constrîns de realitate să recunoască înstrăinarea ca fenomen real sub multiplele ei forme. Astfel Hegel consemnează unele forme mai importante ale *înstrăinării reale*, chiar dacă aceasta contrazice construcția sa filozofică: „Exemple de alienare a personalității sînt: sclavajul, iobăgia, incapacitatea de a avea o proprietate, lipsa de libertate a acesteia...", pentru ca, mai departe, să găsim idei de un impresionant realism și de profundă rezonanță umanistă și iluministă: „alienarea raționalității inteligente, a moralității, a eticului, a religiei, apare în superstiție, în autoritatea și puterea deplină îngăduită altora de a-mi determina și prescrie ce acțiuni trebuie eu să îndeplinesc, care este datoria de conștiință, adevărul religios etc..."[16].

De la definirea alienării ca obiectivare a Spiritului absolut în stadiul naturii și al societății, Hegel ajunge deci la constatarea că și personalitatea umană poate fi alienată — cu rezerva importantă prin care se restabilesc atributele Spiritului absolut, — că formele sub care este posibilă alienarea personalității sînt manifestări ale unei conștiințe de sine concretă, individuală și nu forme alienate ale conștiinței de sine ca atare. Firește, dezvoltînd această idee, Hegel explică fenomenul nu prin cauze social-economice, așa cum o va face Marx, ci în mod speculativ-idealist, apreciind că el devine posibil datorită deosebirii dintre cele două ipostaze ale spiritului, spiritul în sine și spiritul obiectivat în conștiința individuală.

Este de reținut faptul că Hegel consideră alienarea conștiinței de sine ca un *fenomen cu caracter temporar* și subliniază posibilitatea personalității umane de a depăși orice stare de înstrăinare, proclamînd astfel din nou „dreptul ei la un fond inalienabil". Procesul dezalienării este descris astfel de Hegel în deplin acord cu concepția sa filozofică idealistă: „Această reîntoarcere a mea în mine însumi, prin care eu îmi dau existența ca idee, ca persoană juridică și morală, suprimă raportul de pînă acum și nedreptatea pe care eu și celălalt o comisesem contra conceptului meu și a rațiunii, aceea de a lăsa să se trateze și de a fi tratat eu însumi, existența infinită a conștiinței-de-sine, ca ceva exterior..."[17].

În cadrul *considerațiilor* sale privind înstrăinarea omului ca înstrăinare a conștiinței de sine, Hegel se oprește și la acea formă de alienare, esențială pentru o lungă perioadă din istoria omenirii, care este *înstrăinarea muncii*. Constatînd că însușirile omului se pot exterioriza, se pot obiectiva, încorporate în produsul pe care el îl realizează, acest proces fiind ușor de văzut în cazul „operelor de artă, forma care întruchipează gîndul într-un material exterior ca lucru..." (§ 68), filozoful arată că „eu pot *înstrăina* unele producții *izolate ale capacității mele corporale și spirituale* și ale posibilității mele de activitate, sau întrebuințarea lor *pentru un timp limitat* de către un altul"[18]. În paragrafele 67—68 ale *Principiilor filozofiei dreptului*, Hegel enunță *teza* de o extremă importanță a *obiectivării esenței umane în procesul creației*, ceea ce, după opinia sa, este totuna cu înstrăinarea. Acest raport între obiectul creat și creator constituie punctul de plecare al analizei pe care Marx o va face înstrăinării muncii în *Manuscrisele economico-filozofice din 1844*.

Menționăm însă că în dezvoltarea tezei sale privind înstrăinarea muncii Hegel nu are în vedere numai principiul fundamental al filozofiei sale, identificarea obiectivării cu înstrăinarea — în cazul acesta obiectivarea însușirilor creatorului — ci se referă și la faptul că produsul muncii poate fi înstrăinat și în sensul că el poate fi însușit și utilizat de un altul, ceea ce constituie o înstrăinare deplină a creatorului care nu mai este stăpîn pe acea parte a esenței sale încorporată în lucru. Spre deosebire însă de Marx, care arată că acest tip de înstrăinare este fundamental, ca o înstrăinare generată de relațiile sociale specifice societății capitaliste, Hegel consideră această alienare ca ceva relativ și accidental. Din nou, pentru a se demonstra caracterul relativ al acestei înstrăinări a personalității umane prin înstrăinarea obiectului creat sau a modului de a fi creat, se face apel la distincția între *capacitatea omului de a crea*, ca însușire a sa inalienabilă ca atare, și înstrăinarea unui „exemplar particular", *a unui produs al acestei capacități*, astfel, încît în realitate, arată filozoful, nu avem a face cu o *înstrăinare deplină a personalității*, „*în totalitatea* și universalitatea sa", pentru că cel ce a compus o scriere sau cel care a inventat produsul tehnic, rămîne proprietar al felului și modului general de a multiplica produse și lucrări, deoarece el nu a alienat nemijlocit acest fel și procedeu general, dar și l-a rezervat ca fiind o exteriorizare proprie"[19].

În opoziție cu această teorie a lui Hegel, Marx va arăta că muncitorul, silit să-și vîndă *forța de muncă*, pierde dreptul de proprietate asupra acesteia pe perioada pentru care ea a

[16] *Idem*, p. 93.
[17] *Ibidem*.
[18] *Idem*, p. 94.
[19] *Idem*, p. 95.

fost vîndută patronului și implicit dreptul de proprietate asupra produsului, astfel încît în acest interval este alienat nu numai obiectul creat, ci însăși capacitatea producătorului de a crea acest obiect. Mai mult, datorită proprietății privat-capitaliste asupra mijloacelor de producție, muncitorul fiind silit în permanență să-și vîndă forța sa de muncă, se află într-o stare de alienare perpetuă, atît în ceea ce privește produsul activităților sale — care este însușit și folosit de capitalist, cît și capacitatea sa de a crea, forța sa de muncă pe care o vinde capitalistului.

Deși argumentează amplu ideea caracterului accidental al înstrăinării personalității umane, Hegel acceptă că, într-un anumit caz, este posibilă alienarea deplină, totală a omului; este cazul sclavului atenian. După opinia filozofului, această formă de înstrăinare deplină a omului se explică numai prin faptul că, în cazul sclaviei, omul însuși devine o proprietate. Afirmația ni se pare însă surprinzătoare pentru că este în contradicție cu concepția generală a lui Hegel privind înstrăinarea personalității umane, așa cum ne-a apărut ea pînă acum, înstrăinare pe care filozoful a privit-o ca accidentală și relativă.

Influența fenomenelor sociale nu-l conduce însă pe Hegel la generalizări de tipul celor pe care le găsim mai tîrziu în gîndirea social-politică. Faptul că Hegel nu a văzut înstrăinarea muncii ca pe un fenomen generat de proprietatea privată asupra mijloacelor de producție și a privit-o doar ca o exteriorizare, o obiectivare a personalității umane, l-a condus la interpretarea eronată a condiției sociale a muncitorului în cadrul societății burgheze. El afirmă astfel că „sclavul atenian avea poate o treabă mai ușoară și o muncă mai spirituală decît au de regulă servitorii noștri; dar el era totuși sclav fiindcă întreaga sferă a activității sale era înstrăinată stăpînului"[20]. Este evident că Hegel nu a sesizat faptul la care ne-am referit mai înainte, acela că muncitorul modern, în intervalul de timp pentru care și-a vîndut forța de muncă, se află exact în situația sclavului atenian.

Distincția pe care o face Hegel între *capacitatea omului de a crea*, ca un atribut esențial al său, și *creație*, care este o obiectivare și o exteriorizare a acestei capacități creatoare a omului, este reală. Dar însușirile creatoare ale omului, ca atribute ale omului real și nu ale unei conștiințe de sine abstracte, se manifestă prin obiectul creat, obiect ce poate fi înstrăinat parțial sau în totalitatea sa în societatea în care forța de muncă este o marfă ca oricare alta. Atunci cînd analizează înstrăinarea omului prin obiectivarea sa în produsul pe care l-a creat, Hegel nu descrie procesul înstrăinării muncii pînă la capăt. O asemenea analiză însă nu se putea realiza decît dintr-o altă perspectivă filozofică, cea în care s-a situat Marx. Oricum însă, lui Hegel îi revin merite importante și în dezvăluirea acestei forme a înstrăinării omului în societatea modernă, care este înstrăinarea muncii.

Hegel a considerat înstrăinarea ca o etapă necesară în evoluția Spiritului absolut, ca singurul drum pe care-l poate urma aceasta pentru a se cunoaște pe sine. În ceea ce privește formele înstrăinării personalității umane, atît de nuanțat prezentate de Hegel în comparație cu gînditorii dinaintea sa, ele păstrează un caracter accidental, deoarece nu sînt raționale, în sensul că nu decurg din esența Spiritului absolut și apar numai în domeniul lumii reale, acolo unde Ideea se exteriorizează și poate suferi unele alterări, abateri accidentale, trecătoare, reversibile de la esența sa.

Hegel considera că formele de înstrăinare a personalității umane pe care le-a indicat nu fac decît să ne dezvăluie „fondul inalienabil" al umanității, fond ce se regăsește atunci cînd sînt depășite aceste alienări și se realizează ceea ce el numea „reîntoarcere a mea în mine însumi": „Dreptul la acest fond inalienabil este imprescriptibil, căci actul prin care iau posesie de personalitatea mea și de esența mea substanțială și prin care mă constitui ca subiect de hotărîri de drept și de responsabilitate, ca subiect moral, religios, smulge tocmai aceste determinări din exterioritate, care singură le dădea posibilitatea de a fi în posesia altei"[21].

Caracterul speculativ al concepției hegeliene asupra înstrăinării ne apare și din această negare a unor forme reale ale înstrăinării personalității umane — în societatea modernă în special — forme pe care gînditorul le anulează teoretic, deoarece nu satisfac logica sistemului său filozofic. Realitățile sociale la care Hegel se referă atît de des, făcînd observații de amănunt de mare profunzime, nu se încadrează însă perfect într-o concepție de ansamblu construită în mod speculativ.

[20] *Idem*, p. 94.

[21] *Idem*, p. 93

ETOS NEUTRAL ȘI ETOS ORIENTAT ÎN RAȚIUNEA HEGELIANĂ

DE

CONSTANTIN NOICA

Etosul neutralității. Ceea ce domină veacul al XIX-lea și își prelungește și astăzi influența este un anumit etos al neutralității. *Rațiunea* apare mai mult ca o *facultate de deliberare*. Între ceva și altceva, ea ar avea de intervenit spre a decide. Ea cîntărește, estimează și dă valoare logică lucrurilor. Nu *știe* nimic dinainte — se pretinde — și nu vrea nimic; nu este nimic. Pune ordine în lucruri (idealism), sau găsește ordine în ele (realism), dar ea însăși nu *este* ordine, cu atît mai puțin ordinea. Așa e rațiunea științifică. Dar ce e curios, e că la fel apare unora și rațiunea filozofică — pe cît mai poate fi ea numită rațiune.

Este totuși filozofia altceva decît o „coincidență a contrariilor"? Întotdeauna filozofia a pornit de la sau a dus la o asemenea coincidență, și ni se pare că în chip evident, cu orice filozofie, se deschide o prăpastie de contrarietate, care urmează a fi depășită.

Dar în ultimă instanță, formalizînd lucrurile, orice contrarietate filozofică se reduce la *cea dintre particular și universal*. Cu alte cuvinte orice filozofie spune, în felul ei: particularul *este* universalul (realul este apă, este foc, este cuget, este materie, este Idee, este formă, este Voință etc.).

Să presupunem acum, iar presupunerea noastră s-a înfăptuit și se înfăptuiește adesea, cu pretenția de a se numi „filozofie", cum că o gîndire nu vrea să iasă din această dualitate; că e *neutră* între particular și universal, spunînd: „Nu e adevărat că particularul este, în fond, universalul, ci particularul este ce este și universalul este ce este; ele stau față în față, într-o ireductibilă dualitate". Iar *așa a spus*, cu excepția marxismului, *aproape întreaga gîndire modernă*. De aici toate dualitățile în care s-a aflat prinsă gîndirea veacului al XIX-lea: finit-infinit, corp-suflet, relativ-absolut, ca și cum amîndoi termenii ar avea aceeași tărie.

Ca în dualitatea particular-universal, de care țin toate în fond, în fiecare din acestea este în joc, de fapt, un termen mai slab față de unul mai tare; căci oricît am vroi să „egalăm" termenii, spre a-i face contradictorii, ireductibili unul la altul pentru că unul e de tăria celuilalt, în realitate nu-i putem pune în cumpănă decît privindu-i sub un unghi anumit (la un moment dat al desfășurării lor). Egalizarea lor nu e posibilă decît tocmai prin dispoziția aceasta de neutralitate, de imparțialitate, a rațiunii. Dar acum apare limpede că neutralitatea este, cel puțin aci, *o renunțare*. Renunțarea, e drept, poate merge adînc de tot, pînă, de pildă, la „indiferența" absolutului unui Schelling. Dar, de o parte lăsînd acest caz, care va trebui totuși cercetat cîndva, căci s-ar putea să închidă în el multe semnificații, — suflul de renunțare adus de etosul neutralității autorizează o adevărată renunțare la filozofie. Cu dualitățile de mai sus, rațiunea încetează să fie filozofică, de vreme ce pentru a fi cu adevărat așa ar fi trebuit să iasă din dualități, în speță să caute de fiecare dată cum e posibil ca particularul să *fie* totuși universal.

Iar calea aceasta valabilă a filozofiei o știm acum: este recunoașterea că particularul *duce* la universal, că antitema invocă tema, pe care o va contrazice, dar care nu o va contrazice pe ea. Este recunoașterea faptului că, în fond, înăuntrul rațiunii filozofice nu există decît contradicție unilaterală. Contradicția unilaterală devine bilaterală și duce la bipolaritate doar prin abstracțiune (de faptul că unul din termeni e mai slab decît celălalt). Așa se ajunge la modul „logic", iar pe acesta, cîntăritor, cumpănitor cum este, îl va invoca în chip firesc o rațiune neutră, una pe bază de indiferență și echilibru a termenilor opuși.

Rațiunea dualismelor este fără îndoială, perfect „logică". Dar tocmai în măsura în care nu e decît logică (în sensul restrîns al cuvîntului), ea încetează să fie filozofică, încetează să obțină coincidența particularului cu universalul. În acest sens vom putea spune, fără șovăire, că filozofia e posibilă doar ca o ieșire din bipolaritate, și ca o intrare în dialectic, adică în contradicția unilaterală. *Filozofia nu are sens numai prin logică; are doar de la dialectică înainte.*

Așa se face că rațiunea modernă (neopozitivism, filozofie analitică etc.) a putut pierde filozofia. Cu neutralitatea logică, filozofia nu se mai poate înțelege pe sine, iar o rațiune neutră devine un simplu intelect, incapabil de a ieși din dualitate și în stare doar de-a dubla lumea reală cu o lume de concepte, legi, sisteme locale (științele), care să apară în fond conștiinței la fel de haotice, în pluralitatea lor dizidentă, ca lumea reală. Cel mult se ajunge la principii din ce în ce mai generale, la o lege (gravitația, de exemplu) sau la o idee în care lumea reală nu se mai recunoaște și care în nici un caz nu se recunoaște ea în lumea reală. Legea aceasta generală, ideea aceasta fantomatică, nu vor putea alcătui un adevărat principiu filozofic: căci este în

esență oricărui principiu adevărat să se poată concentra în sine, să aibă întru sine, în unitatea sa, bogăția lumii. Aici lumea s-a rarefiat; e ,,noaptea" de care vorbea Hegel, lumea în care totul e cenușiu, pentru că totul a fost privit cu indiferență.

Cercetarea gîndirii moderne poate fi deci instructivă, în măsura în care arată unde duce etosul neutralității. Cu acest etos, *esența filozofiei* se pierde: gîndirea lasă termenul cel slab să fiinţeze, cu aceleași drepturi, alături de cel tare. Un asemenea suflu nefilozofic ține deci din plin de ceea ce s-ar numi etosul ,,feminist", în sensul propriu al cuvîntului. La fel cum esența filozofiei se destrăma prin neutralitate, se pierde acum, tot prin neutralitate, și *esența umană*. ,,Feminismul" este, pe planul lui degradat, reflexul acestei renunțări metafizice la înțelesul deplin al lucrurilor; e reflexul primatului intelectului asupra rațiunii.

Dar exemplul acesta minor ne poate arăta cine este, culturalicește, răspunzător pentru etosul neutralității, în lumea modernă. Este, printre primii, Goethe. Cu el femininul atinge un adevărat apogeu, fie că e vorba de ,,mume", de primatul devenirii întru devenire (cu proslăvirea firii) sau de acel *Ewing Weibliches*, în care s-ar împlini atît firea cît și, ca încoronare a ei, ființa umană. Va trebui făcut cîndva procesul acestei Weltanschauung, expresia cea mai artistică și mai cuceritoare a nefilozofiei.

Ar fi greu de încercat același lucru asupra cazului complex, de filozof, al lui Nietzsche; — și cu toate acestea Nietzsche poate apărea drept celălalt mare vinovat pentru încetățenirea etosului neutralității în conștiința modernă.

Între ei, străin, organizat, greoi, nefiresc de altul și totuși pînă la urmă regăsindu-se în familia lor, stă — Hegel. Cu el, nu se poate sfîrși defel ușor; într-un sens, din perspectiva în care ne-am așezat, nu se poate decît *începe* cu el, iar abia după ce se va fi refăcut itinerariul lui ar putea fi de hotărît dacă este sau nu ceva dincolo de el. În definitiv am gîndit tot timpul în marginea lui; de la el am putut lua înțelesul rațiunii dincolo de intelect și cu el am putea ilustra întemeierea exercițiului dialectic altul decît al lui, unul în *patru* timpi. Și totuși, de pe acum, din momentul chiar în care sarcina noastră ne pare de-a regîndi hegelianismul, *ceva* poate și trebuie să fie spus asupră-i, dacă n-ar fi decît ca o indicație asupra unghiului sub care va trebui începută înfruntarea lui.

Trebuie spus, anume, că undeva răzbate și în hegelianism etosul neutralității. Ceea ce e ,,monstruos" în *Logica* lui Hegel nu poate fi construcția însăși; e *indiferența* ei. Lumea aceasta rece, de forme neutre, o lume însufletită în felul ei și totuși moartă, aidoma lumii de cranii și oase dintr-o viziune fantastică, o asemenea lume nu poate convinge cu adevărat că reușește să capteze viața. Nu formalul ei e sortit s-o înstrăineze de lucruri, ci neutralitatea formalului ei. Și este — abia vom cuteza s-o spunem, la începutul confruntării cu hegelianismul cum sîntem —, ca și cum Hegel însuși ar cădea, pînă la urmă, într-o filozofie a intelectului.

În dialectica sa lineară, termenii, care trimit unul la altul dar în același timp nu trimit și la întregul de care țin; care deci nu au dintru început și în chip evident *orientare* către el, par mai mult concepte intelectuale, concepte pur și simplu, decît momente ale rațiunii. În ,,indiferența" ei formală, dialectica hegeliană pare a constitui un exercițiu logic, o vastă ,,*Kunst der Fuge*" a filozofiei, în care te poți coborî în și ridica din real (poți face dialectică ascendentă sau descendentă), dar pe care tocmai libertatea de mișcare o menține în starea de simplu exercițiu.

Filozofia a mai cunoscut o asemenea operă, adevărata *Kunst der Fuge* și ea. Este *Parmenidele* lui Platon, capodopera dialecticii antice, cum numea Hegel însuși dialogul acesta (*Phänomenologie*, p. 57). Dar dacă *Parmenide* nu e decît un exercițiu negativ, un moment sceptic, care să dea ,,*die negative Seite des Absoluten*", cum spune într-un alt loc Hegel (*Vom Verhältnis des Skeptizismus zur Phil.*, ed. Glöckner, vol. III, p. 230); dacă exercițiul lui Platon, neutru și el, este inconcludent și neafirmativ, față de *Logica* lui Hegel afirmativă și constructivă, ce dramatică și neîmpăcată totuși e neutralitatea afișată aici, forțat parcă, de filozoful antic, față de neutralitatea împăcată, armonioasă, a toate egal cuprinzătoare, din construcția lui Hegel!

În timp ce rațiunea acestuia privește și favorizează, cu o nepărtinire maternă, desfășurarea spre viață a tuturor termenilor dialectici, rațiunea pe care-o pune în joc Platon își *impune*, ca și împotriva pornirii ei firești, acceptarea cu drepturi egale a Unui multiplu alături de Unul parmenidian; iar dacă exercițiul dialectic ce se constituie astfel sfîrșește atît la aporiile Multiplului cît și la ale Unului, este totuși permanent, în tot ce se întîmplă acolo, o evidentă supremație a Unului, prin care singur se pot ține lucrurile, dacă se țin cu adevărat. Tocmai pentru că Platon nu are etosul neutralității, exercițiul său, impus neutru, apare atît de izbitor, și tocmai de aceea, poate, el rămîne vroit exercițiu, cu rezultat vroit sceptic, — ca și cum Platon ar înțelege să arate că o gîndire indiferentă între Unu și Multiplu nu mai poate gîndi lumea. Pe cînd la Hegel, etosul neutralității face dreptate întregii lumi conceptuale, ba chiar — supremă concesie, suprem act de neutralitate logică — conceptului de neființă.

Poate că de aceasta se leagă, filozoficește, în ultimă instanță, etosul neutralității: *de acceptarea neființei*. Așa cum etosul unei rațiuni orientate ar fi, pînă la urmă, cel al ființei, etosul rațiunii indiferente ar putea fi etos al neființei. *Orientarea* ar însemna *orientare către ființă*; lipsa de orientare, pendulare între ființă și neființă, acceptarea că aceea ce este e împletit cu ce nu este.

Firește, „în jurul oricărei ființe este o imensitate de neființă", cum spune și Platon; adică orice lucru este ceva și *nu* este o mulțime de alte lucruri. Dar aici e vorba de neființare, nu de neființă, iar *Sofistul* lui Platon a arătat că *doar în acest înțeles* poate fi acceptată, împotriva „părintelui" Parmenide neființa. În schimb, lumea modernă vrea să gîndească neființa în ea însăși; ba mai mult, să deschidă către lume — către ceea ce este! — considerînd cu un ochi nepărtinitor și pe ce este și pe ce nu este defel. Așa își începe și Hegel *Logica*. Nu vom pretinde că prima triadă dialectică a lui Hegel, ființă-neființă-devenire, comandă întreaga sa dialectică. S-a putut arăta, poate pe drept cuvînt, că ea nu e prima triadă decît în ordinea expunerii. Dar *spiritul* ei de *neutralitate* e cel care ne pare semnificativ, dispoziția aceasta de imparțialitate și „indiferență"; ea s-ar putea să comande întreaga dialectică hegeliană, iar în această măsură am putea efectiv spune că peste tot plutește asupră-i etosul neființei.

Prima consecință a acceptării conceptului de neființă ca neființă (nu ca *neființare*, cum era la greci) este *degradarea conceptului de devenire*, ca fiind sinteză între ființă și neființă. Într-adevăr, caracterele pe care le va găsi Hegel devenirii vor fi cele de *Entstehen* și *Vergehen*, de generare și corupție, tocmai cele pe care le condamna gîndirea antică. Ținînd pe jumătate de neființă, devenirea trebuie să aibă ceva din „nimicnicia" acesteia. Cu un asemenea concept de devenire, însă, nu există nici o cale să regăsești acea devenire întru ființă, care să dea buna îmbinare dintre ființă și devenire, *nu „sinteza" dintre ființă și neființă*. Căci într-o *Logică* nouă, prima opoziție — sau poate ultima, în măsura în care dialectica cea nouă nu ar mai fi indiferent descendentă sau ascendentă — ar fi: ființă-devenire, iar nicidecum ființă-neființă. Iar paradoxul este că expresia acestei *prime triade*, în speță *devenirea întru ființă*, nu poate fi prin nimic mai bine ilustrată, istoricește, decît tocmai prin exemplul filozofiei lui Hegel, care însă nu are nici o cale afirmată către ea.

O a doua consecință a acceptării conceptului plin de neființă este, după degradarea devenirii, *degradarea ființei însăși*. Opunîndu-se neființei, ființa devine o simplă *teză*, în loc să rămînă cu-adevărat *temă*, tema cea mai mare a rațiunii. Ea este, acum, doar punct de plecare, nu și capăt de drum. Soarta ei va fi deci cea rezervată pentru orice teză: de a fi uitată, de-a rămîne în urmă și de a nu supraviețui decît transformată. Tocmai ființa deci, către care „aspiră" totul, de vreme ce totul vrea să fie, tocmai ea apare din ce în ce mai puțin ca atare. Căci neființa o slăbește și nu-i va mai îngădui să fie regăsită în puritatea originară, ba nici măcar să se mai vorbească de ea ca atare. Pentru prima dată ființa ar întîlni acum ceva care să-i reziste: ar întîlni pe „celălalt", pe care să nu-l mai poată învălui. Pentru prima dată ea, deci, ar înceta să fie temă. Față de orice altceva ființa e temă. Față de neființă, nu. Căci tema nu suportă nimic de tăria ei, iar neființa e concepută acum ca ținînd în cumpănă ființa.

Ajungem astfel la o a treia consecință a acceptării neființei: *degradarea dialecticului în logic*. Opoziția dintre ființă și neființă ar fi, poate, singura opoziție „echilibrată" din întreg universul conceptual, singura în care cei doi termeni să fie la fel de tari. În orice opoziție ni se pare a vedea, împreună cu grecii, un termen mai slab. Orice opoziție este deci, în fond, unilaterală, iar bilateralitatea nu reprezintă decît momentul logic, de fixare logică a desfășurării dialectice. În această perspectivă dialectica poate apărea ca fiind tema *eternă* a filozofiei, în timp ce logicul este doar punctul ei de plecare, într-un sens antitema, principiul limitativ. Am putea concepe deci dialectica însăși ca prinsă într-un cerc dialectic care ar fi:

Modul logic
Gîndirea filozofică
Modul dialectic

în care *teza*, gîndirea filozofică, este pusă pe lume de împletirea dintre modul dialectic și cel logic, dar ca orice teză se depărtează de principiul matern, de formalismul logic, spre a regăsi cît mai deplin procesul dialectic. Dar opoziția ființă-neființă este singura bilaterală prin ea însăși, singura care nu poate fi mișcată dialectic. Ea este deci tipic și iremediabil logică.

În perspectiva aceasta, *neutralitatea* lui Hegel, care-l face să mențină neființa, să înceapă cu „ființă" *și* „neființă", ne-ar putea apărea drept păcatul cel mare al gîndirii moderne, degradarea dialecticului în logic. Tocmai în momentul în care Hegel găsește dialecticul, el recade în logic, — aceasta e impresia critică sub unghiul căreia ar trebui întreprinsă cercetarea lui. Sau, în alți termeni, totul e filozofie a rațiunii la Hegel, pînă la *Logică*, din clipa aceea filozofia sa părînd să redevină una a intelectului.

Toate acestea, spuse așa, pe dinafara lucrurilor, nu vor putea convinge, de bună seamă; și dealtfel nici nu vor să convingă, dacă rezultatul ar fi o discreditare a singurei

filozofii tradiționale, anterioară marxismului, care rămîne astăzi în picioare. Ele sînt însă spuse pentru a lămuri cadrul de idei al dezbaterii ce propunem, regulile jocului în care ni se pare că trebuie să se angajeze gîndirea filozofică. Iar regulile principale sînt : 1) *gîndirea filozofică trebuie să fie dialectică*, iar nu logic-formală ; 2) ca atare *trebuie să fie orientată*, nu neutră ; 3) ea nu trebuie să cultive iluzia că poate concepe neființa, căci atunci degradează devenirea, ființa și dialecticul. Toate aceste trei momente țin laolaltă în definitiv și sînt cuprinse în etosul neutralității, din momentul de mijloc, care pe de o parte duce la logic pur, pe de alta duce la etosul neființei, cel al morții.

Dacă am face filozofia culturii, am explica astfel cum se întîmplă să coexiste, în cultura contemporană, o logică de neutralitate perfectă, cum e logistica, și o sensibilitate a deznădejdii și a morții, de speța filozofiei lui Chestov sau Camus, de pildă. Și am arăta atunci că ele nu doar coexistă, adică nu sînt doar juxtapuse istoric, ci și coincid în formă, prin același etos al neființei (respectiv al neutralității) care le însuflețește : logicismul unora fiind expresia indiferenței pe care o aduce conceptul de neființă, tragismul celorlalți fiind expresia ecoului acestei indiferențe într-o conștiință înspăimîntată de a se ști vidată de orice preferință.

Ispita lumii contemporane a fost de a gîndi neființa ; de a nu-i crede pe cei care, în frunte cu Parmenide, spuneau cum că neființa nu trebuie gîndită. Formal, cel puțin, Hegel s-a așezat pe această linie și a favorizat, în felul lui, *pornirea către o neutralitate*, pe care în fapt *o desființa statornic*. Reușita, aparentă, de a gîndi neființa, în ciuda interdicției străvechi, performanța aceasta pe care se străduia s-o realizeze, ca un munte încă neescaladat, gîndirea modernă, avea să fie scump plătită. Nu numai că pe planul existenței umane se ajungea la absurditatea ca omul să fie neutru între ființă și neființă, adică între sine, între singurul său sine posibil, și altceva ; dar exista în felul acesta riscul de a rămîne de-a binelea în ,,logic", pentru că se pierdea *singurul sens al filozofiei*, care e *cel de a fi dialectic*.

Această de a treia consecință a acceptării neființei ne va apărea acum drept hotărîtoare. Greșeala dialecticii moderne (cînd nu e cea marxistă) e de a fi neutră, deci de a nu fi cu adevărat o dialectică. Așa s-ar putea explica pentru ce *Logica* lui Hegel a fost privită ca o simplă logică, ca o țesătură de păianjen aruncată peste lume, și de ce ea nu a putut convinge, nici nu a putut rodi, rămînînd un exemplar unic — cel mult înrudit cu *Parmenidele* platonician — în muzeul gîndirii omenești. Era fără îndoială ceva sănătos filozoficește în această reticență față de hegelianism. Cum însă dincolo de el era cu atît mai puțin de găsit o ieșire din neutralitatea logică — ba dimpotrivă aproape toată nefilozofia care a urmat avea să se prevaleze tocmai de neutralitatea și obiectivitatea logică, — dialecticul nu mai era de regăsit.

Și totuși, în momentul chiar în care pretindem a concepe o altă dialectică decît cea a lui Hegel, e limpede că o facem prin el și cu el. *Împotriva aparențelor, Hegel însuși gîndește tematic*, așa cum vroim și nu tetic. Obsesia lui permanentă de a pleca de la întreg (în *An-sich*-ul și generalitatea lui) spre a-l regăsi cu adevărat ca întreg (în *An und für-sich-sein*-ul lui) o dată cu deplina sa desfășurare concretă, se acoperă întru totul cu viziunea dialectică ce ne pare valabilă, în așa măsură încît ar putea foarte bine s-o sugereze. Sîntem astfel siliți să fim *hegelieni împotriva lui Hegel și a hegelianismului*. Iar sarcina ce s-ar deschide aici ar fi desigur, sistematic, de a concepe *o nouă dialectică* ; dar istoricește ea s-ar reduce la a o regîndi pe cea veche prin spiritul și nu prin litera ei. Deci de a vedea cum *Logica* lui Hegel poate fi înțeleasă printr-o altă mișcare dialectică decît cea proclamată de el.

În ce ar consta în definitiv deosebirea dintre o mișcare dialectică și alta ? Faptul că una este lineară și cealaltă se desfășoară în cerc, nu ar reprezenta decît descrierea exterioară a lucrurilor. Faptul că într-una sinteza nu e decît sinteză, adică termen de odihnă, capăt de drum, în timp ce în cealaltă este cu adevărat teză — cum ni se pare că ar trebui spus — adică trimitere mai departe, nu poate fi nici el prin el însuși hotărîtor, de vreme ce și sinteza hegeliană va deveni teză și va fi astfel trimitere mai departe. (Cel mult se va putea spune : ce se întîmplă în hegelianism în *două* momente, în două triade diferite, sinteza uneia devenind teza celeilalte, se întîmplă aici într-un singur cerc dialectic, sinteza fiind în același timp adevărata teză). În sfîrșit, faptul că într-o dialectică, nu lineară ci de ,,cercuri" — pe care aici doar o închipuim — teza e *orientată*, și anume *către temă*, aduce abia *el* un început de specificitate, explicînd în același timp cercul și instabilitatea constituțională a sintezei-teză.

Dar, prin faptul *orientării*, mișcarea dialectică e lămurită în întregul ei *ca mișcare*, nu și în mecanismul termenilor ei. Cu aceștia, doar, deosebirea dintre o dialectică și alta va putea fi desăvîrșită. Iar deosebirea de Hegel, în această din urmă privință, ar fi : *un termen e contrazis nu se contrazice singur* ; sau, altfel spus, un termen se contrazice *doar prin afirmație*, nu prin negație.

Într-adevăr, vedem bine că termenul de la care se pleacă în fapt (antitema s-o numim, în timp ce tema este doar începutul de drept,

recunoașterea antitemei că ea nu e nimic fără de temă), duce la un alt termen pe care avea să-l contrazică, neputînd fi pe măsura lui. Antitema nu se contrazice dar contrazice. Cu atît mai puțin închide în ea o contradicție „tema", spre care crește totul. Deci 4 termeni: temă — antitemă — teză — temă regăsită[1]. Lumea apare, în această perspectivă, ca o creștere, o succesiune de *da*-uri. Obține mai mult decît spera, obține pe altceva. Lumea nu e dată dintru început, ci scoate din sine ce nu era, ce nu părea să poată scoate. Afirmîndu-se pe sine, iar nu negîndu-se, un termen duce la altul, pe care-l va contrazice. Contrazicerea se face cu adevărat prin afirmație, nu prin negație; crescînd, nu descrescînd.

Dialectica de cercuri exprimă, în acest sens, actul de viață în noutatea și bogăția lui, *creșterea*. Și la ce ar servi o dialectică dacă nu ar da tocmai lumea vieții, a creșterii? În dialectica cealaltă însă, dialectică a neființei, un termen se contrazice singur, deci descrește. Oricît ar spune Hegel că termenii se îmbogățesc cu o negație, adică o determinare în plus, este totuși o descreștere în dialectica sa (dacă nu e vorba de o negație de tipul lui „ba" românesc, ci de un simplu „nu"). Neființa e, într-un fel, principiul de scădere al ființei. Și în genere etosul neutralității aduce principiul de descreștere al termenilor: sub aparența că îi definește, îi face să nu fie *decît atît*, să rămînă undeva, la mijloc între ei înșiși și contrarii lor.

Pentru acest tip de dialectică, un exemplu izbitor — și în fond steril — l-a dat, cu mult încă înainte de a se constitui ea, capitolul „virtuților" din *Etica* lui Aristotel, unde fiecare virtute e doar „mijlocie" între ceva și contrariul ei (de ex. curajul, între lașitate și îndrăzneală nebunească etc.). Iar sterilitatea acestei viziuni aristotelice în cîmpul etic, banalitatea ei filozofică de nici-prea-prea, nici-foarte-foarte, ar trebui să dea de gîndit și în ce privește cîmpul dialectic, unde ni se propune din nou mijlocia, sub chipul „sintezei".

Lumea trebuie înțeleasă în afirmativul ei, în ce este, ce se instituie și crește în ea. Negația nu poate fi decît un moment din această creștere, și nu tocmai momentul de creștere. Ea este *fixarea dialecticului în logic*; și firește, negarea negației va putea fi revenirea logicului la dialectic, dar esențialul e să gîndim, în principiu, dialecticul — așa cum vrea cercul dialectic al dialecticului însuși — *înainte* de logic, sau în logic, ca învăluindu-l. Deci esențialul e să gîndim pe *da* ca mai cuprinzător decît *nu* și ca termen generator al acestuia.

În ultimă instanță, vom putea spune: deosebirea între mișcarea dialectică sugerată aici și cealaltă este că „nu" reprezintă o simplă față a lui „da". Da îi preexistă, așa cum dialecticul preexistă logicului. Lumea nu e un amestec de *da* și *ba*, sau în orice caz nu spune odată da și în același timp ba (a se vedea sensul românesc al lui „Ba da"). Așa cum în mitologia antică totul era purtat de Eros, iar Anteros era doar momentul logic, necesitatea de principiu ca Erosul, care făcea ca toate să tindă spre altceva, adică spre contra-partea lor, să fie el însuși gîndit ca avînd o contra-parte, la fel și acum cu da-ul dialectic și nu-ul logic. Iar da-ul dialectic include nu-ul logic și se reface ca teză filozofică, sortită să fie *da* dialectic la limită, temă fără întoarcere spre *nu*: undă finală, cerc al ființei.

Gîndirea neutră înseamnă tocmai această întoarcere din drum, pendularea logică între da și nu. Prototipul ei negativ ar putea fi antinomiile kantiene. Prototipul ei pozitiv îl dădeau virtuțile aristotelice, precum și dialectica „liniară". Dar nu e destul să faci să rodească o contradicție, cum făcea, împotriva lui Kant, dialectica modernă. Nu e destul să o suprimi (*aufheben*) în conținutul ei; trebuie să o suprimi și în caracterul ei formal de contradicție. Dialectica e, pentru noi, știința contradicției ca nefiind contradicție ci doar *contrazicere*. Așa cum neființa nu putea fi decît neființare, contradicția nu poate fi acum decît contrazicere. Rațiunea poate și trebuie să spună nu; dar nefiind neutră, nu spune decît un nu care să-i îngăduie un da mai plin. Iar rațiunea speculativă, cea a filozofiei — o vom spune împreună cu Hegel, chiar dacă aparent împotriva lui — este cea a afirmării unei identități, nu a menținerii unei contradicții. *Pentru că* e afirmare, gîndirea poate fi la un moment dat negare și contrazicere de sine. *Pentru că e orientată, ea poate fi la un moment dat neutră.* A rămîne la momentul de neutralitate al rațiunii înseamnă a nu înțelege neutralitatea însăși.

Etosul orientării. Împotriva acestui etos al neutralității, pe care l-am descris mai sus în aspectele la care duce în gîndirea modernă, trebuie instituit așadar un etos al orientării. Din cauza neutralității s-a putut ajunge la un concept atît de sărac al rațiunii în lumea de astăzi. Istoricește, de pildă, vom putea susține că numai „indiferența" rațiunii hegeliene din *Logică* a putut îngădui apariția unui Kierkegaard, alături și împotriva lui Hegel. Sau, dacă lucrurile prezentate așa par nedrepte și față de unul și față de celălalt dintre gînditori, să le transpunem în ordinea contemporaneității, și vom spune atunci: numai pentru că gîndirea modernă are un concept atît de sărac despre rațiunea umană poate

[1] Am dezvoltat acest model dialectic în *Les quatre temps de l'acte dialectique*, în „Revue roumaine des sciences sociales", 1970, nr. 3.

vedea antropologia de azi în existențialism o contribuție la înțelegerea omului drept ființă mai mult decît „rațională".

Într-adevăr, se face mult caz în antropologie de faptul că definiția omului ca „animal rațional" e insuficientă și că specificul uman trebuie lărgit mult dincolo de rațiune. În acest sens existențialismul ar fi venit să arate aspecte esențiale noi (de pildă pe a-fi-în-lume, căderea în *das Man*, „dispozițiile", libertatea, temporalitatea realului uman) care toate s-ar înscrie alături de raționalitate. Dar, pe lîngă faptul că existențialismul este altceva decît o antropologie, și anume e o adevărată încercare constructiv filozofică, nu una descriptivă, — e o întrebare dacă un Heidegger ar accepta o asemenea convertire și semnificare a filozofiei sale.

În orice caz, din perspectiva noastră de aici, încercarea antropologiei nu ține, iar pretinsa ieșire din rațional nu e decît o dovadă a sărăciei conceptului de rațiune cu care manevrează antropologia, și atîta tot. Căci dacă înțelegi rațiunea ca fiind *orientată*, atunci ea se regăsește într-o bogăție, capabilă s-o facă a defini singură ființa umană, adică a reda sens definiției omului ca ființă rațională. Și într-adevăr, înțeleasă drept *conștiință* a devenirii întru ființă, adică orientată către ființă, cum facem aici, rațiunea dă socoteală de realul uman de-a lungul întregii sale aventuri existențiale.

Ce este de pildă anxietatea, în perspectiva de aici? Este rațiune încă! Este anxietatea devenirii de a nu fi și întru ființă; e *conștiința* devenirii întru ființă (adică rațiunea) că ar putea fi și devenire întru devenire, dacă nu și-ar urmări cu adevărat orientarea către ființă. Sau ce este căderea în modul impersonal, în *das Man*? Este, cu adevărat, căderea omului în devenirea întru devenire. E forma umană de a fi „fire", automatismul omului, gata-făcutul, în loc ca el să aspire către ființă. Sau ce este libertatea? Ea nu poate fi libertate de alegere, în sensul indiferenței de alegere, cum a apărut că face existențialismul cînd, după impresia noastră, a fost greșit înțeles; este libertatea, pe care numai rațiunea o poate conferi realului uman, de a fi *ce trebuie* să fie, dacă firește — iar aci existențialismul a știut să aducă o analiză a căderii omului liber — ea nu abdică de la această șansă a ei. Cît despre temporalitate, unde oare poate fi ea cu adevărat acasă, decît în conștiința *devenirii* întru ființă? Numai o ființă rațională poate trăi sub semnul temporalității, al îngrijorării, al libertății.

Este deci absurd să spunem: omul e și altceva decît o ființă rațională. *Fiind* ceva rațional, el este tot ce este, chiar și ce, aparent, va fi dincolo de rațiune. Omul e rațional chiar în absurdul său, chiar în exces. De aceea și este el absurd (se poate sinucide, de pildă), pentru că e rațional. Cele ale firii nu-s absurde, nu cunosc nici o formă de-a absurdului nostru uman.

Împotriva „descriptivului" modern, împotriva antropologismului acestuia care doar cu numele mai este filozofic; împotriva tendinței din lumea de azi — suficientă în modestia ei — de a pretinde că nu știe o mulțime de lucruri, și în primul rînd că omul îi este „ființă necunoscută", filozofia trebuie să aducă înțelegerea deplină a ceea ce se știa sau se presimțea de mult, de vreme ce s-a spus cu exactitate încă de mult. Iar așa cum Heidegger găsește în legenda antică privitoare la Cura o confirmare preontologică a existențialismului său, la fel trebuie să facă filozofia de astăzi, în măsura în care sarcina ei este cu adevărat cea de a regîndi conceptul de rațiune: să găsească, în definiția omului ca „viețuitor rațional", confirmarea sensului plin al rațiunii.

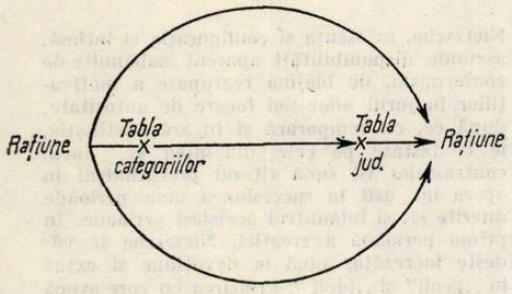
Numai o *rațiune orientată* poate restitui omului deplinătatea și demnitatea sa; după cum, numai prin înțelegerea *orientării* rațiunii ne pare filozofia în stare să regăsească unitatea dintre spirit și ființă, să restituie filozofia spiritului unei filozofii a ființei, recăpătînd astfel, odată cu unitatea de sine, poziția ei centrală în sînul culturii.

De aceea schema ultimă pe care o concepem pentru mișcarea dialectică, schemă ce se reduce la pură vectorialitate este și cea

mai potrivită nu numai pentru cercul dialectic, dar, prin acesta, pentru rațiune însăși. Soluția pe care o putem concepe în ce privește tabla kantiană a categoriilor (ca reductibile toate la „devenire întru ființă"), pentru deducția acestora și a judecăților corespunzătoare, poate lua o formă provizorie cu un cerc, înlăuntrul căruia se desfășoară toate momentele, regăsindu-se toate în sînul aceleiași rațiuni de unde purceseseră. Cercul rațiunii ne apare acum, după ce am cercetat mișcarea ei dialectică și sensul ei de *orientare obligatorie*, drept o expresie mult prea statică. Schematizînd din nou lucrurile, vom reprezenta soluția noastră, pentru deducția kantiană, într-astfel: [vezi în pagina următoare], indicînd că totul este orientat spre rațiune, inclusiv rațiunea însăși.

Dar schema aceasta vectorială unifică acum momentul inițial al filozofiei spiritului, pe care-l găsim concretizat în tabla catego-

riilor cu momentul ei final, care este dialectica hegeliană. Și încă mai mult: schema exprimă, odată cu aspectul kantian și cel



hegelian al filozofiei spiritului, sensul deplin al rațiunii, care, dincolo de formalismul ei (momentul kantian), ca și de mecanismul ei (momentul dialectic), este viața specifică a ființei umane, cu categorii dar și cu „existențialii" (cum vroia Heidegger), cu mișcare dialectică dar și cu „tragism" existențial.

Iar totul ține, după cîte ni s-au vădit, de *caracterul esențial de orientare al rațiunii*. Ni se pare de aceea că primul lucru de făcut, pentru a susține astăzi calea filozofiei este de *a combate etosul neutralității*, care comandă sensibilitatea filozofică modernă și duce la atîtea forme de înțelegere vecine cu nefilozofia. Ar trebui instituit un etos al orientării.

Dar *trebuie* el instituit? Nu se exprimă el permanent, dincolo de sterilitatea neutralității, în tot ce este fecund — uneori însă și primejdios — în opera rațiunii? Căci ori de cîte ori este rațiunea în joc (iar în cazul ființei umane ea este întotdeauna în joc, numai că prea des fără conștiință de sine, deci fără conștiință filozofică), orientarea rațiunii poate fi făcută evidentă. Grecii spuneau că orice formă de viață e o formă de intenționare, pe care ei o numeau Eros; totul aspiră către ceva, determinat sau nu, fiecare ființă își are *daimon*-ul ei.

Rațiunea trebuie înțeleasă în chip viu, ca *o formă de trimitere către*, nu de înregistrare și filtrare a ceva. Așa fiind, *rațiunea e partizană*. E partizană (de la parte, părtinitoare) pentru întreg, pentru ea însăși.

De aici aproape totul, în mizeria noastră infra-umană. Formele noastre individuale de absurditate, de nebunie țin și ele, în realitate, de rațiune. De ce să-i înțelegem adesea pe ceilalți ca ființe absurde, și să nu vedem ce și cît este rațional în ei? Uneori cînd vrem totuși să explicăm ceva, recurgem la psihologie — suprem principiu „explicativ" — așa cum în zilele noastre psihanaliza a venit să dea socoteală de toate formele de nebunie individuală. Dar ce poate explica psihologia pe lîngă rațiune, fără de rațiune? Și de ce să nu acceptăm de la filozofie psihanaliza aceasta pe care ea o face neîncetat rațiunii?

Misiunea filozofiei nu este deci de a arăta că rațiunea este orientată; ci, desprinzînd orientarea ei de fapt, de a arăta *cum trebuie să fie ea orientată*. Filozofia e sortită, ca fiind conștiință a rațiunii orientate, să arate către ce este cu adevărat orientată rațiunea. Ea singură duce pînă la capăt mișcarea rațiunii, făcînd-o să nu rămînă simplu impuls rațional și simplu fanatism al consecvenței, ci luminînd întreaga ei desfășurare către împlinirea întregului ei destin. În sensul acesta, fiecare ființă umană, purtătoarea de rațiune cum este, nu se poate împlini decît prin filozofie.

În această din urmă privință, timpul nostru pare să aducă semne favorabile; este conștiința că filozofia poartă și ea răspunderea pentru tot ce se întîmplă sau nu se întîmplă în lumea omului și deci pe lume.

Fie că e vorba de sensul moral-politic al rînduielilor noastre omenești, fie că e vorba de cunoașterea științifică și de orizontul ei teoretic, ca și de înțelesul și uneori primejdiile aplicării ei; fie că e în joc omul desfătării artistice sau al frămîntării religioase —, pentru conștiința contemporană a devenit tot mai limpede că și în modalitatea filozofiei se întemeiază și se împlinesc toate acestea. În toate este vorba de un „sens", care se cere dus pînă la capăt, adică transpus pe registrul filozofiei. Conștiința contemporană însă, și în primul rînd conștiința filozofică de astăzi, au în chip pozitiv înțelesul acestei gravități. Filozofia nu mai apare și în orice caz nu mai e resimțită ca o simplă chestiune de specialitate.

E ca și cum peste tot, sub o formă negativă sau pozitivă, pe niveluri inferioare sau adecvate, s-ar face în sfîrșit resimțită, în conștiința contemporană, aspirația către ființă.

Dar *ființa nu este un imediat*. Totul ne pare a ține, în filozofie, de această așezare a noastră față de ființă. Într-un sens *sîntem* ființă, dar în sensul deplin nu facem decît să urmărim — prin cunoaștere și desfășurare de viață — a o fi.

NIETZSCHE SAU NOSTALGIA IDOLILOR

DE

LUCIA DUMITRESCU-CODREANU

Celebrat, de o literatură exegetică destul de ramificată în gîndirea occidentală, ca sfărîmător de idoli, ca răzvrătit față de tutela despotică a tradiției culturale, ca iconoclast față de orice autoritate spirituală în afară de aceea a spiritului propriu, Nietzsche conservă totuși, pe teritoriul operei lui, regiuni cu reliefuri gata netezite pentru a sluji drept soclu unor idoli noi. Febrilitatea cu care contradicția, apetitul pentru contrarii, au fost decretate ca puls specific al operei lui (Karl Jaspers, cel mai convins în această privință, socotea ,,autocontrazicerea" trăsătura fundamentală a gîndirii lui [1]), a alungat adesea din logica multiformelor exegeze ideea că, fie și numai în virtutea pasiunii pentru antiteze, Nietzsche va căuta să închipuie, după ,,amurgul zeilor", cum va arăta ,,răsăritul" unor zei noi. Dar nu numai jocul instabil al negației și afirmației în care se complace, nu numai această luxuriantă proliferare de antinomii, care îl făcea pe Stefan Zweig să vadă în fostul profesor de filologie clasică de la Universitatea din Basel ,,un geniu al întorsăturilor, al contrazicerilor violente" [2], explică evoluția gîndirii lui Nietzsche de la contestarea zeilor la nostalgia lor.

Nu numai ea, ci însăși esența gîndirii lui Nietzsche. Evoluția ei sinuoasă, bogată în imprevizibile meandre, cu drumul segmentat de mai multe etape [3], ne dezvăluie că acea ,,*mare declarație de război*" contra idolilor, cum își numește el poziția în *Amurgul idolilor*, n-a fost, constant și statornic, dominanta gîndirii lui. Dincolo de platoșa derutantă a extravaganțelor, dincolo de latitudinea capricioasă a aforismelor proteice, gîndirea lui Nietzsche, în esența și configurația ei intimă, ascunde disponibilități aparent nebănuite de conformism, de blajină regrupare a motivațiilor în jurul unor noi focare de autoritate, după ce, cu temporară și fugară obstinație, le contestase pe cele dinaintea sa. Jocul contrastelor își sună ritmul pretutindeni în opera lui, atît în succesiunea unor perioade diferite cît și înlăuntrul aceleiași perioade. În prima perioadă a creației, Nietzsche se vădește încrezător pînă la devoțiune și extaz în ,,genii" și ,,idoli"; ardoarea cu care evocă în *Nașterea tragediei* (1871) nețărmurita și eroica sete de viață a spiritualității eline antice se împletește cu admirația lui pentru zeii greci, care, după Nietzsche, și-au căpătat drept de cetate în legendarul lor Olimp în virtutea puterii de a simboliza acest patos al vieții. În cea de a doua perioadă, sentimentul său aproape euforic de venerație pentru ,,idoli" se decolorează (filozoful însuși îl ironizează ca simțămînt ,,omenesc, prea omenesc"), pălește și se stinge, pregătind un sentiment contrar, o clocotitoare erupție de aversiune față de tirania despotică a ,,idolilor"; ea atinge punctul culminant în cea de a treia perioadă, în special în lucrările scrise cu o mistuitoare aprindere în anul 1888 (*Cazul Wagner*, *Nietzsche contra Wagner*, *Amurgul idolilor*, *Anticrist*, *Ecce homo*). Trecînd de la o extremă la cealaltă, Nietzsche nu abolește totuși definitiv perspectiva credinței în zei, ci vrea să spulbere numai credința în *anumiți* zei, cei cărora el însuși le-a declarat ,,război". Lectura atentă a acestor ultime lucrări prilejuiește constatarea că răzvrătirea lui împotriva zeilor n-a vizat niciînd zeii mitologiei grecești, ci numai dumnezeul ,,obosit" și ,,fals" al creștinismului și iezuitismul moralei creștine. În *Amurgul idolilor*, după încîntarea produsă de priveliștea idolilor dărîmați, Nietzsche inserează grăbit capitolul *Ce le datorez anticilor*, în care apelează din nou la un zeu, la străvechiul Dionysos, rechemîndu-l să protegiască viața, să simbolizeze voința de viață printr-o ,,doctrină a misterelor" în care ,,*durerea* este sanctificată" [4]. Chiar în interiorul ultimei perioade se ivesc, ca surprize ale cugetării lui, gînduri care atestă că Nietzsche, departe de a renunța total la zei, le pregătește un ,,nou" loc în istoria

---

[1] Karl Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin und Leipzig, 1936, p. 8.

[2] Stefan Zweig, *Tolstoi. Nietzsche*, București, Edit. Cugetarea, f. d., p. 182.

[3] Trasarea etapelor gîndirii lui Nietzsche a stîrnit dispute în rîndul comentatorilor săi occidentali. Karl Jaspers, în monografia consacrată lui Nietzsche (*op. cit.*, p. 33), împarte evoluția cugetării lui în trei perioade: 1) perioada încrederii în cultură și genii (pînă la 1876), 2) perioada încrederii pozitiviste în știință (pînă la 1881) și 3) perioada elaborării unei ,,noi filozofii" impregnate de viziunea profetică a filozofului (pînă la sfîrșitul lui 1888).

[4] Friedrich Nietzsche, *Werke. Klassiker Ausgabe*, Band I—VIII, Alfred Kröner Verlag in Leipzig, f. d.; Band VIII, p. 198.

umanității, o viitoare ,,renaștere". De pildă, el susține în *Anticrist* că civilizația Europei occidentale a decăzut pentru că s-a lăsat subjugată atîta vreme de religia creștină și în acest lung interval n-a mai creat un dumnezeu: ,,Aproape două mii de ani și nici un alt dumnezeu nou!"[5], exclamă nemulțumit Nietzsche. Imaginea unei civilizații secătuite de o religie ,,bolnavă" reprezintă, după Nietzsche, un grotesc ,,*spectacol pentru zei*"[6]. Dar pentru care zei? Cei care ,,apun" sau cei care ,,răsar"? Evident, pentru ultimii, deoarece, spune mai departe Nietzsche, ,,steluța mică, jalnic de mică, care se cheamă Pămînt, merită poate singură, din pricina acestui caz ciudat, un interes divin, o privire dumnezeiască..."[7].

Revelatorie pentru anunțarea acestei conversiuni este prefața scrisă de Nietzsche, în august 1886, la *Nașterea tragediei* și intitulată semnificativ ,,*Încercare de autocritică*". Nimic nu-i mai place acum din vechea lucrare, pe care o consideră o carte ,,imposibilă", ,,rău scrisă", ,,greoaie" etc., dar avînd un singur merit: că prin ea a vorbit ,,o voce *stranie*, apostolul unui «zeu încă necunoscut»"[8], glasul unui ,,inițiat" care își vestește dumnezeul său[9]. Nietzsche își apreciază retrospectiv cartea pentru că în ea palpită ,,un suflet mistic" (surprinzătoare perspectivă la un răzvrătit contra zeilor!) și pentru că oferă, cu concursul artei, imaginea unui ,,dumnezeu-artist", însă a unui dumnezeu creator de lume! Această ,,metafizică de artist" are în centrul ei un dumnezeu investit cu acele trăsături pe care Nietzsche le rezervă zeilor ,,adevărați", meniți să ia locul celor ,,falși": ,,un dumnezeu-artist, total lipsit de scrupule și amoral, pentru care creația sau distrugerea, binele sau răul, sînt manifestări ale capriciului și suveranității sale, care se descarcă, în crearea lumilor, de *zbuciumul plenitudinii* sale și de *prisosul* ei, de *durerea* contrastelor acumulate în el însuși"[10]. Iar acest zeu invocat cu renăscută patimă este Dionysos, zeul grec pe care în fraza finală a lucrării *Ecce homo*, Nietzsche îl va opune divinității creștine[11], căruia îi va închina stihuri frenetice (*Ditirambi către Dionysos*) și cu al cărui nume filozoful însuși își va semna scrisorile în anii de eclipsă a lucidității...

Faza ultimă a gestației operei nietzscheene convoacă din nou în orizontul culturii unele resurse de sacralitate pe care, precipitat, le risipise; fie că le concentrează în imaginea ,,supraomului", fie că le aglomerează în poruncile oraculare, sibilinice ale lui Zarathustra, fie că, pînă la urmă, le dă drept dictoane proprii harului său infailibil de ,,educator" al speciei umane, noi imperative vin să suplinească absența certitudinilor proclamată inițial. Revolta lui contra miturilor, izbucnită cu o pîrjolitoare tensiune, a durat pînă la punctul în care a văzut posibilă instalarea unei mitologii noi, în care zeii nu mai nasc din îndepărtatele olimpuri, ci nasc pe solul propriei lui filozofii, împrumutînd chiar din biografia lui spirituală. Aceasta, în măsura în care, devorat de o optică grandomană în ultimii ani ai vieții, ani de boală, filozoful nu voia (deși *Ecce homo* sugerează contrariul) să se erijeze el însuși în idol, care să vestească o nouă eră a culturii umanității. Nu de modestie ar putea fi bănuit filozoful atunci cînd, în *Amurgul idolilor*, spune cu emfază despre sine ,,am dat umanității cea mai profundă carte pe care o are, al meu *Zarathustra*"[12], și se consideră, fără nici o ezitare, ,,ultimul discipol al filozofului Dionysos" și ,,dascălul eternei reîntoarceri"[13].

Răfuiala predispusă la concesii cu ,,zeii" explică și destinul specific al filozofiei lui Nietzsche în peisajul gîndirii occidentale. Filozofia lui ar fi rămas un demers oarecare în cîmpul istoriei filozofiei, dacă ivirea ei în cultura apuseană de la sfîrșitul secolului al nouăsprezecelea n-ar fi găsit-o pe aceasta înspăimîntată de abisurile unei posibile prăbușiri. Dacă Nietzsche s-ar fi instituit doar ca profet al decăderii, gîndirea lui n-ar fi avut răsunetul care l-a făcut una dintre cele mai controversate figuri ale filozofiei apusene contemporane. Dar el a fost și profetul unui reviriment, gînditorul care, cu cît mai vehement urcă tonurile acuzării, cu atît mai sîrguincios va căuta căi de izbăvire, cu cît mai tare dezlănțuie torentul mîniei, cu atît mai calm va căuta un miracol al regenerării, cu cît mai neîmpăcat desfide zeii, cu atît mai dornic va fi să încheie pactul cu zei noi. El, cel care din misiunea relativizării tuturor valorilor și-a făcut un blazon de luciferic orgoliu, el, cel care numea imperativul categoric kantian ,,tartuferia, pe cît de rigidă pe atît de ipocrită a bătrînului Kant"[14], atunci cînd a reflectat asupra menirii filozofului a apelat din nou la imperative, definind-o nimic altceva decît legiferare de precepte, impunere de canoane asupra viitorului: ,,*filozofii adevărați au ca misiune să comande și să impună legea...*"[15]. El, cel

[5] *Ibidem*, p. 225—226.
[6] *Ibidem*, p. 256.
[7] *Ibidem*, p. 257.
[8] *Ibidem*, Band I, p. 33.
[9] *Ibidem*, p. 34.
[10] *Ibidem*, p. 36.
[11] *Ibidem*, Band VIII, p. 433.
[12] *Ibidem*, p. 191.
[13] *Ibidem*, p. 200.
[14] *Ibidem*, Band VII, p. 14.
[15] *Ibidem*, p. 161.

care a vrut să capteze pe harta destinului uman undele devenirii, care s-a întîlnit cu Heraclit în iubirea pentru mişcarea infinită [16], şi-a convertit crezul iniţial în contrariul său, proclamînd, prin ,,eterna reîntoarcere", revenirea perpetuă a vieţii la forme prestabilite şi imuabile. Intuindu-l instinctiv nu ca adversar ci ca partizan al supravieţuirii ei, cultura burgheză l-a adoptat pentru că în opera lui, retoricele invocări către nou drapează în fapt o spectaculoasă rezervă de justificări pentru vechi. Nietzsche însuşi tînjeşte, în *Amurgul idolilor*, după acel liman al existenţei în care spiritul, saţiat de tribulaţiile nihiliste, ,,*nu mai neagă*" [17] şi începe să ,,afirme" din nou. ,,Revoltatul" Nietzsche îl doreşte şi îl prepară în subteran pe conformistul Nietzsche.

Gîndirea lui Nietzsche, dramatică proiecţie a zbuciumului său sufletesc în sfera culturii, se reclamă de la un ,,străfund dionisiac al lumii" [18] căruia vrea să-i fie interpret şi prototip. Înţelegerea nietzscheană a vieţii umane veştejeşte şi descalifică orice simetrie sau ordine raţională atribuită ei şi se îmbibă de ritmurile disarmonice ale erupţiilor afective, de jerbele thanatice ale ,,geometriei incendiate" (Ion Barbu), care cuprind deopotrivă eul şi înconjurul său cultural. Nu o dată Nietzsche şi-a manifestat neîncrederea şi adversitatea faţă de tot ceea ce nu este ,,eu" — ,,Pentru mine, cum ar exista oare ceva în afară de mine? Nu există ne-euri!" [19] — şi a vrut să-şi sustragă contorsionata identitate a eului de la orice contact cu lucrurile. ,,Căci lucrurile nu sînt decît frontierele omului" [20]. Întoarsă asupră-şi, meditaţia lui cutreieră hoinar o geografie a spiritului cu forme indefinite şi indefinibile raţional, şi cu fiecare privire ţintită spre profunzimi vrea să convingă omul de ,,*relaţia sa fundamentală ilogică cu toate lucrurile*" [21], să întărească ideea iraţionalităţii existenţei umane. Împrumutînd discursului său filozofic pulverizat în sentinţe aforistice patima mizantropică a experienţelor propriei vieţi şi geologia colţuroasă a straturilor sale biografice, Nietzsche dezvăluie în om, cu o sinceritate aproape agresivă, ,,un ghem de şerpi sălbatici" [22] şi îl portretizează cu o malefică încrîncenare ca ,,animal multiplu, mitoman, artificial şi ascuns, primejdios pentru celelalte animale nu atît prin forţa cît prin viclenia şi agerimea lui" [23]. Căutînd să realizeze, cu concursul artei, o retrospectivă a vulcanicei firi umane aşa cum o înţelegea el, Nietzsche a pornit de la tragedia greacă, de la Eschil îndeosebi; el susţine că aici osmoza dintre vis şi beţie, topirea individuaţiei apolinice în vîrtejul turmentat al emoţiilor dionisiace făurise un sanctuar visceral al patimilor sufletului, în afara rigorilor seci ale logicii. Acest fond de extracţie onirică, prezent în tragedie, absoarbe ,,delirul orgiastic al muzicii" [24] şi înseră în verbul poetic cadenţele năvalnice ale sunetului, ale dispoziţiei melodice care palpită inconştient în trăirile sufleteşti şi care trebuie ascultate cu ,,geniul inimii" [25]. Corespondenţa dintre nehotărmurirea sentimentelor şi fluiditatea muzicii, temă predilectă de meditaţie a lui Nietzsche, se regăseşte în iureşul ,,voinţei", principiul care unifică şi coordonează, dincolo de raţiune, dinamica vieţii sufleteşti. Apariţia lui Socrate, ,,acest despotic logician" [26], destramă ,,înţelepciunea instinctivă", fereastra unică prin care filozofia greacă de pînă atunci privise lumea; paradisul fanteziei, flagelat de ,,biciul silogismelor", îngheaţă sub veghea nemiloasă a raţiunii. ,,Dialectica optimistă" a lui Socrate distruge ,,muzica tragediei" [27], notează Nietzsche. De aici încolo începe în istoria umană un lung exil al lui Dionysos, ,,odată ce influenţa lui Socrate se extinde asupra lumii, ca o umbră alungită fără încetare sub razele soarelui care apune" [28]. Ca şi Heidegger mai tîrziu, Nietzsche fixează exclusiv şi salută în faza presocratică a gîndirii greceşti autentica înflorire a filozofiei. Motivele celor doi gînditori sînt însă, în această privinţă, diametral contrare: Heidegger, pentru armonia dintre Logos şi Fiinţă, Nietzsche pentru scindarea lor, care lăsa să se întrevadă ciocnirea nestingherită înlăuntrul Fiinţei a puterilor înrăjbite ale sufletului uman.

Combătîndu-l pe Rousseau, a cărui teorie a nedreptăţit-o flagrant prin sarcasmele sale (o echivala cu o muşcătură de ,,tarantulă morală" [29]), Nietzsche considera că de la natură omul posedă o fire demonică, predestinată pentru tragic, că el este implacabil sortit să interpreteze pe scena lumii o partitură a suferinţei nesfîrşite. Notele acestei partituri exprimă manifestarea nestăvilită — dar crîncenă — a vieţii, avînd ca pivot voinţa. Răstălmăcind mitul lui Prometeu, Nietzsche face din el un document al tragismului generat de unirea dintre forţă şi suferinţă, dintre pasiune şi voinţă, un simptom dionisiac cu o stranie decodificare: ,,necesitatea crimei

[16] *Ibidem*, Band VIII, p. 103.
[17] *Ibidem*, p. 189—190.
[18] *Ibidem*, Band I, p. 199.
[19] *Ibidem*, Band VI, p. 317.
[20] *Ibidem*, Band IV, p. 244.
[21] *Ibidem*, Band III, p. 49.
[22] *Ibidem*, Band VI, p. 54.
[23] *Ibidem*, Band VII, p. 269.
[24] *Ibidem*, Band I, p 174.
[25] *Ibidem*, Band VII, p. 271.
[26] *Ibidem*, Band I, p. 129.
[27] *Ibidem*.
[28] *Ibidem*, p. 130—131.
[29] *Ibidem*, Band IV, p. 198.

impusă individului care vrea să se înalțe pînă la Titan" [30]. Simbolul lui Prometeu, învingătorul zeilor, devine la Nietzsche fundamentul etic al pesimismului, o justificare a suferinței umane, o imagine a zădărniciei condiției umane, în care orice temeritate este fără rost și cere un tragic sacrificiu. Interpretat prin filtrul unei viziuni elitiste, conservatoare, Prometeu își pierde noblețea chipului, nu mai simbolizează capacitatea demiurgică a umanității și tăria ei, ci devine un alambic al vanității și trufiei nemăsurate, de care doar cei ,,tari", acționînd dincolo de morală, sînt stăpîniți; de aceea Nietzsche selecționează acest mit ca ,,proprietate originală a rasei ariene" [31]. Denaturarea simbolului lui Prometeu se face concomitent cu denaturarea rolului lui Socrate în istoria filozofiei și în ambele cazuri Nietzsche formulează judecăți false, orbite de patima destrucției.

Dacă pe Prometeu, răstălmăcindu-l, l-a acceptat ca simbol al tragismului, pe Socrate, răstălmăcindu-l, l-a dezavuat cu înverșunare, socotindu-l un gînditor ,,vinovat" de a fi insuflat umanității iluzorii speranțe în optimism și în raționalitate. Cu Socrate se inaugurează, spune Nietzsche, acea lungă etapă hibernală a omului în care cultura, altădată aliat, se întoarce împotriva lui, impregnîndu-se de o progresivă ,,ostilitate față de viață". Din două filoane socratice cresc energiile care vor nimici vitalitatea omului: din respectul lui Socrate pentru supremația științei (care prevestea ,,piramida colosală a științei moderne") [32] și din spiritul său plebeu (care pregătea ,,revolta sclavilor în morală") [33]. Dantelarea haotică a fluxului vital intră sub ordinea schemelor sterpe ale raționalității, fiorii lirici ai trăirii necenzurate se supun sub cenzura gîndului sever, în locul șuvoiului de incantații bahice triumfă cadența mecanică a argumentelor științifice. În morală, fabricația ,,aristocratică" a ,,binelui" și ,,răului" încetează. Pe parcursul lucrării *Genealogia moralei* (1887), expunîndu-și concepția elitistă retrogradă, Nietzsche obligă la bizare exhibiții cunoștințele sale filologice pentru a ,,demonstra" că sensul acestor noțiuni a fost dictat, la origini, de voința arbitrară a celor puternici. Ridicarea păturilor de jos (a ,,turmei" cum spune cu dispreț Nietzsche) inversează criteriile morale, convertind în ,,bine" tot ceea ce slujește conservării celor slabi: mila, solidaritatea, compasiunea față de durere, abolirea forței, legalitatea și dreptul. Morala însăși este privită de Nietzsche ca o reacție polemică a ,,sclavilor" contra lipsei de morală a ,,stăpînilor", ca expresie a resentimentului lor înnăbușit, a unui ,,Nu" mocnit surd împotriva voinței care altădată i-a subjugat. Cruzimea inconștientă și izbucnirea pătimașă a instinctelor celor ,,tari" se încovoaie și este zăgăzuită de cazuistica rece și dogmatică a moralei ca ,,minciună necesară" [34], ca ,,manifestare contra naturii" [35]. Avansînd un freudism ,,avant la lettre", Nietzsche susține că dincolo de suprafața moralei, în spiritul celor ,,slabi" cancerizează însă de secole o ,,conștiință rea", ghem de remușcări, patimi refulate, pulsiuni abisale și sentimente de culpabilitate, toate îngropate sub tabu-urile convențiilor, dar însoțind ca un spectru răzbunător victoria civilizației asupra ,,vieții". Socrate l-a învins pe Dionysos așa cum Roma antică a învins Grecia: învingătoare prin forță, învinsă prin spirit.

Pe vatra pasiunilor umane (filtrul privilegiat prin care Nietzsche examinează condiția umană) s-au stins arderile violente, dure ale ,,aristocrației" din timpurile ,,premorale". Au mai rămas doar pîlpîirile anemice și letargice ale speciei umane aglomerată sub semnul ,,numărului", al cantității covîrșitoare, care vîrstează timpul cu mersul ei îmbătrînit, lipsit de trăiri incandescente. Admirația lui Nietzsche pentru violență și asprime, înclinație compensatorie a firii lui maladive (,,fiți duri", spunea al său Zarathustra) l-a făcut să mistifice întreaga istorie umană, să-i dea o interpretare arbitrară și antiumanistă, speculată cu abilitate de ideologii nazismului (A. Rosenberg, A. Baeumler). Progresul și educarea omului prin cultură, în loc să-i apară ca o cucerire neprețuită a omenirii pe pămînt, le-a sancționat ca un ,,dresaj" artificial, ca o tortură inchizitorială ce a dus la ,,domesticirea" și înfrînarea ,,nobilei" sălbăticii primare, naturale a omului. Iată de ce în istoria filozofiei n-a agreat pe niciunul din filozofii care au omagiat luminozitatea rațiunii, puterea ei suverană asupra instinctelor; pe Socrate și Platon i-a apreciat ,,ca simptome de decadență, ca instrumente ale disoluției grecești, ca pseudogreci, ca antigreci" [36]; pentru claritatea ,,cogito-ului" l-a respins pe Descartes, despre care spunea că ,,rămîne prizonier în cursa cuvintelor" [37]; pe Bacon, făuritorul unei noi metode necesare științei, l-a considerat ,,un *atac* contra spiritului filozofic în general" [38]; ,,iubirea de înțelepciune" a lui Spinoza a persiflat-o, numind-o ,,acest

[30] *Ibidem*, Band I, p. 99.
[31] *Ibidem*, p. 97—98.
[32] *Ibidem*, p. 134.
[33] *Ibidem*, Band VII, p. 313.
[34] *Ibidem*, Band III, p. 65.
[35] *Ibidem*, Band VIII, p. 110—116.
[36] *Ibidem*, p. 95.
[37] Frédéric Nietzsche, *Oeuvres posthumes*, Paris, 1934, p. 130.
[38] Friedrich Nietzsche, *Werke*, *ed. cit.*, Band VII, p. 221.

hocus pocus de formă matematică, cu care Spinoza și-a mascat filozofia"[39]; morala fundamentată pe rațiune a lui Kant a condamnat-o ca „o jertfă în fața zeului Moloch al abstracției"[40] și ca o *„rețetă* pentru *decadență*, chiar pentru nerozie"[41]. Obsedat mereu, de-a lungul întregii sale opere (în pofida dispersiei ei tematice și stilistice) de ideea că cultura a făcut din om o ființă duplicitară, un maestru al disimulărilor, care poartă bine întipărită pe chip o mască, Nietzsche își face o diabolică profesiune de credință din smulgerea acestei măști, din dezgolirea culiselor tenebroase ale spiritului uman. Pentru a descifra cum în adîncuri virtuțile sînt rodul incubației viciului, el a căutat antecedente în cugetarea lui La Rochefoucauld, pe care l-a elogiat pentru primatul acordat pasiunilor și intereselor umane și pentru virulența sceptică cu care le-a dezvăluit. Unele parabole din *Așa grăit-a Zarathustra* nu reprezintă decît variațiuni alegorice pe tema unor maxime ale lui La Rochefoucauld. Deși refuză cu îndîrjire orice mentori spirituali (celor pe care i-a acceptat cîndva, ca Schopenhauer și Wagner, le-a devenit mai tîrziu ostil), Nietzsche face excepție de la această regulă pentru pleiada moraliștilor francezi (Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, Fontenelle, Vauvenargues, Chamfort) și pentru moralistul american Ralph Waldo Emerson. Fulgurațiile contrapunctice ale aforismelor lor dezvăluie cititorului întortocherile de labirint ale sufletului omenesc și reînvie în epoca modernă acea sete de viață care însuflețise spiritul antic. Gîndurile lor, spune Nietzsche, „conțin mai multe *idei adevărate* decît toate cărțile filozofiei germane în ansamblu"[42]. Dar, frîngînd balanțele de filigran cu care aceștia au știut să cumpănească atît ceea ce înalță cît și ceea ce coboară omul, Nietzsche nu observă în forul lăuntric al omului altceva decît defilarea beligerantă a ambiției, vanității și egoismului, zugrăvindu-l ca o ființă predestinată spre rău, un „înger căzut" care poartă în cuget întreg infernul condiției umane. Amoralismul lui Nietzsche reprezintă deci nu o situare neutrală „dincolo de bine și de rău", cum și-a închipuit el, ci o împotmolire în estuarul „răului"; respingerea „în general" a moralei echivalează de fapt cu acceptarea unei morale negatoare, sceptice, care, favorizînd o așa-zisă „elită", degenerează în antidemocratism.

Nedomolita pornire a lui Nietzsche de a deconspira măștile omului (pe care îl consideră un „călător" rătăcit în istorie și prigonit fără scăpare de „umbra" lui — cultura), se împletește cu tentativa de demitizare a idolilor, de ruinare a amăgitoarelor certitudini cu care ei au iluzionat ființa umană. Prin „amurgul idolilor", Nietzsche închipuie un purificator moment de smulgere a nimbului de pe creștetul a două categorii de idoli: „idolii" culturii umane, personalități creatoare de valori venerate de umanitate pentru că i-au dăruit cristalizări spirituale și direcții de mișcare, și divinitățile supranaturale, pogorîte din ancestrale legende, folosite de om drept terapii comode ale „rațiunii bolnave". Pentru desacralizarea idolilor, omenirea trebuie să înceapă o înverșunată bătălie, căreia Nietzsche i se instituie ca herald. Motivația nu întîrzie: în dezvoltarea lui firească, spune Nietzsche, un geniu cunoaște o fază a „existenței catilinare" marcată de sentimentul urii, răzbunării și revoltei împotriva a tot ceea ce există deja, împotriva a tot ceea ce stagnează și nu mai evoluează: „Catilina — forma preexistentă a oricărui Cezar"[43], asertează declamatoriu Nietzsche. Prin aceasta, el voia să justifice atît crisparea nihilistă a criticii sale, cît și viitoarea sa candidatură, implicit insinuată, pentru „supraom".

Critica lui Nietzsche, care pornește de la constatarea unor semne reale de declin manifestate de cultura burgheză, care nu pregetă să denunțe fără cruțare sterilitatea și corupția clasei avute („Este într-adevăr mai bine să trăiești printre pustnici și păstori decît cu gloata noastră aurită, falsă și spoită — deși se numește «societate bună»..."[44]), care demască superficialitatea și filistinismul mentalității burgheze, ajunge să se metamorfozeze însă, dintr-un rechizitoriu la adresa timpului său, într-un rechizitoriu la adresa întregii culturi umane. Sînt respinse acele personalități ale filozofiei, literaturii și artei care au promovat valoarea rațiunii, care au crezut în perfectibilitatea și înălțarea spirituală a omului, care au pus echilibrul rațional al sufletului uman mai presus decît dezlănțuirea de instincte. Valorile făurite de aceste personalități și cristalizate în istoria culturii umane sînt garanții viabile ale capacității demiurgice și puterii de desăvîrșire a omului. Nemulțumit, Nietzsche își îndreaptă către ele asediul. Declarînd că întreg mersul istoriei este o curgere fără sens și fără țel („Omenirea încă nu are un țel"[45], afirmă el), Nietzsche consideră că valorile umane, cuprinse de fluxul devenirii și pieirii, n-au consistență, n-au viitor; ele se conjugă numai la un singur timp — trecutul, și au numai o singură perspectivă — ruina. Alunecată pe povîrnișul unei

[39] *Ibidem*, p. 14.
[40] *Ibidem*, Band VIII, p. 216.
[41] *Ibidem*, p. 217.
[42] *Ibidem*, Band IV, p. 126.
[43] *Ibidem*, Band VIII, p. 185.
[44] *Ibidem*, Band VI, p. 356.
[45] *Ibidem*, p. 87.

critici nihiliste, gîndirea lui Nietzsche ,,progresează sub forma unui incendiu; ea carbonizează tot ceea ce atinge"[46], remarca un exeget. Substituirea de planuri operată de Nietzsche este evidentă. Patina decăderii pe care a observat-o la unele valori ale culturii burgheze este extinsă la toate valorile umanității. În toate, Nietzsche suspectează o conspirație a tradiției împotriva inovației în cultură și tuturora le prezice o acoperire de rugină și uitare. De aceea Nietzsche condiționează mersul mai departe al culturii de un vitriolant verdict: relativizarea și ,,transevaluarea tuturor valorilor" *(Umwertung aller Werte)*. Vehemența pronunțării acestui verdict este cu atît mai mare cu cît Nietzsche asociază dangătul de îngropăciune al ,,idolilor" culturii cu dangătul ,,morții" dumnezeului religiilor, ultima și cea mai falsă rezervă de suporturi spre care omul și-a îndreptat speranțele. Atacul lui Nietzsche împotriva creștinismului introduce ,,un detonant sub morala creștină"[47], dinamitînd falsitatea și minciuna cu care religia a înnegurat, de secole, conștiința omenească: ,,Numesc creștinismul unica mare pacoste, unica mare stricăciune lăuntrică, unicul mare instinct al urii care nu găsește mijloc destul de veninos, destul de subteran, destul de josnic — îl numesc unica și imortala dezonoare a omenirii..."[48]. ,,Dumnezeu a murit" este strigătul victorios cu care Nietzsche, în ipostaza de ,,Anticrist", încheie războiul său cu zeii. Sarcasmul său vestejește necruțător ipocrizia moralei creștine, păienjenișul de iluzii întreținut de religia creștină în psihologia credincioșului, interesele foarte pămîntene pe care reprezentanții bisericii, sub aparența unor scopuri ,,sfinte", le-au urmărit în istorie. Însă prin ,,*moartea*" lui Dumnezeu, proclamată în urma unei critici psihologice și nu de ordin socio-istoric făcută religiei, umanității nu i se deschid orizonturi noi, mai limpezi; dimpotrivă, din cețurile *nihilismului condensate în calea* ei, ,,zeii" se vor ivi din nou. Nietzsche n-a repudiat definitiv rolul religiei în conștiința umanității, ci a sancționat virulent doar nefastele consecințe ale religiei creștine. El obiectează acestei religii pasivitatea și indiferența față de lume, ceea ce primejduiește afirmarea ,,marii sănătăți", a vitalității ,,celor tari". Surprinzător apare faptul că deși critică creștinismul, Nietzsche acceptă mitul lui Crist, declarînd, chiar în paginile lucrării *Anticrist*: ,,de fapt, n-a fost decît un singur creștin, și acela a murit pe cruce"[49]. Iar mai departe susține că creștinismul ,,adevărat" și ,,primitiv" va fi cu putință tuturor epocilor![50]. Violența diatribei lui Nietzsche nu se îndreaptă decît împotriva creștinismului ,,modern". În comparație cu acesta, filozoful este foarte tolerant față de budism, căruia îi găsește ,,meritul" de a fi o religie a ,,elevării" vieții: ,,Budismul este singura religie cu adevărat *pozitivă*, pe care ne-o arată istoria..."[51], spune Nietzsche. Nici față de psihologia creștinului nu nutrește mereu o antipatie la fel de categorică, de vreme ce într-o scrisoare din 20 noiembrie 1888, adresată lui Georg Brandès, scrie că îl stimează pe Dostoievski (ca și pe Pascal) pentru că este ,,singurul creștin *logic*"![52]. Capitolele 16 și 26 din *Anticrist* ilustrează revelator *nevoia de zei* care frămîntă și impulsionează cugetarea filozofului; aici se observă limpede că deși critică ,,concepția creștină" despre dumnezeu, pentru că a ,,falsificat" noțiunea de zeu și a făcut din el un suport al slăbiciunii și fățărniciei, Nietzsche nu concepe istoria unui popor fără zei. Dimpotrivă, el susține că un popor puternic, conștient de vigoarea sa, are întotdeauna trebuință de zei: ,,Un popor care mai are credință în sine însuși posedă de asemenea și un dumnezeu al său. El venerează în acest dumnezeu condițiile care îl fac victorios, virtuțile sale, — proiectează plăcerea resimțită despre sine, sentimentul puterii sale *într-o ființă* căreia să-i putem mulțumi"[53]. Transpare evident că, dincolo de sonoritatea strigătului ,,Dumnezeu a murit", zeii își exercită încă iluzoria lor vrajă asupra conștiinței filozofului, iar *religia* ca ,,*formă de recunoștință*"[54] își păstrează încă neștirbite ,,drepturi".

Concesiile făcute religiei se datorează și faptului că Nietzsche a respins creștinismul nu pentru că reprezenta un instrument al dominației de clasă în orînduirile bazate pe exploatare, ci ca un instrument prin care ,,sclavii" i-au subjugat pe ,,stăpîni"! Creștinismul a fost, după Nietzsche, un atentat față de vitalitatea primordială a aristocrației din vechime, o expresie a ,,ostilității față de viață" și a resentimentelor mocnite ale plebei; numai sucombarea lui ar permite ca viața, năvalnică în manifestări, dirijată de

[46] Jean Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Editions du Seuil, 1966, p. 12.

[47] S. F. Oduev, *Esența reacționară a nietzscheanismului*, București, Edit. științifică, 1963, p. 73.

[48] Friedrich Nietzsche, *Werke*, ed. cit., Band VIII, p. 303.

[49] *Ibidem*, p. 255.

[50] *Ibidem*.

[51] *Ibidem*, p. 226.

[52] *La vie de Frédéric Nietzsche d'après sa correspondance*, Textes choisis et traduits par Georges Walz, Paris, 1932, p. 511.

[53] Friedrich Nietzsche, *Werke*, *ed. cit.*, Band VIII, p. 222.

[54] *Ibidem*.

o Voință și mai năvalnică, să-și reia făgașul întrerupt. Ar permite așadar reinstaurarea în lume a domniei celor ,,tari", a celor pentru care nu forța logicii ci ,,logica" forței constituie ,,argumentul" suprem. De la *Nașterea tragediei* (1871) la *Amurgul idolilor* (1888), gîndirea lui Nietzsche cunoaște o involuție: interpretarea culturologică a condiției umane (marcată îndeosebi de preocuparea lui pentru ,,stilul" culturii) cedează loc unei interpretări biologizante, în care adepții mitului ,,rasei" din gîndirea occidentală a veacului al douăzecilea își vor căuta surse de inspirație.

Pentru ,,transevaluarea tuturor valorilor", inițiativă căreia i se dedică, Nietzsche recomandă omenirii un țel — făurirea ,,supraomului" și o cale către acesta — ,,voința de putere". Un cumul pestriț de neguri și bizarerii lasă el să plutească în jurul acestei teme. Încețoșarea ei o va amplifica sora acestuia, Elisabeth Foerster-Nietzsche și prietenul de familie Peter Gast, în editarea postumă a lucrărilor filozofului, în special a culegerii de aforisme și notații rămase neordonate și publicate ulterior sub titlul *Voința de putere*. Preluînd, dar totodată denaturînd, concepția lui Darwin despre originea și evoluția speciilor, Nietzsche se hazardează în ipoteza că pe pămînt evoluția biologică a speciei umane nu s-a încheiat, că ea se află doar într-un stadiu tranzitoriu, de interregnum, pregătitor pentru apariția unei ființe superior dotate. Această ipoteză apare pe cît de lipsită de dovezi, pe atît de încărcată de nelămurite și fantasmatice metafore: ,,Omul este o frînghie întinsă între animal și supraom, — o frînghie peste o prăpastie"[55], sau ,,supraomul este sensul pămîntului"[56] etc. Cîte o răzleață explicare străpunge uneori negura biologismului nietzschean, atunci cînd filozoful spune, de pildă, că ,,*Toți zeii au murit, voim acum să supraviețuiască supraomul*"[57], părînd a implica, prin aceasta, că în locul zeilor omul trebuie să devină în lume zeu. Dar această firavă urmă de interes pentru locul omului în lume se șterge prin concentrarea în tipul ,,supraomului" a unor trăsături ca brutalitate, cruzime, instinct războinic, dispreț față de morală, înclinație pentru distrugere — toate dictate irațional de o insațiabilă ,,voință de putere" și hrănind vigoarea unei ,,mari sănătăți". Arătînd că în centrul filozofiei nietzscheene se află violența, chiar dacă învăluită într-un lirism care vrea să seducă, un comentator francez observa că ea ,,tinteste ,,să opună violența moralei și să constituie o morală a violenței"[58].

Cu toate veleitățile sale poetice, Nietzsche n-a reușit niciodată să exprime sau să sugereze mai clar ce înțelege prin ,,supraom". O ciudată semantică îi atașează. Într-una din viziuni, afectată de romantism, a identificat ,,supraomul" cu geniile ca enorme acumulări de forțe, de ,,materii explozive"[59]; a crezut apoi a-l găsi în Parsifal al lui Wagner, în Siegfried din saga germană, în Manfred al lui Byron, în Cezar și Napoleon — dar niciunul din aceste modele n-a rămas ca ilustrare definitivă pentru *Übermensch*. Nu lipsit de umor este faptul că Zarathustra coboară de pe muntele schivniciei sale să profețească ,,supraomul" fără a ști nici cine este acesta, nici cum va arăta. În noaptea bolii care învăluise mintea lui Nietzsche, o intenție se încropea latent, intenția filozofului de a-și păstra sieși privilegiul reprezentării ,,supraomului". Nietzsche n-a fost dornic să precizeze, cum au dedus tendențios epigonii săi remorcați la carul ideologiei naziste, că ,,supraomul" ar fi produsul ,,rasei" germane. Fără falsificările în sens naționalist pe care Elisabeth Foerster-Nietzsche le-a dat unor scrisori și aforisme ale sale, simpatia lui Nietzsche pentru compatrioții săi pare destul de moderată, iar accentele caustice la adresa ,,culturii de filistini"[60], cum a numit el cultura burgheză germană a timpului, abundă în scrierile lui. (Nu întîmplător opera lui a fost întîmpinată la început cu răceală de intelectualitatea burgheză germană, Nietzsche fiind impus atenției de criticul danez Georg Brandès[61]). Exagerările rasiste ulterioare, convertind conceptul de ,,supraom" în așa-zis ,,argument" al ,,superiorității" germane, au estompat faptul că la Nietzsche acesta este o născocire hibridă, eclectică, frizînd ridicolul, în care el combină aristocrația romană, arabă, germană și japoneză, eroii homerici și vikingii scandinavi![62]. Dar, chiar dacă bro-

---

[55] *Ibidem*, Band VI, p. 16.

[56] *Ibidem*, p. 13.

[57] *Ibidem*, p. 115.

[58] Jean-Paul Aron, *Le Nietzschéisme. La philosophie de la violence chez Nietzsche*, în volumul Alfred Weber et Denis Huisman, *Tableau de la philosophie contemporaine*, Paris, 1957, p. 220.

[59] Friedrich Nietzsche, *Werke*, *ed. cit.*, Band VIII, p. 181.

[60] *Ibidem*, Band II, p. 80.

[61] Într-o scrisoare din 21 decembrie 1888, Nietzsche se declară nemulțumit de receptarea operei sale în climatul burghez german, care, susține el, se află pe un drum greșit în înțelegerea gîndirii lui. (*La vie de Frédéric Nietzsche d'après sa correspondance*, *ed. cit.*, Paris, 1932, p. 516).

[62] Friedrich Nietzsche, *Werke*, *ed. cit.*, Band VII, p. 318.

dată pe canavaua închipuirii nietzscheene, tipologia „supraomului" prezintă un pericol (și istoria acestui secol, zguduită de ultima conflagrație mondială, a arătat cît de grav) pentru statutul umanismului. Tendința unor autori apuseni contemporani, uneori chiar dintre cei critici față de Nietzsche, de a interpreta această noțiune conglomeră doar ca o sintagmă elegiacă prin care „Poetul", călătorind pe aripile fanteziei lui, evoca nostalgic vremi de „curaj" și „bărbăție" ale istoriei îndepărtate [63], minimalizează implicit sau explicit acest pericol; mai mult, ei îi acordă lui Nietzsche niște circumstanțe atenuante pe care spiritul gîndirii lui nu le îndreptățește. Lira lui Orfeu nu poate constitui o justificare pentru reveriile cu o imagistică brutală prin care filozoful Nietzsche „decantează" maladiv tropotul dezlănțuit al cavalcadei triburilor barbare, cutreierînd gregar o Europă a epocii migrațiilor, în căutare de pradă și cuceriri [64]. Dacă la început între apolinic și dionisiac Nietzsche a întrevăzut o simbioză, treptat el vitregește și elimină elementul apolinic; filozofia lui se lasă cotropită de suflul tulbure al dionisiacului și impregnează de nihilism destinul omului. Situarea noțiunii de „supraom" la antipod față de valorile umanismului a motivat o reacție critică din partea unor gînditori lucizi ai filozofiei apusene. „Îmi displace Nietzsche — scria Bertrand Russell — pentru că se amuză să contemple durerea, pentru că erijează orgoliul în datorie, pentru că oamenii pe care îi admiră cel mai mult sînt cuceritorii, adică cei a căror glorie constă în iscusința de a-i face pe oameni să moară" [65].

În incantațiile declamatorii ale lui Zarathustra, semințele paradoxului încolțesc în largul lor, fără ca Nietzsche să resimtă vreo culpă față de logică. În special două idei ale filozofului se contrazic flagrant: profețirea „supraomului" ca rezultat al unei evoluții ce va merge dincolo de „ultimul om", este în conflict cu aserțiunea lui Nietzsche despre „eterna reîntoarcere". Dacă evoluția va atinge un stadiu care transcende omul, cum este compatibilă ea cu necontenita revenire a unor tipare străvechi, cu ciclul nașterii și morții, morții și nașterii a ceea ce a mai fost, cu repetarea acelorași forme? Nietzsche mărturisește că iluminația acestui gînd i-a venit în atmosfera aerată a înălțimilor montane, „la începutul lui august 1881, la Sils-Maria, la șase mii de picioare deasupra mării și încă mai înalt deasupra tuturor celor omenești" [66], iar Lou Andreas-Salomé, prietenă și mai tîrziu biografă a filozofului, îndeamnă să se țină seama de „valoarea de *confesiune*" a filozofiei lui [67]. Pentru că atribuie întuirea ei unei clipe de supremă detașare, Nietzsche însoțește ideea „eternei reîntoarceri" de accente melodramatice și de fumurile unei deșarte vanități, închipuindu-și că prin ea a dat omenirii învățătura cea mai adîncă. Această idee, care în treacăt fie spus nu este deloc originală de vreme ce reactivează un motiv al filozofiei orientale antice (indiene și asiro-babiloneene), este opusă polemic de către Nietzsche concepției despre progres. Zadarnică este truda de a demonstra un mers ascendent al istoriei și de a întreține astfel flacăra optimismului; el acoperă de sarcasm încrederea în progres, susținînd că ghețurile veșniciei închid în înțepenita lor mutenie orice apariție și pieire a lucrurilor. Nimic nu se schimbă în substanța lumii, fluxul și refluxul formelor ei se consumă sterp pe ecranul aparențelor. Sfîrșitul și începutul se înlănțuie neobosit. O monotonă reiterare pîndește totul: ceea ce a fost revine, ceea ce revine se va spulbera, pentru ca din pulberi să se înfiripe aceleași unduiri. Dialogul cu veșnicia, pe care Nietzsche l-a vrut o magnifică încoronare a gîndirii lui, se rezumă la reeditarea unei teorii ciclice pe care exaltările poetice ale lui Zarathustra n-o salvează de banalitate: „Totul merge, totul vine din nou, roata ființei se învîrte veșnic. Totul moare, totul înflorește iar, ciclul ființei se perindă în veșnicie. Totul se sfarmă, totul se adună din nou, veșnic se clădește aceeași zidire a ființei. Totul se desparte, totul se salută din nou; inelul ființei rămîne veșnic credincios sieși" [68]. Neclintirea glacială a cosmosului pecetluiește cursul lumii și viața omului cu o fatalitate de neînlăturat [69]. La

---

[63] De exemplu Pierre Garnier, prezentîndu-l pe „poetul" Nietzsche în colecția *Poeți de astăzi*, spune că „Zarathustra este și va rămîne Poemul adolescenței Omului; Frédéric Nietzsche este poetul său". (Frédéric Nietzsche. Présentation par Pierre Garnier, *Choix de textes*, Editions Pierre Seghers, *Poètes d'Aujourd'hui*, Paris, 1957, p. 17).

[64] Friedrich Nietzsche, *Werke*, *ed. cit.*, Band VII, p. 318.

[65] Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, London, 1962, p. 739.

[66] Frédéric Nietzsche, *Oeuvres posthumes*, *ed. cit.*, p. 91.

[67] Lou Andreas-Salomé, *Frédéric Nietzsche*, 4-e édition, Paris, 1932, p. 8.

[68] Friedrich Nietzsche, *Werke*, *ed. cit.*, Band VI, p. 317.

[69] Thomas Mann, care a studiat opera lui Nietzsche și care prin *Doctor Faustus* a încercat să creeze, cum au spus unii critici, un „roman Nietzsche", a transpus în substanța epică a romanului această glacialitate. Răceala și tăcerea de gheață care înconjoară eroul exprimă acel „sentiment al distanței" pe

indiferența necesității oarbe, la îmbrățișarea nemiloasă a destinului, omul este îndemnat să răspundă cu iubire, cu *amor fati*. Nostalgia zeilor, altădată respinși, reapare în acest amestec de spaimă și adorație cu care Nietzsche contemplă un univers rece și imobil, traversat de puzderia de existențe efemere ale oamenilor. De la relativitatea lumii el a ajuns la contrariu, la fixitatea ei. Mișcarea este numai umbră și părere, iar sub faldurile ei dormitează, masivă, eterna nemișcare. Aici, „la punctul neclintit al lumii rotitoare" (cum spune un vers al lui T. S. Eliot), atitudinea lui Nietzsche față de transcendența divină se convertește din refuz în acceptare. Terifiat, ca altădată Pascal, de „tăcerea eternă a acestor spații infinite", precum și de finitudinea condiției umane, Nietzsche încearcă să redescopere „cărarea pierdută" către empireu. El caută cu înfrigurare un reazem supranatural, un simbolism care să traducă „sensul religios" [70] încifrat în misterul vieții, care să reprezinte drumul enigmatic al vieții ca „drum *sacru*" [71]. Reînnodînd firul cu prima perioadă a creației sale, în care omagiase zeii greci, Nietzsche visează, în *Amurgul idolilor*, într-un fragment cu gravitate de testament filozofic, la reîntoarcerea lui Dionysos. „Numele lui Dionysos semnifică toate acestea : nu cunosc un simbolism mai înalt decît acest simbolism grec, cel al cultului dionisiac" [72]. Cu doi ani mai înainte, în 1886, cînd scria noua prefață la *Nașterea tragediei*, Nietzsche era frămîntat de întrebarea dacă gîndirea sa nu trece cumva de la o ruptură cu zeii la „o prosternare în fața unei vechi credințe, a unui zeu antic" [73]. Doi ani mai tîrziu, în acest fragment din *Amurgul idolilor*, Nietzsche dă un răspuns *afirmativ* întrebării puse, depunînd smerit la poalele miticului Olimp elin armele revoltei sale contra zeilor. Alura de „teologie negativă", cum i-a caracterizat Heidegger gîndirea [74], a însoțit tot timpul mersul cugetării sale; latent, Nietzsche a pregătit, mai ales prin lucrările anului 1888, preschimbarea „teologiei negative" într-o „teologie pozitivă". Interpretat de la celălalt pol al contradicției nietzscheene, „asfințitul zeilor" defrișează terenul pentru „apoteoza" lor.

Critica pe care Engels i-a făcut-o lui Schelling pentru inconsecvențele lui în raport cu religia i se potrivește și lui Nietzsche. După cum arăta Engels, dacă inițial filozofia lui Schelling promitea să fie o „corabie" pornită să navigheze pe valurile noului, atașamentul ei față de vechi, față de tradițiile respinse, față de zeii renegați s-a manifestat atît de puternic încît „a făcut cale-ntoarsă și, intrînd în micul port al credinței, s-a trezit cu cala atît de adînc împotmolită în nisip, încît nici pînă azi nu se poate urni de acolo" [75]. „Corabia" gîndirii lui Nietzsche și-a pregătit ancora pentru același port...

---

care Nietzsche îl atribuie geniului. Thomas Mann dezvăluie însă, prin destinul tragic al eroului său, un tîlc cu un pătrunzător ascuțiș critic : cel care nu iubește oamenii nu poate aspira să devină nici sol al bucuriei, nici sol al durerii lor, ci piere fără urmă. Numai iubirea pentru oameni are puterea de a înălța un creator către tăriile eternei dăinuiri în conștiința umanității.

[70] Friedrich Nietzsche, *Werke ed. cit.*, Band VIII, p. 199.

[71] *Ibidem.*

[72] *Ibidem*, p. 198—199.

[73] *Ibidem*, Band I, p. 41.

[74] Martin Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen, Günter Neske, 1961, Band II, p. 348.

[75] K. Marx și Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 438.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

UN NOU MANUAL UNIVERSITAR DE FILOZOFIE*

Contribuţia cadrelor didactice din învăţămîntul superior la consolidarea şi aprofundarea gîndirii marxiste din perspectivă contemporană s-a concretizat în ultimii ani în numeroase lucrări apărute în edîturile şi revistele de specialitate. Se resimţea însă, tot mai acut, lipsa unor manuale originale, ştiinţific şi didactic elaborate, care să asimileze realizările gîndirii filozofice şi ştiinţifice contemporane şi să valorifice contribuţiile originale ale Partidului Comunist Român la dezvoltarea creatoare a marxism-leninismului în condiţiile făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate în ţara noastră.

Desigur, catedrele de filozofie din instituţiile învăţămîntului superior xerografiază, uneori cu dărnicie, cursuri şi prelegeri de materialism dialectic şi istoric, dar acestea sînt destinate numai uzului intern, ele nu au o largă răspîndire, astfel încît de ele să beneficieze toţi cei care studiază filozofia marxistă — studenţi, cursanţi ai diferitelor forme de învăţămînt ideologic, cercetători, cadre didactice, toţi cei interesaţi de problematica filozofică contemporană.

Parcurgînd cele peste 450 de pagini ale manualului universitar *Filozofie — materialism dialectic şi istoric*, constatăm cu satisfacţie că strădaniile colectivului de autori, coordonat cu competenţă şi responsabilitate de Ion Tudosescu, Mihai Florea şi Cornel Popa, s-au concretizat într-o lucrare izbutită, cu certe calităţi didactice şi ideologice. Manualul exprimă nu numai *concepţia* materialist-dialectică şi istorică despre lume, ci este totodată o *metodă*, un *instrument*, o *călăuză* în activitatea practică.

Autorii au urmărit, totodată, elaborarea unei *programe unitare*, care să integreze structural şi metodologic *problematica materialismului dialectic şi istoric*. În anii precedenţi, am mai fost martorii unor diverse propuneri de *expunere integrată* a varietăţii tematice a materialismului dialectic şi istoric, propuneri care au rămas, însă, în acest stadiu, sugerînd parcă imposibilitatea unei soluţii, viabilă prin realizare efectivă. Rupînd cu o aşa-zisă tradiţie, ale cărei origini oricum nu se găsesc în lucrările clasice, dar care favorizează o anumită rutină comodă şi, poate, uneori maschează un anumit dogmatism defavorabil creaţiei şi soluţiilor pertinente, autorii au reuşit această integrare într-un mod organic şi coerent, evitîndu-se repetiţiile, dezmembrările arbitrare şi obţinîndu-se economii de spaţii utilizabile pentru aprofundarea unor probleme prioritare. Dar, ceea ce este şi mai important, dispare terenul prielnic pentru formarea, în minţile mai puţin avizate, a ideii după care concepţia materialistă asupra naturii este numai dialectică, iar concepţia materialistă asupra societăţii este numai istorică — disociere metafizică, pe care vechile manuale o sugerau implicit, chiar dacă partea de materialism dialectic cuprindea şi unele exemple din viaţa socială.

Modul în care se realizează în paginile manualului integrarea problematicii materialismului dialectic şi istoric nu este arbitrar; el se sprijină pe ideea fundamentală că filozofia marxistă este *singura filozofie consecvent materialistă* care a întregit explicarea materialistă şi deterministă a naturii printr-o explicaţie materialist-istorică a societăţii. Astfel, activitatea umană s-a dovedit obiectivă prin încadrarea sa în existenţă şi prin rezultatele sale din procesul dialectic al muncii, al genezei şi al rolului activ al valorilor spirituale, ideologice, morale, ştiinţifice. Această fundamentare a permis integrarea coerentă a problemei *materialităţii fenomenelor sociale* în capitolul general al *materialităţii lumii*, introducerea unui capitol nou — *Structuralitate şi sistem* — care să se ocupe pe larg de *structurile sociale*, a permis ca problema vastă a *determinismului* să cuprindă şi *determinismul social*, iar *dialectica dezvoltării sociale* să-şi găsească locul firesc în problematica *dialecticii materialiste*, considerată *teorie filozofică a dezvoltării*.

---

* *Filozofie — materialism dialectic şi istoric*. Coordonatori: Ion Tudosescu, Mihai Florea, Cornel Popa, Bucureşti, Edit. didactică şi pedagogică, 1975, 472 p.

Această manieră integrativă ar putea fi în continuare exemplificată, dar ceea ce ni se pare mai important se referă la faptul că ea a permis *tratarea originală* a unor teme care în alte manuale rămîneau la un îngrijorător stadiu de elementaritate. Ne referim mai întîi la problema *unității lumii*, expediată de obicei la sfîrșitul diferitelor capitole și „rezolvată" prin cîteva exemple destul de prăfuite, menite să argumenteze că știința oferă filozofiei datele necesare susținerii ideii despre unitatea lumii materiale, demonstrația filozofică devenind astfel inutilă. Noul manual lărgește perspectiva. El arată că „principalul într-o teorie filozofică despre unitatea lumii este nu atît imaginea fizică unitară a Universului, cît, mai ales, *corelația dintre fizic, biologic și social, dintre material și ideal, dintre obiect și subiect* și — în cele din urmă — *dintre om, natură și societate*. Toate acestea sintetizate într-o perspectivă filozofică" (p. 97).

Contribuția esențială la prezentarea temei unității lumii constă, în manual, după părerea noastră, în integrarea, în sfera existenței, alături de domeniul natural și de cel social, ca punct de intersecție al acestora, a *domeniului umanității*, conceptul de unitate a lumii constînd, în cele din urmă, în rezolvarea unitară a problemei raporturilor dintre *om, natură* și *societate* sub toate valențele sale: ontologic, gnoseologic, praxiologic.

Concluzia trebuie acceptată, credem, în întregime: „Din analiza concepției materialismului dialectic asupra unității lumii, din structura conceptului marxist de formațiune socială, precum și din ideile sugerate de interpretările monist-dialectice din gîndirea filozofică nemarxistă contemporană, se conturează premisele unei *ontologii dialectice*. Existența structurată dialectic, a cărei esență este de natură materială, se ipostaziază succesiv într-un complex de nivele fizice și biologice de organizare și un domeniu social, care — la rîndul său — se constituie ca sistem de nivele de structuri. Ajunsă la stadiul social de structurare, existența își dedublează natura. Alături de structurile materiale ale vieții sociale... se structurează și raporturi ideologice (politice, morale, juridice, religioase etc.) care — la rîndul lor — sînt mijlocite de domeniul lumii ideilor, al vieții spirituale a oamenilor. Acest din urmă domeniu îndeplinește atît o funcție reflexivă (*conștiință*), cît și o funcție explicativ-constructivă (*cunoaștere*). În raport cu existența materială din care a emers, domeniul vieții spirituale se instituie el însuși ca un dat cu statut existențial", fiind „funcție de existența umană. Umanul se definește așadar, nu numai ca *punct de intersecție al naturalului și socialului, ci și ca sinteză a lumii materiale și lumii ideilor*" (p. 102).

Merită, de asemenea, evidențiat modul în care rezolvă manualul *raportul dintre filozofie și știință*. Înțeleasă multă vreme doar ca „știință a celor mai generale legi ale dezvoltării", filozofia marxistă trebuia să se restrîngă nejustificat la un sistem de cunoștințe descriptive despre modul *cum* este lumea, pierzîndu-se din vedere unele trăsături definitorii ale obiectului său. Manualul arată cu claritate că filozofia este, în același timp, *opțiune* despre modul cum *trebuie să fie lumea*; ea comportă în mod necesar o *angajare politico-ideologică*, definirea unei *atitudini* față de realitatea socială și politico-morală, formularea unor *norme* de conduită și a unor *criterii* de apreciere; filozofia are astfel o finalitate social-politică și morală, este „chintesența spirituală a unei epoci".

Fundamentînd teza că între filozofie și știință se instituie un raport dialectic de influență și stimulări bilaterale în sprijinul promovării progresului social global, manualul se structurează prin evitarea *scientismului* care împovărează filozofia cu date inutile și prin evitarea *speculației* sterile care situează filozoful în afara preocupărilor epocii. Pot fi date ca exemple în această privință paragrafele despre materie, mișcare, spațiu-timp, unitatea lumii, determinism, cauzalitate etc., unde cunoștințele științifice sînt prezentate ca importante confirmări ale tezelor filozofice, exprimate în prealabil în mod sistematic, demonstrativ.

Exigența majoră a *dezvoltărilor creatoare și originale* nu a fost evitată de autori, deși este vorba de un manual. Ne vom limita aici doar la cîteva sublinieri, realizările în această direcție fiind mai numeroase.

Sînt cunoscute preocupările lui Mihai Florea de precizare a categoriei filozofice de *existență*, centrală în ontologie și cu sfera cea mai largă dintre toate categoriile filozofice. Deși paragraful din manual dedicat acestei categorii ar fi putut cuprinde mai multe din rezultatele la care a ajuns autorul, totuși este un merit faptul că nu se trece direct la analiza categoriilor de materie și conștiință înainte de prezentarea categoriei de existență care le include și care are sfera cea mai mare. Postulînd ideea fundamentală a materialismului dialectic și istoric cu privire la poziția centrală pe care o ocupă omul în determinarea existenței, autorul realizează disocierea existenței pe *domenii* și *nivele*. Este aici o viziune dialectică necesar de subliniat, căci în multe cazuri ea era escamotată de un determinism rigid de natură ontologică extrapolat nejustificat la gnoseologie. Pe bună dreptate arată Mihai Florea că „determinarea existenței, descifrarea substratului și ordinii acesteia începe prin disocierea pe care omul o realizează între el însuși și mediul

existenţei şi al activităţii sale imediate... această analiză se desfăşoară concentric, de la om spre lume, conform principiului după care cunoaşterea parcurge drumul invers în raport cu sensul evoluţiei reale a lumii: *ontic*, raporturile de determinare se desfăşoară de la natură spre om, de la esenţă la fenomen, de la cauză la efect; *în cunoaştere*, omul procedează de la el spre natură, de la fenomen la esenţă, de la efect la cauză" (p. 48). În felul acesta, analiza categoriei de existenţă devine necesară şi fundamentală nu numai pentru ontologie, dar şi pentru construirea gnoseologiei marxiste, căci „omul însuşi, deşi este un sistem material, devine solidar cu întreaga existenţă, o unitate şi un centru de intersecţie între natural şi social, între material şi ideal. Prin aceasta, omul se poate detaşa conştient şi activ de existenţa care-l înconjoară; omul devine *subiect* în raport cu aceasta, i se opune ca principiu activ, transformînd lumea în care trăieşte în *obiect* al acţiunii şi cunoaşterii sale" (p. 50).

Din această perspectivă, este realizat în manual şi capitolul intitulat *Cunoaştere şi adevăr*, care se înscrie sub acelaşi semn al originalităţii. Autor al unei lucrări de *Teoria cunoaşterii* şi al unei monografii dedicată *Teoriei definiţiei*, beneficiind de deschiderile largi şi valide pe care le oferă logica şi epistemologia, Cornel Popa a reuşit să evidenţieze ideea originală a gîndirii marxiste conform căreia cunoaşterea nu este o simplă reproducere a structurii realului, ci o descompunere, o analiză şi o reconstrucţie cu mijloace ideale a structurii şi devenirii acesteia. Prin cunoaştere explorăm nu numai realul ci şi posibilul.

Este un crez al nostru că analiza logică a ideilor are efect revitalizator. Cele mai multe idei au o subexistenţă, căci multiplele lor sensuri sînt disimulate prin întrebuinţarea obsesivă a unor aspecte unilaterale sau uneori chiar false. Această soartă o au mai ales ideile filozofice, pînă cînd necesităţi ştiinţifice, gnoseologice, sociale sau pragmatice le reclamă existenţa plenară, prin dezvăluirea tuturor valenţelor libere. Revelarea valenţelor revitalizează conceptele, mai ales dacă procesul nu se desfăşoară la întîmplare, ci printr-o analiză logică necesară. Convingerea noastră este întărită de travaliul lui Cornel Popa care implicit aplică logica la studiul procesului de cunoaştere, reuşind o detaşare de maniera simplificatoare, nejustificabilă nici din punct de vedere didactic, de împărţire a procesului de cunoaştere în două trepte distincte: treapta senzorială şi treapta raţională.

Atenţia o atrăsese cercetătorul sovietic V. A. Smirnov [1], care arăta, concludent, că, „într-o serie de lucrări, problema treptelor de cunoaştere este identificată cu problema raportului dintre senzaţie şi gîndire, dintre sensibilitate şi raţiune. În unele cazuri, această poziţie este precizată pe baza teoriei lui I. P. Pavlov despre cele două sisteme de semnalizare. Pe plan filozofic, problema relaţiei dintre sensibilitate şi gîndire este extrem de importantă. Se pune însă întrebarea dacă sensibilitatea şi gîndirea pot fi considerate trepte ale cunoaşterii". Răspunsul lui Smirnov este categoric: *nu*. El argumentează astfel: experienţa senzorială şi gîndirea nu se succed în timp, ele sînt concomitent două laturi ale conştiinţei umane existente. În al doilea rînd, cunoştinţele noastre, în sensul îngust al termenului, adică tot ceea ce este apreciat ca adevărat sau ca fals, iau *forma* unor judecăţi. De aceea, în afara sferei gîndirii nu există cunoaştere omenească propriu-zisă. Rezultatul experienţei senzoriale, pentru a fi o cunoaştere, trebuie atras în sfera gîndirii şi formulat într-un anumit limbaj.

Admiţînd ca punct de plecare observaţiile lui V. A. Smirnov, Mircea Flonta a dezvoltat analiza procesului de cunoaştere ca mişcare de la concret la abstract şi de la abstract la concret, ceea ce exclude existenţa unei cunoaşteri senzoriale, anterioare şi exterioare cunoaşterii raţionale, logice [2].

Pe linia acestor preocupări, Cornel Popa face utile precizări: „Dacă admitem însă că actul cunoaşterii este specific uman şi că noţiunea centrală a oricărei gnoseologii este noţiunea de adevăr, atunci este clar că nu putem vorbi de cunoaştere în sens strict la nivelul reflectării senzoriale. Senzaţiile şi percepţiile sînt forme de reflectare ce *înlesnesc şi condiţionează actul cunoaşterii*, dar nu sînt ca atare operaţii cognitive; multe dintre ele nici nu ating pragul conştientizării... Totodată, precizăm că senzaţia, percepţia şi reprezentarea — deşi nu sînt prin ele însele forme de cunoaştere în sensul propriu al cuvîntului — dobîndesc o deosebită valoare gnoseologică în măsura în care mijlocesc instituirea unor operaţii cognitive, logic-sintactice" (p. 345).

Analizînd mecanismul procesului de cunoaştere, Cornel Popa distinge între *cunoaşterea empirică* şi *cunoaşterea teoretică*. Prima este însuşirea de către agentul cunoscător a unei informaţii legate nemijlocit de situaţiile praxio-

---

[1] V. A. Smirnov, *Nivelele de cunoaştere şi etapele procesului cognitiv*, în *Logica ştiinţei*, Bucureşti, Edit. politică, 1970, p. 61—98.

[2] Mircea Flonta, *Dialectica procesului cunoaşterii*, în *Materialismul dialectic*, Bucureşti, Edit. politică, 1973, p. 523.

logice în care acţionează şi de utilizarea semnelor limbilor naturale pentru desemnarea şi transmiterea acestora. Cunoaşterea teoretică se deosebeşte de cea empirică prin introducerea şi a unui sistem special de semne şi definirea riguroasă a conceptelor şi propoziţiilor, prin instituirea unor ample demersuri logice, constructive, cu o accentuată valoare operaţională.

Într-adevăr, şi noi considerăm că, în procesul de cunoaştere teoretică, este deseori necesar să se substituie noţiunilor limbajului comun, care nu sînt exacte, concepte noi exact definite. Necesitatea definirii se realizează printr-un proces intens de *abstractizare*: „Din înţelesul primar şi confuz, multivalent, se extrag şi se izolează sensul ori sensurile care pot fi definite cu exactitate, dacă este posibil prin proceduri formale"[3]. Experienţa nu poate fi încorporată teoriei în starea brută, inexactă şi subiectivă în care fiinţează, ci, printr-un proces complex ce caracterizează dialectica dintre concret-abstract-ideal, are loc trecerea de la inexact la exact, de la indefinit la definit, în vederea unificării pe cale teoretică a experienţei, prin mijlocirea sistemelor logico-matematice existente.

Cunoaşterea teoretică nu este legată direct de cunoaşterea empirică, nu există o identificare perfectă între conceptele teoretice ideale şi cele empirice intern inexacte şi incomplete, ci numai una presupusă şi relativă. Între teoretic şi empiric este aceeaşi deosebire ca între exact şi inexact, complet şi incomplet. Nivelul teoretic este constituit pe verticală dintr-un număr nelimitat de trepte de generalizare apte să elimine asimptotic imprecizia, reziduurile de subiectivitate, schelăria ipotezelor de lucru, şlefuind conceptele teoretice pentru a le îndepărta urmele de empirie, în vederea cuprinderii lor în sistemul teoriilor ştiinţifice. Logica ştiinţei oferă instrumente metodologice şi teoretice ideale pentru ca experienţa brută şi nediferenţiată să se supună ordinii cognoscibile, pentru a avea loc trecerea de la empiric la teoretic. Dar, dacă ar rămîne în starea lor pură, aceste instrumente ar fi de puţin folos la nivelul complex de întrepătrundere dintre empiric şi teoretic. Ele trebuie să se muleze faptelor, pierzîndu-şi precizia, puritatea, completitudinea, dar devenind eficiente. Astfel apare dialectica perfect-imperfect în procesul de cunoaştere: existenţa nu se dezvăluie sub toate aspectele (tindem să explicăm *orice* fapt dat, dar nu putem explica *toate* faptele), iar procedeele logice nu pot fi întrebuinţate în stare ideală. Se revelează la acest nivel un paradox: *pentru purificarea empiricului de imprecizie, ambiguitate şi subiectivitate trebuie să aibă loc impurificarea procedeelor noastre ideale, încît ele să devină eficiente în acest travaliu.* Acest paradox explică *perfectibilitatea* asimptotică a rezultatelor noastre cognitive.

Aceste reflecţii, care ne-au fost sugerate de modul original de abordare a problematicii gnoseologiei, alături de problemele celorlalte capitole, dovedesc că manualul nu este un simplu instrument de însuşire a materialismului dialectic şi istoric, ci constituie totodată un mijloc de reflecţie, de aprofundare şi de acţiune eficientă în domeniul practicii social-istorice.

Exigenţa originalităţii şi-a pus amprenta şi asupra tratării capitolului IV: *Conexiune şi determinism; determinism social şi libertate*, coordonat de Ion Tudosescu, cu participarea lui Mihai Florea şi a Anei Katz. Vom sublinia doar că întregul capitol justifică considerarea *determinismului ca teorie generală a conexiunii*. „Conceptul general de *determinism* — precizează Ion Tudosescu — are tocmai rolul de a integra în plan metodologic toate conceptele conexiunii, desăvîrşind astfel demersul teoretic asupra esenţei şi sensului diacroniei obiective, iniţiat prin analiza de detaliu a fiecărui tip de relaţie ce configurează structural şi însoţeşte dinamica sistemelor" (p. 166). De aici rezultă în mod firesc că probabilitatea nu este opusă cauzalităţii şi determinismului, ci este o modalitate a acestora: de aceea, demersul probabilistic în cunoaştere nu rezultă din adoptarea unor criterii preferenţiale, dintr-o alegere subiectivă a metodelor de descriere a sistemelor, sau din incapacitatea omenească de a oferi o cunoaştere absolut certă a evoluţiei lor obiective, ci din caracterul întîmplător şi probabil al înseşi proceselor reale al căror determinism este configurat de raporturi neunivoce, statistice, raporturi ce condiţionează — în plan gnoseologic — o certitudine relativă.

★

Ne-am propus să evidenţiem cîteva din exigenţele majore la care răspunde noul manual de filozofie. El va contribui la dezvoltarea gîndirii filozofice şi social-politice în diferitele forme de învăţămînt de la noi, la înţelegerea justă a structurii şi devenirii realităţii, la angajare fermă în amplul proces de transformare revoluţionară a societăţii. El poate fi adoptat ca exemplu de celelalte catedre de filozofie şi de cadrele didactice din învăţămîntul mediu şi superior interesate în depăşirea elementarităţii şi în eliminarea unor carenţe care mai frînează uneori creşterea eficienţei predării ştiinţelor sociale.

Teodor Dima

[3] P. Botezatu, *Valoarea deducţiei*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1971, p. 182.

G. BACHELARD ŞI SPIRITUL ŞTIINŢIFIC MODERN*

Această a doua carte a lui V. Tonoiu, departe de a fi o simplă prezentare monografică a marelui gînditor francez, constituie mai curînd rezultatul unui contact constant şi rodnic al autorului cu problematica filozofică majoră pe care o generează ştiinţa contemporană. Gaston Bachelard se dovedeşte un pretext fericit de a medita asupra necesităţii racordării ştiinţei la ansamblul valorilor umane, ceea ce implică, între altele, sporirea responsabilităţii morale a comunităţii savanţilor faţă de propriile creaţii ştiinţifice şi tehnice, dezvăluirea semnificaţiei umaniste a ştiinţei, efortul îndreptat spre transformarea culturii ştiinţifice într-un element indispensabil şi eficace al cunoaşterii de sine a omului şi al înţelegerii de către el a universului în care trăieşte, precum şi, mai ales, formarea unei conştiinţe de sine a ştiinţei.

Aparţinînd aşa-zisului neoraţionalism, „caracterizat, în ceea ce are el pozitiv, prin deschiderea deliberată la practica ştiinţifică aşa cum se specifică şi se înserează ea, activ şi pasiv, în ansamblul angajărilor şi experienţelor umane, prin spirit de fineţe, simţ istoric şi genetic, disponibilitate dialectică reflexivă" (p. 41), G. Bachelard a urmat calea istoricocritică în edificarea epistemologiei sale, aflîndu-se astfel în opoziţie cu tradiţia pozitivistă şi în general cu filozofiile logice care încearcă elaborarea unei filozofii „ştiinţifice" cu mijloacele formale ale logicii şi matematicii.

Apreciat ca filozof de o incontestabilă vocaţie şi disponibilitate intelectuală, Bachelard a încercat să degaje filozofia implicită ştiinţei şi care susţine spiritul ştiinţific în activitatea sa eficace, permiţînd, totodată, o înţelegere umanistă a ştiinţei. De aici rezultă atît virtuţile şi contribuţiile — pe care V. Tonoiu le apreciază ca greu de circumscris şi imposibil de aşezat sub titlul unei dispoziţii intelectuale normalizate azi metodologic —, cît şi slăbiciunile şi precarităţile filozofiei gînditorului francez. Filozof autodidact şi amator (în sensul bun al cuvîntului, Bachelard îi ironizează pe „profanii" în ale ştiinţei, îndeosebi pe filozofii pretenţioşi, cărora vrea să le faciliteze înţelegerea spiritului ştiinţei actuale, oferindu-le un gen de manifest epistemologic al avangardei ştiinţifice. „Avantajul poziţiei bachelardiene — spune V. Tonoiu — rezidă în receptivitatea la ceea ce este viu, riscant, dramatic şi fascinant în aventura ştiinţifică ... Neajunsul ei principal constă în lipsa elaborării constructive, sistematice şi riguroase care să poată strînge spiritele întru cooperare" (p. 42).

Angajat profund în opera de elaborare a conştiinţei de sine umaniste a ştiinţei, pornind de la şi conturîndu-se în ştiinţa însăşi, Bachelard ajunge la un umanism al ştiinţei precumpănitor psihanalitic şi estetic, în a cărui viziune ştiinţa nu este gîndită simultan în termeni de cunoaştere şi în termeni de responsabilitate, ci considerată ca o realitate izolată, „o valoare în şi prin sine ipostaziată într-o transcendenţă solemnă şi trufaşă". Cu toată admiraţia pe care o manifestă pentru opera şi ideile filozofului francez, pentru armonia culturii ştiinţifice şi a celei umaniste (prieten al artiştilor şi poeţilor), V. Tonoiu surprinde însă cu luciditate şi spirit critic punctele slabe din opera acestuia, printre care faptul că „purismul psiho-epistemic, în limitele căruia Bachelard va investiga demersurile ştiinţifice cu un ascuţit simţ metodologic, îl împiedică să generalizeze responsabilitatea la toate articulaţiile şi nivelele angajării umane" (p. 46), că „nu se interesează de valorile morale ale ştiinţei, nici de consecinţele sociale, umane ale revoluţiei ştiinţifice contemporane" (p. 47). „Atitudinea lui Bachelard rămîne una estetică, ea stă sub vocaţia recluziunii studioase şi elevat hedoniste. Raţionalistul şi poetul rămîn ataşaţi unei lumi livreşti, — lume de cărturar abstras de la urgenţele şi imperativele faptei, care se ţine la distanţă de vicisitudinile social-politice ale epocii pe care a traversat-o" (p. 47—48).

Ca filozof al ştiinţei, Bachelard ne este înfăţişat ca un intermediar între savanţi şi filozofi, calitate în care el citeşte cărţile scrise de cei dintîi şi după ce trăieşte revoluţiile epistemologice şi îşi reformulează propria judecată, „tălmăceşte" celor din urmă nu atît textul cît reacţiile sale de filozof instruit. El se opune ironic aşa-numitei „filozofii a filozofilor", elaborată din afara ştiinţei, caracterizată prin imobilism, lipsită de un obiect în sensul în care ştiinţele au obiect, întreţinută în şi din imaginar; în acest context, Bachelard postulează global o diferenţă esenţială între „spiritul ştiinţific" şi „spiritul filozofic", avînd în vedere o filozofie neinstruită de tehnicitatea strategiilor ştiinţifice, încredinţată experienţei comune, intuiţiei singulare a geniului, reveriei şi imaginii şi care este deci funciar străină spiritului ştiinţific. Tonoiu remarcă în această atitudine a lui Bachelard atît valabilitatea interdicţiei de a aplica o filozofie finalistă şi închisă unei gîndiri ştiinţifice deschise, cît şi inconsecvenţa filozofului francez faţă de propria-i idee atunci cînd în lucrările sale de pură metafizică dă libertate înclinaţiei sale poetice, suspendînd inhibiţiile la care

---

* V. Tonoiu, *Spiritul ştiinţific modern în viziunea lui G. Bachelard*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1974, 336 p.

obligă gîndirea de tip ştiinţific, amestecînd teoremele, poemele şi filozofemele sub acţiunea unor „intuiţii originare". „Cel care a denunţat la alţii sub titlul de «monstruozitate epistemologică» un asemenea amestec, nu a rezistat aşadar el însuşi seducţiilor reveriei şi metaforei" (p. 64).

Cultul ştiinţei şi experienţa livrescă fac ca filozofia bachelardiană a ştiinţei să se întemeieze pe un anumit antinaturalism — principal centru de condensare şi valorizare —, pe o presupusă supremaţie a culturalului asupra naturalului, în aşa fel încît, după Bachelard, spiritul ştiinţific trebuie să se formeze împotriva Naturii, împotriva a ceea ce este, în noi şi în afara noastră, impulsiunea şi instrucţiunea Naturii, împotriva înclinaţiei naturale. În această viziune, instrumentele din ştiinţa modernă reprezintă teorii reificate, ele mijlocesc esenţial trecerea de la fenomenul găsit la fenomenul produs, la obiectele „abstract-concrete" ale ştiinţei — produse teoretic normate ale unei munci care le înzestrează cu toată bogăţia determinaţiilor conceptului şi cu toată sensibilitatea preciziilor experimentale.

Deşi, în mediaţia sa, a năzuit spre o armonizare a „artificialismului" ştiinţific şi tehnic cu valorile inalienabile ale „vieţii" şi „sufletului" prin recurs la poetic, vis şi imagine „opoziţia dintre natură şi cultură — pe cele mai variate planuri — este atît de tranşantă încît Bachelard nu mai poate institui între ele o dialectică pozitivă, istorică şi actuală, în care ruptura, discontinuităţile să nu mai reprezinte decît un aspect. Una din consecinţele negative cele mai masive ale acestei opoziţii ... ia forma separaţiei radicale a cunoaşterii ştiinţifice de cunoaşterea comună" (p. 73).

În pagini de mare fineţe analitică, Tonoiu explică felul cum marele filozof francez a ajuns la asemenea separaţii nete, la dublete epistemologice (natură-cultură, fapt-normă, realitate-realizare, imagine-concept, real-raţional etc.) sub semnul cărora stă întreaga sa filozofie a ştiinţei şi în care se susţine că, spre deosebire de cultura ştiinţifică, în filozofie nu există nici un fel de cumulare şi progres. „Judecata lui Bachelard — spune Tonoiu — este judecata unui autodidact, a unui amator de filozofie citită la întîmplare, pentru destindere sau exerciţii de ironie şi autoironie după ceasuri de concentrare savantă" (p. 86).

Este interesantă şi instructivă analiza pe care o face Tonoiu concepţiei lui Bachelard despre sarcinile filozofiei ştiinţelor. După gînditorul francez, o asemenea filozofie nu se poate elabora nici pornind de la reflecţiile filozofului care caută în sine adevăruri prime, principii generale netulburate de fluctuaţiile şi variaţiile metodelor ştiinţifice, dar nici pornind de la ceea ce ar răspunde savanţii la întrebarea: „care este filozofia practicii voastre?" deoarece se constată că aceştia nu profesează totdeauna filozofia propriei lor ştiinţe. După Bachelard, al cărui efort este îndreptat spre angajarea şi integrarea reflecţiei filozofice într-o gîndire ştiinţifică aprofundată, pentru edificarea unei noi filozofii a ştiinţei, în convingerea că ştiinţa nu are filozofia pe care o merită, trebuie considerate, ca esenţiale, elementele psihologice care intervin în creaţia ştiinţifică însăşi.

Spre a reda ştiinţei conştiinţa filozofică pe care o merită, Bachelard recurge la o filozofie a detaliului epistemologic, înţeleasă ca o filozofie ştiinţifică diferenţială, simetrică filozofiei integrale a filozofilor. Se ajunge astfel la un pluralism filozofic singur capabil, după el, să informeze elementele destul de diverse ale experienţei şi teoriei, la un soi de eclectism care nu este decît al mijloacelor şi nu al scopurilor, admisibil, după Bachelard, pentru o filozofie a ştiinţelor ce vrea să facă faţă tuturor sarcinilor gîndirii ştiinţifice. Acest aşa-zis *polifilozofism* este, după cum remarcă V. Tonoiu, „rezultatul unei filozofii dispersive, aceea a lui Bachelard, ea însăşi ... cu dispersiile sale. Trebuie notată însă o oarecare ezitare între o filozofie dispersată, ameninţată de eclectism, de dezarticularizare, de ambiguitate, şi o filozofie (unitară) a dispersiei (epistemologice) funcţionale; o ezitare între filozofia intrinsecă ştiinţei şi un polifilozofism care supune ştiinţa unei multiplicităţi caleidoscopice de vederi filozofice exterioare ştiinţei" (p. 95).

Deşi contribuţia lui Bachelard nu se reduce la atît, ideea polifilozofismului, dacă facem abstracţie de rudimentele de poziţii epistemologice pe care le reuneşte, este valoroasă în aprecierea lui V. Tonoiu şi incită la reflexie pe linia caracterului neomogen, stratificat, impur şi totodată evolutiv al filozofiei realmente active în edificarea şi progresul cunoaşterii ştiinţifice, în sensul că orice filozofie prealabilă este ineficace în faţa valorilor ştiinţei. Avem aici o pledoarie pentru o filozofie a ştiinţei care să urmeze munca efectivă a gîndirii ştiinţifice.

Ne sînt prezentate şi comentate în continuare ideile *raţionalismului aplicat*, înţeles ca un raţionalism prospector (foarte diferit de raţionalismul formal tradiţional) conform căruia ştiinţa modernă nu se mai ataşează unei „lumi de descris", ci corespunde unei „lumi de construit", şi ideile *materialismului raţional* (ca opus materialismului natural) care vrea să fie materialismul unei materii aşa cum ne apare ea în perspectiva gîndirii ştiinţifice, a tehnicilor experimentale şi industriale care operează mutaţia de la natural la cultural. Pagini de mare fineţe şi pătrundere analitică sînt dedicate raportului dintre teorie

și experiență în cunoașterea științifică modernă, raport pe care V. Tonoiu îl apreciază drept tema centrală a epistemologiei lui Bachelard, rolului matematicii în știința realului, perspectivei fenomenologice și psihanalitice asupra noului spirit științific.

În încheierea cărții ne sînt prezentate ambiguitățile și ambivalența gîndirii lui Bachelard, tensiunile unei conștiințe aparținînd în același timp unui Bachelard „diurn" care, pentru a face loc spiritului științific, vrea să stingă în noi pulsiunile vieții, funcțiile imaginarului și obscuritățile inimii, și unui Bachelard „nocturn" abandonat propriei sale reverii, onirismului poeților și imaginilor inconștientului anonim.

„Nici savant, nici epistemolog sau logician, nici psiholog, nici psihanalist, nici poet în sensul strict al termenilor — Bachelard a lăsat o operă periculos de vie. Ea este toată *expresie* ... Bachelard nu a lăsat un program, sarcini precise susceptibile a forma școală. El nu a creat o metodă care să devină operativă la nivelul unei « mediocrități lucrătoare ». Ceea ce a rămas după stingerea luminilor rampei, este pedagogia unei exemplare devoțiuni. Obiectele meditației sale sînt știința în devenire, adevărul în act, imaginile poetice" (p. 325). Pentru acest incurabil hedonist al dificultății, știința se transformă într-o adevărată psihoterapie, ea intră în regimul *sănătății*, al regenerării sale psihice.

Pe lîngă răsunetul, influențele „doctrinale" și mai ales răsfrîngerea în profunzime a operei lui Bachelard în raport cu imaginația poetică și simbolică, în domeniul epistemologiei Bachelard are incontestabil meritul „de a fi atras atenția asupra distanței descurajante care separă filozofia speculativă de practica științifică modernă. Dincolo de excesele polemice și de insuficienta elaborare pozitivă, raționalismul dialectic de inspirație constructivistă reprezintă o încercare meritorie de a restabili acordul, de a pregăti terenul elaborării cadrelor conceptuale necesare integrării și valorizării filozofice (reflexive) atît a istoriei și actualității practicii științifice cît și a cercetărilor metateoretice mai tehnice și mai riguroase" (p. 327).

Caracterizată printr-o cunoaștere și înțelegere profundă a operei lui Bachelard, printr-o competentă raportare a acesteia la știința actuală și printr-o permanentă evaluare a ei în consens cu tezele fundamentale ale *filozofiei marxiste a științei*, cartea lui V. Tonoiu este în același timp un exemplu de exegeză a uneia dintre cele mai interesante și complexe personalități filozofice ale acestui secol.

O mențiune specială, care s-ar cuveni dezvoltată pe larg, este cea cu privire la stilul cărții lui V. Tonoiu și, mai general, al lucrărilor apărute sub semnătura lui. Este deja un adevăr incontestabil faptul că în filozofie, ca și în artă, stilul este o trăsătură caracteristică esențială a unei opere. În cazul lui V. Tonoiu, stilul nu este numai rezultatul unui lung exercițiu sau al unei dexterități de natură lingvistică, ci și expresia vie a unei gîndiri de profunzime, a unei culturi întinse și a unei sensibilități remarcabile. Dacă ne gîndim la stilul operelor lui Bachelard și la faptul că V. Tonoiu manifestă o preocupare constantă și metodică pentru formarea și cultivarea unui stil filozofic care să-l reprezinte, cred că parțial avem explicația atenției speciale acordate filozofului francez, concretizată în strădania pasionată de a ni-l restitui critic și autentic în efortul acestuia de a pune în valoare demnitatea filozofică a muncii savantului.

C. Grecu

CONCEPTUL ÎN DIALECTICA HEGELIANĂ *

Lucrarea *Natura conceptului în Logica lui Hegel* este rodul unei îndelungi, tenace și profunde zăboviri asupra operei celui în care dialectica s-a ridicat, pentru prima oară în mod conștient și cuprinzător, pînă la propriul ei concept. Autorul lucrării de față este cunoscut nu numai ca unul care a luat parte la transpunerea în gînd românesc a gîndului hegelian, ci și ca un cercetător remarcabil al dialecticii lui Hegel, pe de o parte, și al celei marxiste, pe de altă parte.

O asemenea lucrare este binevenită în momentul în care numărul celor care studiază opera lui Hegel este într-o creștere vădită. Iar nevoia de filozofie nu poate fi satisfăcută în afara contactului cu operele filozofice autentice și, se înțelege, a instrumentelor ei cele mai adecvate.

Interesul pentru Hegel exprimă interesul pentru dialectica acestuia, dialectică ce a constituit unul din izvoarele principale ale celei mai originale și revoluționare filozofii: materialismul dialectic și istoric.

* Radu Stoichiță, *Natura conceptului în Logica lui Hegel*, București, Edit. științifică, 1972, 180 p. (Colecția „Logos").

În *Prefaţă*, autorul arată că a realizat studiul „cu intenţia de a sluji drept introducere pentru cei ce vor studia o operă sau alta din filozofia lui Hegel".

Studiul conţine două părţi. Partea I — *Conceptul, subiect absolut*; Partea a II-a — *Hipostazierea, fetişizarea speculativă*. Lucrarea se încheie cu o „Retrospectivă".

În prima parte se evidenţiază faptul că la Hegel conceptul de *subiect* e principiul universului însuşi, deci, subiectul absolut sau absolutul acţionînd sub formă de subiect.

În partea a doua atenţia a fost îndreptată în mod insistent asupra a ceea ce se află ascuns în spatele absolutului hegelian, asupra rădăcinilor din care îşi trage el forţa, noutatea şi limitele interne obiectiv determinate. S-a urmărit, totodată, prin analiza hipostazierii şi fetişismului modul de a proceda speculativ în minuirea dialecticii. De asemenea s-a urmărit înfăţişarea teoriei reflectării „la nivelul acestei prime abstracţii şi, prin această abstracţie, a dialecticii reale". Înainte de a urmări analiza făcută de autor, vrem să punem în evidenţă ideile sale fundamentale.

1. Dialectica e de natură empirică. Argument: dacă n-ar fi aşa, atunci ea n-ar mai putea să surprindă determinaţiile universale ale mişcării şi dezvoltării.

2. Aparatul conceptual al dialecticii (începutul, sfîrşitul etc. etc.) se referă la real, dar nu este de ordinul realului. Există nesfîrşite începuturi şi sfîrşituri reale cîte procese vor fi fiind în universul nesfîrşit, însă există o singură idee, concept, categorie de început şi nu mai multe. De aici derivă că o substituire nepermisă, de pildă, a ideii de început, în locul începuturilor reale e totuna cu ontologizarea speculativă a dialecticii, cu hipostazierea categoriilor ei.

3. Referindu-se prin excelenţă la proces, dialectica, în opoziţie radicală cu metafizica, exprimă adevărul procesului, deci obiectivitatea determinaţiilor lui. De aceea, şi adevărul în acest context are caracter dinamic, adică are natură dialectică.

În primele două capitole ale primei părţi: I. „Conceptul, expresie a potenţialităţii", II. „Conceptul ca început absolut" avem etapa fiinţării conceptului în puritatea sa originară. Se arată aici că la nivelul fiinţării reale originare conceptul nu se poate manifesta decît în forma potenţialităţii, căci în forma actualităţii ar fi realizată în fapt intenţionalitatea corespunzătoare existenţei reale dintru început. Dar el n-ar mai fi cel destinat să devină, ci ar fi în fapt. Pe de altă parte, conceptul va trebui, în aceeaşi etapă, să fie şi început absolut. Căci dacă nu ar fi început absolut, atunci el, a cărui proprietate este să le instituie pe toate, dar niciodată să nu fie cel instituit, şi-ar pierde definitiv capacitatea de a institui. Şi numai prin capacitatea de a institui el este concept. Autorul arată că pentru interpretarea corectă a problemei începutului în Logica hegeliană se impune să ţinem seama de „transpunerea de către Hegel a tezei începutului de pe planul empiric-real pe planul conceptului", şi aceasta pentru că „În Logica hegeliană nu este vorba despre început, ci despre gîndul începutului" (p. 18).

În mod întemeiat vede autorul implicată în această poziţie „atît primejdia substituţiei ilicite a gîndului începutului în locul veritabilului început real, cît şi, drept urmare a acestei substituţii ilicite, primejdia inversării, a răsturnării (= a denaturării relaţiei dintre determinaţiile gîndului şi determinaţiile realului — n. ns.) raportului dintre gîndul începutului şi începutul veritabil (= real — n. ns.), cel dintîi fiind considerat prim, iar cel de al doilea secund" (p. 18).

De aici se conchide că realizarea în logica hegeliană a acestei substituţii şi a inversării raportului — atunci cînd şi unde s-a produs — „a avut drept consecinţă ineluctabilă interpretarea idealistă, în care dialectica îşi găseşte punctul iniţial în gîndul începutului, care ca gînd nu poate fi decît spirit şi în care desfăşurarea dialecticii însăşi nu poate nici ea să se prezinte altcum decît drept purcedere de la gînd şi producere prin gînd a realului (propriu-zis a gîndului despre real) şi, totodată, drept reducţie a realului la gîndul pur". (p. 18).

Iar inversarea apărută în logica hegeliană este „expresia în formă clasică a procesului de hipostaziere şi fetişizare, proces ce-şi află temeiul în autonomia dobîndită de abstracţie, iar explicaţia în condiţiile reale care au creat situaţia, tot reală, în care abstracţia — ca expresie a unor forţe sociale şi acestea extrem de reale — şi-a putut impune autonomia, suveranitatea ei" (p. 18).

Prin urmare, relaţiile concrete, istorice ale conştiinţei cu societatea explică geneza oricărei abstracţii precum şi, în anumite condiţii date, hipostazierea abstracţiilor.

Dar mişcarea conceptului nu duce, după cum arată materialismul dialectic, nemijlocit la idealism, ci numai în anumite condiţii sociale. De aceea, o autentică critică marxistă nu respinge conceptul, care se produce în procesul de abstractizare, ci hipostazierea şi fetişizarea lui. Mai mult, materialismul dialectic ca o concepţie critică şi revoluţionară merge pînă la critica temeiurilor obiective ale hipostazierii şi fetişizării. Şi pe această bază trece la critica lor practică, revoluţionară, adică la desfiinţarea lor şi la instituirea unor noi relaţii, raţionale în esenţa lor.

Pe bună dreptate subliniază autorul că, din cauza prilejului favorabil în anumite condiţii, „oferit idealismului de către conceptul, de către gîndul începutului", nu trebuie

„să încercăm să izgonim din filozofie însuşi gîndul, conceptul de început, căci el, acest gînd este în fond singurul instrument prin care putem cuprinde cu mintea, şi ca atare să reflectăm, să reproducem adecvat ceea ce ţine de natura veritabilă a începutului în orice început real" (p. 18—19).

Hipostazierea şi fetişizarea au condus la faptul că „conceptul de început dobîndeşte valenţă ontică", iar „începutul real îşi pierde caracterul multiplicităţii şi diversităţii, devenind act unic şi absolut de instaurare absolută a realului însuşi ca totalitate" (p. 20). Acesta este de fapt începutul real în formă speculativă.

În opoziţie cu punctul de vedere ontologizant idealist, autorul subliniază că dezontologizarea „singură permite evidenţierea şi elaborarea funcţiei logico-gnoseologice a conceptului de început, distincţia lui de începutul real şi atribuirea caracterului de a fi absolut conceptului de început ca reproducere a veritabilului început real în orice început" (p. 21).

Conceptul de absolut privit în relaţia lui obiectivă cu diversitatea începuturilor, diversitate care singură este primă şi obiectivă, nu produce realul, cum se întîmplă în viziunea idealist-obiectivă, ci ia act de el, îl oglindeşte activ în dinamica sa.

În capitolul III „Obiectivitatea ca introducere a absolutului" se expune sensul expresiei „începutul absolut al absolutului".

Hegel este primul care a conceput în mod „constructiv" conceptul de absolut adică conceperea „absolutului conform dialecticii reale proprii". Şi numai această constituire a absolutului conferă „atît întemeierea existenţei, cît şi justificarea cunoştinţei despre sine a conceptului" (p. 26). Prin ideea de sens care la Hegel îşi subordonează atît ideea raţiunii de cunoaştere a realului, cît şi pe cea a raţiunii sale de existenţă, se trece dincolo de subiectiv şi obiectiv, pe de o parte, şi „se impune existenţa unei asemenea ordini exclusiv în vederea manifestării explicite a sensului" (p. 26), deci a sensului ca spirit. Şi datorită acestui fapt se abandonează criteriul „strict subiectiv în aprecierea cunoaşterii şi, deci, o ancorare în obiectiv" (p. 27). Dar acest proces, aşa cum se arată în lucrare, s-a înfăptuit într-o viziune idealistă de ontologizare a abstracţiilor.

Urmărind idealismul în strînsă legătură cu procesul cunoaşterii reale, autorul caută să-i surprindă elementele care-l suprimă din interior, care, prin dialectica lor, îl transformă în contrariul lui. Lenin se ridica împotriva modului simplist de a trata idealismul filozofic ca „o năzbîtie". El arată că „idealismul filozofic este dezvoltarea unilaterală, exagerată... a uneia din laturile, limitele cunoaşterii într-un absolut, rupt de materie, de natură, divinizat" (*Caiete filozofice*).

Acesta este punctul de vedere al materialismului dialectic în explicarea idealismului.

Privit din punctul de vedere al materialismului dialectic, Hegel a dezvoltat în mod unilateral abstracţiile şi a ajuns la ontologizarea lor. Dialecticianul consecvent trebuie să separe însă momentul dezvoltării reale a cunoaşterii de fetişizarea lui. Pe această linie, autorul subliniază faptul remarcabil că „chiar înlăuntrul acestui idealism, evident, obiectiv, caracterul său obiectiv reprezintă o adeziune la obiect, confluenţa cunoaşterii cu obiectul, iar în acest fel ontologia de abstracţie poate constitui o premisă în vederea elaborării unei epistemologii materialiste a abstracţiei. Acesta e momentul caracterizat plastic de Lenin drept „ajun al materalismului" (p. 27). Şi, în continuare, se arată că „Înţelegerea spiritului drept sens, iar a sensului drept unitate dintre logic şi ontic, dintre raţional şi real, « prefigurează » ideea de practică în sensul înfăptuirii reale şi nu doar ideale a cunoaşterii şi recunoaşterii realului ca raţionalul în fapt şi nu doar ca o normă de dincolo de puterile noastre" (p. 27).

În celelalte capitole (IV—VII) se analizează: obiectivitatea concept, raportul subiect-început-obiectivitate — conceptul ca subiect absolut, funcţia gnoseologică şi ontică a categoriei de absolut — determinaţie definitorie a subiectului.

Elaborarea veritabilei dialectici, adică a celei materialiste presupune, în mod necesar, respingerea fermă a interpretării ontologizante a absolutului, pe de o parte, şi menţinerea a tot ceea ce s-a cîştigat în planul abstracţiei ca determinaţie raţională, pe de altă parte.

Autorul arată că „ontologizarea abstracţiei se manifestă mai întîi sub forma hipostazierii ei" (p. 73), şi că rezultatul hipostazierii are loc în mod spontan. Asta înseamnă că hipostazierea în cadrul unor împrejurări concrete devine posibilă datorită absenţei conştiinţei reflexive „asupra procesului însuşi al cărui rezultat e abstracţia hipostaziată" (p. 73).

Descoperirea caracterului hipostaziat al abstracţiei devine posibilă în cadrul unui nou raport al conştiinţei cu condiţiile istorice, deci de către altă conştiinţă teoretică, ca expresie a unei noi forţe sociale. Altfel spus, depăşirea abstracţiei hipostaziate nu o poate realiza conştiinţa care hipostaziază, ci conştiinţa care înţelege procesul abstracţiei, procesul trecerii de la real la abstracţie şi de la abstracţie la real ca pe un proces dialectic.

Subliniind determinarea obiectivă a conştiinţei care defetişizează, autorul scrie: „Abia o dată cu apariţia acelor împrejurări social-istorice care fac posibilă descifrarea mecanismului de producere a hipostazierii va putea să apară şi conştiinţa reflexivă asu-

pra acestui proces, se va putea, deci, pune şi problema analizei reale, de tip istoric, a acestui fenomen, şi drept urmare a ei... se va impune, drept concluzie a acestei analize, şi problema necesităţii de completă şi definitivă înlăturare a hipostazierii din domeniul ideologiei" (p. 73—74).

Analiza marxistă, prin urmare, nu se opreşte la critica abstracţiilor hipostaziate, moment necesar al criticii filozofice, ci merge mai departe şi le descoperă „misterul" producerii şi al procedurii lor. În acest fel, critica filozofică se uneşte cu practica revoluţionară.

Prin înfăptuirea integrală a hipostazierii toată substanţa sistemului devine „conceptul din care toate purced şi în care toate se reîntorc pentru a-şi desăvîrşi veritabila lor fiinţă" (p. 74).

Dialectica are propria sa istorie, iar dialectica lui Hegel reprezintă „o etapă în acest proces de constituire — şi de aceea se bucură de un caracter unic şi ireversibil în specificitatea lui" (p. 82). Autorul arată aici în mod limpede că acest caracter „este însuşi spiritul viu al acelei dialectici, viaţa ei lăuntrică" (p. 82). Şi în continuare, polemizînd cu cei care nu înţeleg locul şi rolul dialecticii hegeliene în dezvoltarea dialecticii, autorul scrie: „A încerca să desprinzi în cadrul concepţiei hegeliene dialectica de rolul şi funcţia subiectului absolut duce, deci, inevitabil la destrămarea dialecticii şi, totodată, lipsit de dialectica sa, de modul de fiinţare propriu lui, însăşi ideea de subiect îşi pierde rostul, raţiunea ei de existenţă" (p. 82). Şi de aici o concluzie fermă, şi anume că „prin dispariţia ideii de subiect, n-ar dispare doar dialectica hegeliană, ci însăşi posibilitatea de concepere a dialecticii în genere" (ibid). Iar pentru a nu lăsa nici o îndoială că dialectica hegeliană reprezintă o etapă istoric necesară în dezvoltarea dialecticii, etapă la care trebuie să se raporteze orice încercare de dezvoltare a ei, autorul arată că „orice încercare de depăşire a dialecticii hegeliene implică menţinerea ideii de subiect împreună cu toate determinaţiile ei necesare şi, totodată, implică şi înlăturarea posibilităţii de alunecare a sa de pe planul conceptului pe planul faptului, unde abia el se preschimbă din subiect absolut licit, la nivel gnoseologic, în subiectul absolut, deci, în unicul subiect ontic" (p. 82).

Dar pentru înlăturarea posibilităţii alunecării subiectului pe plan ontic, altfel spus pentru a-l împiedica să se ontologizeze este necesară reelaborarea ideii de subiect şi, pe această bază şi numai pe aceasta, a elaborării „unei noi dialectici, dialectică proprie naturii veritabile a subiectului" (p. 82).

Deşi istorică în esenţa ei, viziunea hegeliană impune o condiţie restrictivă istoricităţii. Şi aceasta pentru că fetişismul îi este congenital. Autorul argumentează că „Fetişismul însuşi cuprinde în sine istoricul, dar nu e el însuşi înţeles drept un eveniment istoric" (p. 92).

Îi revine marxismului meritul revoluţionar de a fi arătat „caracterul vremelnic al procesului de fetişizare, al fetişismului şi de a fi realizat astfel consecvenţa istoricităţii" (p. 93). Autorul reuşeşte, după părerea noastră, să ne dea o analiză remarcabilă a modului cum se realizează consecvenţa istoricităţii. „Ea e continuare prin întreruperea procesului de fetişizare" (p. 93): şi „întreg acest proces dovedindu-se a fi o continuitate realizată prin discontinuitate, raportul dintre cele două criterii (= istorist materialist şi fetişist — n. ns.) va trebui să fie unul de opoziţie. Aceasta este «*răsturnarea*» perspectivei originar hegeliene drept condiţie a valorificării ei" (p. 93). Prin această „răsturnare" se realizează: „(1) trecerea de la ontologic la gnoseologic în ce priveşte funcţia conceptelor de bază ale dialecticii (descoperite de Hegel); (2) stabilirea metodologiei eficiente în trecerea de la fapt la concept, astfel încît conceptul să fie rezultatul logic al factualităţii istoric-reale. Deci se impune elaborarea teoriei inducţiei la nivel dialectic; (3) procedura deductivă, dez-ontologizată acum, e referită în orice inferenţă la situaţia empirică, istorică ea însăşi, asimilînd, astfel, în însăşi substanţa ei, neîntrerupt istoric-realul complex şi înmlădiindu-se cu totul cerinţelor lui; (4) pe această bază, cu fiecare investigaţie concretă, metoda însăşi se diversifică, se îmbogăţeşte cu noi aspecte, cu noi laturi" (p. 93—94).

Rezultă, prin urmare, că în virtutea empiricităţii dialectica are acces la natura istoricităţii. De asemenea, accesul ei la istoricitate cere diversificarea modelelor ei. Aceasta împiedică de fapt orice ontologizare care de fapt echivalează cu dogmatizarea ei, deci cu anularea spiritului ei viu. O problemă este aceea a raportului dintre absolut şi realitatea fetişizată. Autorul răspunde limpede: „Absolutul e fetişizarea subiectului istoriei" (p. 99). Critica în acest caz trebuie să înlăture fetişismul pătruns în substanţa dialecticii. O altă problemă este aceea a relaţiei dintre sistem şi metodă în filozofia hegeliană. Datorită procedurii speculative, „Universalităţii incontestabile a metodei i se substituie universalitatea unui unic model, devenit astfel Universul însuşi" (p. 106). Dar aceasta înseamnă transformarea în sistem şi astfel caracterul metodologic al dialecticii este anihilat. Reamintim că procedura speculativă este legată de procesul fetişizării. Aceasta înseamnă că Hegel însuşi era prins în iluzia speculativă care era socială iar nu individuală. Să reţinem faptul fundamental: dialectica hegeliană a apărut cu atributul universalităţii, sau mai exact spus, că la Hegel avem

pentru prima oară universalul de tip dialectic sau care conține în el dialectica. Dar universalitatea dialectică tocmai pentru că este concretă nu coincide nemijlocit cu dialecticul pe nici un plan: ontic, gnoseologic și metodologic. Căci dacă identitatea ar fi nemijlocită, atunci dialecticul n-ar fi decît o simplă vorbă. În studiu se arată cu totul întemeiat că nu există „o unică structură dialectică" (p. 106).

Ca dialecticieni marxiști vom spune că orice model dialectic reprezintă un moment istoric în procesul dialectic al cunoașterii universului. Numai concepînd în acest fel dialectica îi putem păstra valoarea de metodologie științifică universală, obiectivă și concretă în același timp. Este limpede un lucru: dialectica lui Hegel trebuia depășită în propriul său înțeles, cum afirmă Engels. Indiscutabil este faptul că Hegel însuși simțea că procedeul său îl duce la încurcături. Dar el nu îl putea înfrînge. Din această cauză, metoda s-a transformat în sistem. Marx și Engels au înțeles că Hegel nu a rezolvat contradicția dintre sistem și metodă. De aceea, ei au pornit în critica lui Hegel de la metodă, iar nu de la sistem.

Autorul arată că dialectica hegeliană, datorită caracterului ei speculativ, nu avea acces la empiric, că întemeierea ei empirică era principial exclusă, și că nici trecerea de la istoric la logic nu era posibilă.

Întemeierea consecventă a dialecticii ca metodă devine posibilă numai atunci cînd ea devine empirică, adică atunci cînd ea pleacă de la lucrurile, de la faptele lumii obiective.

Ceea ce am dori să subliniem în încheiere este că relația dintre logic și istoric în cele două dialectici este nu numai deosebită, ci și opusă în mod radical. În cea hegeliană, relația este fetișizată și din această cauză istoricul este anulat de logic, în sensul că trecerea de la cel dintîi la al doilea nu este controlată de o conștiință reflexivă adecvată: logicul devine *prim* în mod absolut, în raport cu istoricul și creatorul acestuia. În dialectica marxistă relația este desfetișizată și din această cauză *istoricul* ca empiric determină logicul, logicul la rîndu-i descoperind raționalitatea acestuia.

Natura conceptului în Logica lui Hegel reprezintă o contribuție deosebită la valorificarea de pe pozițiile dialecticii marxiste a dialecticii conceptului sau a conceptului dialectic din gîndirea hegeliană. Considerăm că ea contribuie la o înțelegere mai adecvată a istoriei dialecticii în general și a trecerii de la forma ei speculativă la forma ei empirică, așa cum este dialectica marxistă. De asemenea, considerăm că autorul a reușit în mod remarcabil să arate, prin natura empirică a dialecticii, prin relația sa cu istoricul real, temeiul diversificării și diversității în cadrul dialecticii.

Căci, tocmai relația rațională cu diversitatea îi asigură rolul de autentică metodă a universului multiplu.

Ion Stroie

Philosophy today

(S.U.A.)

Nr. 2—4/1974

Din sumar: DAVID STEWART, Language and/et langage; LAWRENCE M. HINMAN, Filozofia jocului la Nietzsche; RALPH NETZKY, Libertatea ca joc — o reevaluare a ontologiei lui Sartre; JOSEPH L. ESPOSITO, Joc și posibilitate; EUGEN FINK, Ontologia jocului; STANLEY R. CARPENTER, Modurile cunoașterii și acțiunea tehnologică.

Marxism today

(Anglia)

Nr. 9/1975

Din sumar: JOHN GOLLAN, Parlamentul, revoluția anti-monopolistă și revoluția socialistă.

Nr. 10/1975

Din sumar: JON BLOOMFIELD, Studenții, politica și criza; ERIC HOBSBAWN, Criza capitalistă în perspectivă istorică.

Nr. 11/1975

Din sumar: JUDITH HUNT, Femeile și mișcarea de eliberare.

Nr. 12/1975

Din sumar: SUE SLIPMAN, Femeile în cadrul învățământului și mișcarea studențească; TERRY BUSHELL, Gînduri despre timpul liber și despre sport (I); ALAN HUNT, Marxismul și teoria socială modernă.

Nr. 1/1976

Din sumar: JOHN GOLLAN, Democrația socialistă — Cîteva probleme. (Congresul al 20-lea al P.C.U.S. în retrospectivă).

Nr. 2/1976

Din sumar: GEOFF ROBERTS, Politica „Grupului marxist internațional". Aspecte ale unei critici; SEBASTIAN HERKOMMER, Conceptul de stat în analiza claselor din societățile capitaliste dezvoltate; TERRY BUSHELL, Gînduri despre timpul liber și despre sport (II).

CONSULTAŢII
PENTRU ÎNVĂŢĂMÎNTUL POLITICO-IDEOLOGIC DE PARTID

SEMINARUL: CURENTE ŞI CONFRUNTĂRI DE IDEI ÎN GÎNDIREA SOCIAL-POLITICĂ CONTEMPORANĂ. APORTUL P.C.R. LA DEZVOLTAREA CREATOARE A MARXISMULUI

TEMA 7

CONFRUNTĂRI ÎNTRE MARXISM ŞI FILOZOFIILE NEMARXISTE ÎN FILOZOFIA CONTEMPORANĂ A ISTORIEI. IMPORTANŢA ŞI ACTUALITATEA UNEI RECONSTRUCŢII SISTEMATICE MARXISTE ÎN FILOZOFIA ISTORIEI

FILOZOFIA NEMARXISTĂ A ISTORIEI DE LA DILTHEY ŞI SPENGLER LA JASPERS ŞI TOYNBEE

DE

ALEXANDRU BOBOC

1. Înţeleasă în principal ca domeniu al filozofiei aplicate, filozofia istoriei este concepţia despre unitatea procesului istoric şi despre metodele şi procedeele cercetării şi cunoaşterii lui. În raport cu ştiinţa istoriei ca atare, filozofia istoriei constituie o teorie şi o metodologie generală, care integrează rezultatele studiilor speciale, analizează şi evaluează valabilitatea şi limitele de aplicabilitate ale acestora, dă sens istoriei ca ştiinţă şi o conduce implicit la aflarea sensului istoriei. Ea trebuie să fie în esenţă o filozofie a progresului şi o epistemologie a ştiinţelor istorice. Deşi reflecţii filozofice asupra istoriei întîlnim încă din antichitate, precursorii filozofiei istoriei ca atare se află în epoca modernă, în special în secolul ,,luminilor". Atrag atenţia, în acest sens, G. Vico cu a sa *Ştiinţă nouă* (1725), Voltaire (care a introdus termenul ,,filozofia istoriei"), Montesquieu, Turgot, Condorcet, Herder, Kant, Fichte, Hegel, gînditori care au respins explicaţia teologică a istoriei, subliniind importanţa factorilor naturali şi umani, ideea progresului şi a unităţii procesului istoric.

Constituirea filozofiei istoriei ca disciplină autonomă are loc, de fapt, în sistemul hegelian (în manieră idealistă, accentuînd primatul spiritului ca demiurg al istoriei) şi în marxism, prin concepţia materialistă a istoriei. Susţinem această teză întrucît în hegelianism şi în marxism se justifică (în modalităţi diferite, evident) o dialectică a istoriei ca bază a unei concepţii generale despre istorie şi despre ştiinţele istorice. Aşa cum se ştie, întemeietorii marxismului au criticat filozofia idealistă speculativă a istoriei, care, cum preciza Engels, ,,înlocuia legăturile reale cu legăturile imaginare", dar nu au respins disciplina ca atare, izvorîtă ca o necesitate din

Rev. filoz., **XXIII**, 2, p. 221–236, Bucureşti, 1976

procesul autonomiei valorilor și domeniilor, proces specific lumii istorice moderne. Marxismul însuși conține, în sistemul său de discipline, o filozofie a istoriei — concepția materialistă a istoriei — o concepție științifică însă, întemeiată pe studiul faptelor, pe generalizarea istoriei reale.

Concepțiile nemarxiste contemporane, dintre care unele — neokantianismul, ,,filozofia vieții", neohegelianismul, existențialismul — au contribuit în mod substanțial la elaborarea sistematică a filozofiei istoriei, manifestă în genere tendința de a renunța la unele idei pozitive ale filozofiei clasice a istoriei, în special la teza progresului, a legității și a posibilității cunoașterii istorice. Aceste concepții restrîng funcțiile filozofiei istoriei în mod preponderent la epistemologia științelor istorice, fundată fie metodologic (Windelband, Rickert, Cassirer — din școala neokantiană —, A. D. Xenopol în gîndirea românească de la începutul secolului al XX-lea), fie psihologic (Dilthey, Spranger — din ,,filozofia vieții"), fie biologic (Simmel, Spengler — din aceeași orientare), fie ,,metafizic" (Heidegger și Jaspers — din orientarea existențialistă), funcția de concepție a filozofiei istoriei trecînd în planul al doilea.

Toate aceste concepții au intrat în dialog cu naturalismul (insuficient, datorită mecanicismului său funciar) și cu determinismul istoric marxist, pe care mulți filozofi idealiști l-au redus la relativism, nu i-au înțeles esența, valoarea și semnificația metodologică principală. Este de reținut însă că filozofia nemarxistă a istoriei a ajuns la unele rezultate notabile, preocupîndu-se îndeosebi de specificul cunoașterii fenomenelor istorice, de elaborarea aparatului categorial specific teoriei cunoștinței istorice, de formularea unor procedee și metode operatorii care au mers în unele cazuri (Wundt, Rickert, Cassirer) pînă la ideea valoroasă a unei logici a științelor istorice.

Pentru perioada de început a epocii contemporane (sfîrșitul secolului trecut și începutul secolului nostru) o semnificație aparte pentru filozofia istoriei au avut hermeneutica ,,științelor spiritului" a lui W. Dilthey, care a pus problema specificului cunoașterii istorice, și axiologismul neokantian, care, prin Rickert îndeosebi, a propus valoarea ca centru de referință, de apreciere și selectare a faptelor istorice. ,,Fundamentele filozofiei istoriei — scria Rickert — sînt date laolaltă cu fundamentele unei *filozofii* ca *științe a valorii* în genere"; întrucît se ocupă de sensul istoriei, filozofia istoriei va trebui să se ocupe de ,,principiile pur formale ale valorii"[1]. Spre deosebire de ,,filozofia vieții", care separa științele istorice ca ,,științe ale spiritului", după opoziția dintre ,,natură" și ,,spirit", Rickert precizează că problema veritabilă a filozofiei istoriei o constituie distincția între ,,formarea conceptuală" (*Begriffsbildung*) naturalist-științifică și cea istoric-științifică. Pentru aceasta, trebuie să ne referim la *valoare*, care este ,,al doilea universal al istoriei" și dă sens ,,formării conceptuale" în istorie[2]. Fără să înțeleagă specificul legității în istorie, Rickert punea problema formei de conceptualizare a generalului din istorie, analizînd cu multă pătrundere structura și valabilitatea cunoștinței istorice și funcția de metodologie generală a filozofiei istoriei.

2. Departe de a încerca o sinteză a dezvoltărilor în filozofia nemarxistă contemporană a istoriei, încercăm să reținem atenția asupra următoarelor personalități de seamă: Dilthey, Spengler, Jaspers și Toynbee. Evident, este vorba de nume cu mare rezonanță în conștiința filozofică a contemporaneității, de elaborări teoretice cu largă semnificație, care ridică însă multiple dificultăți de interpretare și apreciere. Oricum însă, confruntarea de idei în filozofia istoriei nu poate ocoli o discuție despre acești teoreticieni contemporani ai istoriei, care, dincolo de idealismul sistematicii lor, au ridicat unele probleme reale și au propus unele concepte și procedee pe care reconstrucția marxistă în filozofia istoriei nu poate să nu le ia în considerație. Inegale ca aport la elaborarea domeniilor, operele gînditorilor amintiți rămîn, totuși, cele mai semnificative pentru înțelegerea filozofiei nemarxiste a istoriei.

a. Wilhelm Dilthey (1833—1911)[3], istoric, psiholog și filozof german, reprezentant al ,,filozofiei vieții", a încercat, pe baza unei reelaborări de tip structuralist a psihologiei, să elaboreze o ,,critică a rațiunii istorice", adică o metodologie generală și o epistemologie a științelor istorice, care pune problema particularităților cunoașterii istorice. Pe terenul unui idealism, parțial obiectiv hegelian, parțial subiectiv psihologist, Dilthey a instituit însă o opoziție radicală între științele naturii, bazate pe ,,explicarea" legică a fenomenelor și ,,științele spiritului" (sau științele istorice și umaniste în genere), a căror metodă ar fi ,,comprehensiunea" (*das*

[1] H. Rickert, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, 3. Aufl., C. Winter, Heidelberg, 1924, p. 118, 119.

[2] H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 5. Aufl., Mohr, Tübingen, 1929, p. 190, 324.

[3] Lucrări principale: *Introducere în științele spiritului* (1883), *Ideile unei psihologii descriptive și analitice* (1894), *Formarea hermeneuticii* (1900), *Construcția lumii istorice în științele spiritului* (1910).

Verstehen), intuirea și interpretarea *sensului* fenomenelor de cultură studiate, metodă bazată pe analiza experienței spirituale a subiectului și a exteriorizării acesteia în „expresii", adică în bunurile culturii.

În principal, Dilthey considera societatea ca o sumă de „unități vitale", substituind studiului procesului istoric descrierea dezvoltării spirituale a marilor personalități creatoare. Istoria omenirii îi apare lui Dilthey ca „o mișcare a spiritului", a cărei înfăptuire durabilă este cultura; creatorii și exponenții acesteia sînt personalitățile de geniu, care își întemeiază activitatea pe instinct și intuiție, construind o „lume de expresii" (cultura), în care este dată „posibilitatea unei științe istorice"[4].

Desigur, o asemenea concepție idealistă de tip neoromantic își are multiple izvoare, dintre care amintim pe Hegel, Schleiermacher și în genere romanticii germani. Dilthey a căutat să pătrundă însă în interioritatea epocilor istorice și a omului ca demiurg al istoriei, sesizînd cu multă pătrundere notele esențiale ale unei metode și teorii proprii cunoștinței istorice. Căci dincolo de opoziția între științele naturii și științele istorice rămîne o permanență deosebirea dintre ele și istoricitatea vieții spirituale ca punct de plecare al filozofării.

În opoziție cu „metafizica" speculativă hegeliană, Dilthey a pus în atenție faptele și viața trăită reală; respingînd mărginirea pozitivistă, el a argumentat necesitatea teoriei istoriei și culturii; sesizînd limitele intelectualiste ale concepțiilor moderne despre om și cultură, el a analizat complexitatea acestor sfere și a propus o anumită deschidere spre om ca ființă totală, nu simplă „persoană rațională". Deși în limitele idealismului, adică admițînd primatul conștiinței, Dilthey argumentează că trebuie să plecăm de la „conștiința reală", că este o unitate de simțire, reprezentare și voință, este o „sferă noologică" (a spiritului)[5]. Prin „filozofia istoriei" — preciza Dilthey — „înțeleg o teorie care întreprinde redarea într-o unitate închegată a lumii istorice", „printr-o conexiune corespunzătoare"; „materialul" științelor istorice „îl alcătuiește realitatea social-istorică, așa cum ea ca tip istoric a fost conținută în conștiința umanității"[6]. „Științele particulare ale spiritului" au nevoie de „o fundamentare teoretică-gnoseologică", de „*o critică a rațiunii istorice* (subl. ns.), adică a capacității omului de a se cunoaște pe sine însuși și societatea și istoria create de el"[7].

Este astfel de observat că Dilthey a scos în evidență rolul contextului social-istoric și al unor metode specifice de abordare a acestuia. El a rămas însă pe terenul idealismului, parțial psihologist, parțial istorico-cultural, susținînd într-o anumită măsură autonomismul creației istorice și teza de factură romantică a rolului excepțional al marilor personalități creatoare. Dilthey a subliniat, totuși, legătura dintre cultură și viață, căci prin intermediul „expresiei" (creației culturale) omul reușește „să înțeleagă" viața și ceea ce este spiritual.

În ciuda ambiguităților termenului de „comprehensiune" (*Verstehen*), Dilthey are meritul de a se fi ocupat direct de istoria culturii și de a fi subliniat, în opoziție cu viziunea intelectualistă, că omul istoric, real trebuie să fie subiect în „științele istorice". Autorul *Introducerii în științele spiritului* a reliefat totodată principalele categorii operatorii în științele umane și valoarea conceptului de *interpretare*, deschizînd o veritabilă hermeneutică a culturii. Ca istoric și filozof, *Dilthey* încearcă o amplă sinteză în metodologie, *năzuind a fi un Kant al științelor umane*, avansînd ideea unei epistemologii a științelor umane și pe aceea a unei antropologii istorico-culturale — ambele valorificabile în procesul reconstrucției marxiste în filozofia istoriei.

b. Oswald Spengler (1880—1936) este cunoscut îndeosebi prin lucrarea *Declinul Occidentului* (2 vol., 1918, 1922), care a stîrnit în Europa de după primul război mondial totodată uimire și proteste și o amplă confruntare de idei. Deși Spengler a scris și alte cărți[8], el rămîne în principal autorul acestei insolite profeții a „declinului Occidentului", care oglindea criza societății burgheze, dar o prezenta ca pe o criză generală a umanității occidentale, manifestînd scepticism față de elementul social-istoric și spiritual nou, față de valorile scientiste și umaniste, chiar ostilitate față de democrație și socialism.

Declinul Occidentului, deși reprezintă un efort remarcabil de a cuprinde într-o explicație marile culturi ale lumii și analizează laturile reale ale unui stil cultural, are la bază concepția idealist-metafizică a ciclurilor culturale închise, care-l conduce la negarea progresului și la înfățișarea crizei fundamente-

---

[4] W. Dilthey, *Die Philosophie des Lebens*, Frankfurt am Main, 1946, p. 88—89.

[5] W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, în *Gesammelte Schriften*, I. Band, Teubner, Leipzig, Berlin, 1922, p. XVIII, 408.

[6] *Ibidem*, p. 90, 93, 24.

[7] *Ibidem*, p. 116.

[8] *Prusacism și socialism* (1920); *Omul și tehnica* (1931).

lor sociale burgheze ale culturii moderne ca o criză în esența culturii în genere. Căci Spengler nu încearcă să asimileze noile valori create, ignoră contradicțiile reale din funcționalitatea culturii și proiectează, pe un fond biologist, un ,,suflet'' metafizic al culturii, a cărui epuizare ar conduce la decăderea inevitabilă a oricărei culturi.

Culturile — considera Spengler — sînt ,,organisme''; ,,cultura este *fenomenul originar* al oricărei istorii universale trecute și viitoare''; ,,fiecare cultură are posibilitățile ei de expresie, care apar, devin mature, se vestejesc și nu se mai întorc niciodată''[9]. O cultură trăiește, după Spengler, viața unei plante, a unui organism. Ultima fază a unei culturi este considerată a fi ,,civilizația'', care ar exprima ,,sufletul sleit'', ,,obosit'', faza de declin a unei culturi, ,,destinul'' ei inexorabil, ,,soarta'' ei inevitabilă[10].

În acest fel, după Spengler, civilizația și valorile ei pozitive ar constitui declinul oricărei culturi, o fază de imitație, în care s-ar crea bunuri culturale cu valoare redusă. Această teză, asociată cu pesimismul și cu iraționalismul (în ceea ce privește posibilitatea cunoștinței istorice), constituie cea mai mare dificultate a ,,morfologiei culturii'', a teoriei ciclurilor culturale închise, care neagă progresul cultural-valoric și, implicit, progresul istoric. De fapt, presupusa opoziția între cultură și civilizație este consecința nemediată a unei concepții idealiste biopsihologiste, concepție ce respinge determinismul istorico-cultural, continuitatea și baza materială a culturilor.

Prin tezele sale principale, Spengler vine în contradicție cu faptele istorice pe care el însuși le analizează și cu cultura ca stare de fapt. În fond, nu există o opoziție între cultură și civilizație, aceasta din urmă constituind, într-un anumit fel, baza materială a oricărei culturi. Într-o epocă de mare înflorire a sociologiei, Spengler s-a angajat în speculații despre ,,sufletul'' culturii, nu a ținut cont de fapte și de cercetarea concretă, a refuzat istoriei legitatea și necesitatea, asociind-o cu ideea de destin implacabil. Concepția sa, care se elaborează în marginea analizei crizei culturii moderne, este o filozofie tipică de criză, care exprimă impasul idealismului istoric pe fondul mai larg al crizei concepției burgheze despre lume.

În fond, Spengler respinge posibilitatea unei teorii a progresului și a cunoștinței istorice, teze centrale ale filozofiei clasice a istoriei, integrabile, și integrate de fapt, în filozofia marxistă a istoriei. Nu putem să nu observăm însă că Spengler a pus unele probleme ale specificului culturilor antică și modernă, ale stilului cultural ca element de unitate în istorie și a criticat, este adevărat, de la dreapta, de pe poziții conservatoare și antidemocratice, unele mărginiri reale ale lumii burgheze.

c. Pe terenul idealist al existențialismului religios, care admite o transcendență ca sens al ființării și angajării omului, *Karl Jaspers* (1883—1969)[11] a desfășurat și o viziune proprie asupra originii și sensului istoriei. Încă din tinerețe, Jaspers a analizat fenomenul crizei societății burgheze contemporane și, deși nu a ajuns la cauzele ei adevărate, el s-a arătat receptiv (în ultimele două decenii din viața sa, mai ales) față de înnoirile intervenite în lume, a reușit să depășească unele prejudecăți ale conștiinței burgheze în ceea ce privește marxismul și socialismul.

Astfel, el a pledat pentru posibilitatea comunicării între Vest și Est și, ocupîndu-se de problematica istoriei, a susținut ideea că istoricitatea este esențială pentru cunoașterea și autocunoașterea omului. La acestea trebuie adăugate ideile despre posibilitatea tehnicii de a învinge nevoile și mizeria, precum și despre valoarea muncii ca o capacitate demiurgică umană, apreciind, într-o anumită măsură, rolul pe care-l îndeplinește concepția marxistă în direcția unor ,,judecăți vizionare epocale''[12]. Oricum, sînt de apreciat la Jaspers atracția spre umanism (deși cu păstrarea tezei despre valorile credinței religioase), precum și teze ca : libertatea ,,nu înseamnă a acționa după bunul plac, nici supunere oarbă, ci din discernămînt''; ,,socialismul este trăsătura fundamentală a epocii noastre''[13].

Jaspers acordă un rol esențial ,,istorialității'' în definirea omului și încearcă, în opoziție cu europocentrismul, să cerceteze istoria universală în lumina ideii de unitate a procesului istoric. Mai mult, filozofia istoriei are pentru el menirea de a lămuri situația lumii actuale, să explicitezе ,,conștiința epocii prezente''[14]. Din păcate, însă, în această problemă Jaspers susține teze agnostice, reluînd un laitmotiv al întregii sale filozofări : ,,cu cît cunoaștem mai mult, cu atît mai mare devine pentru conștiința noastră misterul

---

[9] O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, C. H. Beck, Sonderausgabe, München, 1963, p. 141, 29.

[10] *Ibidem*, p. 43, 145.

[11] Lucrări principale : *Situația spirituală a timpului* (1931); *Filozofia* (3 vol., 1932); *Filozofia existenței* (1938), *Despre adevăr* (1947), *Despre originea și scopul istoriei* (1949); *Marii filozofi* (1955—1957).

[12] K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, III. Aufl., 1952, p. 140.

[13] *Ibidem*, p. 195, 217.

[14] *Ibidem*, p. 109.

întregului"[15]. Mai mult, Jaspers ajunge la teza fideistă: „credința în om presupune credința în divinitate, prin care el există"[16]. Însăși unitatea și „sensul istoriei" sînt justificate pe terenul fideismului: întregul istoriei este doar „indicație și simbol", „cifrul transcendenței".

d. Un rol de seamă în filozofia contemporană a istoriei l-a jucat celebrul istoric englez Arnold Joseph Toynbee (1889—1975)[17], una dintre personalitățile de mare influență ale secolului nostru, autorul unor sinteze impresionante ca arie de cuprindere și ca profunzime. În același timp, Toynbee a militat pentru valorile perene ale culturii umane și a manifestat crezuri progresiste în viața internațională contemporană. Așa cum relata istoricul Cristian Popișteanu (vezi „România literară" nr. 44, din 30. X. 1975, p. 20—21), Toynbee credea în progresul umanității, în posibilitatea realizării libertății și păcii și, ca istoric, își asuma o mare responsabilitate. „Avem datoria — scria el — să îmbunătățim relațiile dintre oameni, în egală măsură cu relațiile dintre națiuni, iar datoria și totodată nobila menire a profesorului de istorie este de a ajuta generațiile actuale și cele viitoare să nu repete greșelile trecutului".

După Toynbee, civilizațiile, pe care el le analizează amplu, pe fondul larg al culturii universale (alcătuit din 21 de civilizații), constituie obiectul istoriei. Precizînd că „nici o națiune și nici un stat național din Europa nu pot oferi o istorie explicabilă prin ea însăși", nu pot constitui „un domeniu inteligibil de studii istorice"[18], ilustrul istoric formulează principiul teoriei sale, după care forțele care acționează asupra dezvoltării istorice a unei națiuni sînt mai vaste decît națiunea respectivă. Criticînd morfologismul lui Spengler, europocentrismul și, sub aspect metodologic, mărginirea pozitivistă, Toynbee formulează teoria pluralității civilizațiilor și a contemporaneității și echivalenței lor. „Noi afirmăm — scria Toynbee — că cele douăzeci și una de civilizații pot fi considerate ca filozofic contemporane și filozofic echivalente"[19].

În contrast cu ipoteza „unității civilizațiilor", Toynbee propune pe aceea a unei pluralități de civilizații *paralele*, ceea ce conduce, într-un anumit sens, la neglijarea progresului istoriei umanității, deși autorul urmărește pe larg creșterea, dezvoltarea, decăderea și dezintegrarea civilizațiilor ca ultimă fază în declinul lor. Este de remarcat însă că Toynbee îmbină analiza istorică, sociologică și psihologică, descrie procesul adaptării omului la mediul fizic și social, dezvăluie rolul demiurgic al omului și analizează cu multă pătrundere fenomenul crizelor culturii. Mai mult, el afirmă că noua ordine mondială se va baza „pe liberul consimțămînt al popoarelor libere de a trăi în unire", fără să poată evita formularea unor teze cu caracter fideist, între care aceea că numai Dumnezeu va salva de la pieire civilizația occidentală, care ar putea deveni „civilizația universală".

3. Scurta incursiune în filozofia nemarxistă contemporană a istoriei, cu oprire la autorii cei mai semnificativi pentru progresul domeniului teoriei istoriei, ne-a prilejuit astfel atît o valorificare critică, nuanțată a unor contribuții remarcabile, cît și sesizarea unor concepte și probleme care rămîn deschise cercetării și reconstrucției marxiste. Dificultățile la care au ajuns rînd pe rînd concepțiile idealiste evidențiază și mai mult necesitatea fundamentării marxiste a filozofiei istoriei și dezvoltarea ei prin generalizarea și integrarea experienței istorice bogate a timpurilor noastre. Piatra unghiulară în întreaga reconstrucție rămîne, evident, teza lui Marx după care studiul istoriei trebuie să plece de la „indivizi reali", de la activitatea și „condițiile lor materiale de viață, atît cele pe care le-au găsit gata existente, cît și cele pe care le-au creat prin propria lor activitate"[20].

---

[15] *Ibidem*, p. 172.

[16] *Ibidem*, p. 274.

[17] Lucrări principale: *Gîndirea istorică a grecilor* (1924); *Studiu asupra istoriei* (12 vol., 1934—1961); *Civilizația la răscruce* (1948), *Creștinătate și civilizație* (1946); *Elenismul. Istoria unei civilizații* (1959).

[18] A. J. Toynbee, *A Study of History*, Abridgement by D. C. Sommervell, Vol. I, Oxford University Press, London, 1956, p. 1.

[19] *Ibidem*, p. 43.

[20] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, ed. a II-a, București, Edit. politică, 1962, p. 6.

BIBLIOGRAFIE

K. Marx, F. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 549—585; 602—627.
K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 3, ed. a II-a, București, Edit. politică, 1962, p. 5—6; 13—80.
K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 13, București, Edit. politică, 1962, p. 7—11; 507—516.
K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 21, București, Edit. politică, 1965, p. 261—282.

Programul P.C.R. de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism, București, Edit. politică, 1975, partea I, p. 21—26; partea a VIII-a, p. 153—166.

NICOLAE CEAUȘESCU, *Raportul Comitetului Central cu privire la activitatea Partidului Comunist Român în perioada dintre Congresul al X-lea și Congresul al XI-lea și sarcinile de viitor ale partidului*, București, Edit. politică, 1974, p. 92—97.

NICOLAE CEAUȘESCU, *Expunere cu privire la Programul P.C.R. pentru îmbunătățirea activității ideologice, ridicarea nivelului general al cunoașterii și educația socialistă a maselor, pentru așezarea relațiilor din societatea noastră pe baza principiilor eticii și echității socialiste și comuniste*, în volumul *Plenara C.C. al P.C.R. 3—5 noiembrie 1971*, București, Edit. politică, 1971.

*

Cunoașterea faptului social, București, Edit. politică, 1972, p. 7—42; 173—185.

N. BAGDASAR, *Teoreticieni ai civilizației*, București, Edit. științifică, 1969, p. 10—134.

AL. BOBOC, *Kant și neokantianismul*, București, Edit. științifică, 1968, p. 320—325.

AL. BOBOC, *„Filozofia vieții" de la Nietzsche la Spengler*, în „Prelegeri de istoria filozofiei contemporane", fasc. 2, București, 1975, p. 27—41; 52—63.

C. I. GULIAN, *De la filozofia la sociologia contemporană a culturii*, în vol. *Confruntări despre om și cultură*, Edit. Academiei R.S.R., București, 1972, p. 10—12; 18—23; 36—38; 40—45.

AL. TĂNASE, *Introducere în filozofia culturii*, București, Edit. Științifică, 1968, p. 9—73; 163—183.

— · —

TEMA 8

APORTUL P.C.R. LA DEZVOLTAREA CREATOARE A MARXISM-LENINISMULUI. PRINCIPALELE CONTRIBUȚII TEORETICO-FILOZOFICE MARXISTE ÎN DOCUMENTELE CONGRESULUI AL XI-LEA AL P.C.R. ȘI ÎN CUVÎNTĂRILE TOVARĂȘULUI NICOLAE CEAUȘESCU. PROGRAMUL P.C.R. — O CONTRIBUȚIE DE SEAMĂ LA DEZVOLTAREA GÎNDIRII MARXISTE CONTEMPORANE

APORTUL PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN LA DEZVOLTAREA CREATOARE A MARXISM-LENINISMULUI

DE

B. ALEXANDRU

1. Pornind de la premisa că „fiecare partid poate și trebuie să-și aducă contribuția activă la îmbogățirea concepției revoluționare despre lume și viață"[1], Partidul Comunist Român a înscris de-a lungul anilor un aport remarcabil în tezaurul teoretic al marxismului. Se poate spune chiar, că *întreaga activitate a partidului nostru este expresia aplicării și dezvoltării creatoare a gîndirii marxiste.* Programul partidului, document de o excepțională importanță în viața partidului și a poporului nostru, este o dovadă grăitoare în acest sens. Caracterizat printr-o mare rigurozitate științifică și printr-un spirit profund realist, *Programul* îmbină armonios, în dialectica lor internă, metoda de tratare istorică și metoda logică de expunere, abordînd o problematică a cărei amploare și diversitate

[1] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la adunarea festivă consacrată aniversării Academiei „Ștefan Gheorghiu"*, București, Edit. politică, 1975, p. 21.

îl situează în rîndul *creațiilor teoretice majore ale gîndirii marxiste contemporane*.

Vom încerca să înfățișăm aici cîteva aspecte ale semnificației teoretico-filozofice a acestui excepțional document, oprindu-ne mai ales la cele ce țin de *filozofia istoriei* și de *teoria libertății*. Căci textul învederează, chiar în prim plan, *o autentică dezvoltare a conceptiei marxiste asupra progresului și libertății*, precum și asupra *interacțiunii dintre cunoaștere, acțiune și creație valorică*. În același timp, întregul *Program* este abordat în strînsă legătură cu sarcinile muncii politico-educative concrete, cu problemele *modelului* uman al noii epoci și al noii culturi socialiste.

2. Prin întreaga lor operă, întemeietorii marxismului au demonstrat că o veritabilă construcție filozofică nu trebuie să fie arbitrar-speculativă, ci o prospectare științifică în orizontul istoriei și culturii umane. De fapt, caracterul creator, deschis al filozofiei marxiste, specific întregii creații a lui Marx, Engels și Lenin, constituie principiul acestei filozofii, baza receptivității față de nou, o transformă într-o călăuză în acțiune. Așa cum preciza tovarășul Nicolae Ceaușescu, „este necesar să se înțeleagă că marxism-leninismul este o învățătură vie care se reînnoiește continuu; caracterul său revoluționar constă tocmai în faptul că se îmbogățește permanent cu toate concluziile științifice ale dezvoltării sociale, că nu elaborează teze imuabile, date o dată pentru totdeauna, ci ajută la cercetarea și înțelegerea evenimentelor corespunzător noilor condiții economice, sociale, naționale și istorice" [2].

Înfăptuind o revoluție în filozofie, o profundă mutație în însuși modul de gîndire, prin elaborarea materialismului dialectic și istoric, marxismul a supus totodată *filozofia istoriei, teoria modernă a progresului*, unui sistematic proces de restructurare, dezvăluind insuficiența intelectualismului secolului „luminilor", criticînd idealismul speculativ hegelian și mărginirea pozitivistă care începuse să domine concepțiile sociologice ale timpului. În mod deosebit, Marx și Engels au supus criticii maniera idealistă de a înlocui omul cu „conștiința de sine", îndepărtînd cercetarea și reflecția de istoria reală, de factorii adevărați ai progresului istoric.

În felul acesta, întemeietorii marxismului au pus în evidență adevărata esență, *esența socială a omului*, dezvăluind istoricitatea „naturii umane" cu care operau concepțiile anterioare (inclusiv materialismul lui Feuerbach) și totodată secretul acțiunii inverse a ideilor, a conștiinței asupra existenței sociale. Căci studiul istoriei trebuie să plece de la „indivizi reali", de la activitatea și „condițiile lor materiale de viață, atît cele pe care le-au găsit gata existente, cît și pe cele pe care le-au creat prin propria lor activitate" [3]. Omul este *o individualitate concretă*, dar *o ființă istorică*, constituită în contextul conviețuirii sociale, în care se particularizează prin conștiința mobilurilor și scopurilor acțiunii și prin creație în libertate, integrată determinismului, dar nu printr-o adaptare mecanică sau simplu biologică, ci prin făurirea unei lumi istorico-culturale proprii, în care își afirmă forțele sale esențiale, se proiectează ca un mod cu totul nou al lui *a fi* în orizontul deschis al existenței cosmice.

Cît de departe merge înnoirea în conceperea omului și a istoriei sale la Marx, ne-o arată, încă din lucrările de tinerețe, opoziția față de viziunea intelectualistă a omului ca „persoană rațională", de concepția „spiritului absolut", demiurg al realului (Hegel), de presupusa „natură umană" veșnică a materialismului modern. Tuturor acestora, Marx le-a opus modelul „omului total", unitate indisolubilă între real și ideal, ființă activă care, prin acțiune efectivă, își făurește istoria și se făurește și se transformă el însuși în mod radical, transformîndu-și condiția de existență.

Dezvoltînd aceste idei, Engels a evidențiat variabilul raport dintre acțiunea umană liberă și înțelegerea necesității naturale și istorice. Pornind de la Hegel, Engels scria că „libertatea este înțelegerea necesității... Libertatea nu constă în visata independență față de legile naturii, ci în cunoașterea acestor legi și în posibilitatea dată prin aceasta de a le pune în mod sistematic în acțiune pentru atingerea anumitor scopuri" [4].

Astfel, Marx și Engels au reorientat gîndirea spre adevăratul făuritor al istoriei, descoperind resorturile mai adînci ale progresului social și uman. Ei au argumentat totodată o problematică actuală a filozofiei istoriei, înțeleasă azi ca un domeniu al filozofiei aplicate, punînd în lumină deosebirea de legitate dintre natură și istorie, factorii determinanți ai progresului, interacțiunea dintre spontan și conștient, particular și general în istorie, căile reale ale dobîndirii libertății și ale afirmării omului în sfera vieții sociale și a creației valorice.

---

[2] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la Programul P.C.R. pentru îmbunătățirea activității ideologice, ridicarea nivelului general al cunoașterii și educația socialistă a maselor, pentru așezarea relațiilor din societatea noastră pe baza principiilor eticii și echității socialiste și comuniste*, în volumul *Plenara C.C. al P.C.R., 3—5 noiembrie 1971*, București, Edit. politică, 1971, p. 30.

[3] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, ed. a II-a, București, Edit. politică, 1962, p. 21.

[4] Fr. Engels, *Anti-Dühring*, în K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 112.

În acest context ideatic s-a formulat *teoria determinismului istoric*, care, spre deosebire de determinismul mecanicist și în opoziție cu acuzațiile de ,,economism", analizează legitatea dinamicii sociale, reliefînd în același timp ,,ființa generică" în om, ceea ce este general uman, adică latura sa valorică și creativitatea. Pe scurt, progresul material, tehnico-economic și social este baza progresului în toate planurile : intelectual, moral, artistic și, în genere, al progresului valorilor culturii. La rîndul lor, acestea constituie componente esențiale ale progresului istoric și nici nu este de conceput atingerea țelului suprem — înfăptuirea umanismului deplin — fără acțiunea lor. *Progresul istoric este în esență o unitate concretă în diversitate.* Concepția științifică marxistă nici nu absolutizează factorul economic (cum acuză încă unii filozofi nemarxiști), dar nici nu admite absolutizarea vreunuia dintre ceilalți factori sau autonomismul vieții spirituale și culturale.

Progresul valorilor și al umanismului este expresia înțelegerii necesității istorice și a desfășurării creației libere umane spre afirmarea plenară a umanismului.

3. Pornind de la opera clasicilor, partidul nostru dezvoltă creator *teoria progresului istoric* în condițiile noi ale istoriei universale și naționale, în conformitate cu necesitățile obiective ale construirii societății socialiste multilateral dezvoltate. Acest amplu proces se desfășoară în lumina adevărurilor general-valabile ale marxism-leninismului și prin asimilarea și prelucrarea în mod propriu, creator, a experienței mișcării comuniste mondiale, dar, totodată, în continuarea tradițiilor istoriei și culturii naționale. ,,Activitatea politico-educativă — precizează tovarășul Nicolae Ceaușescu — trebuie să pornească de la cunoașterea trecutului de luptă revoluționară a poporului nostru, să se bazeze pe tradițiile culturii lui progresiste, ale culturii progresiste și revoluționare mondiale... Generalizînd experiența prezentului, trebuie să ne însușim, de asemenea, tot ceea ce este mai valoros și progresist pe plan internațional ! Să împletim experiența celorlalte popoare cu spiritul nostru revoluționar, cu concepția noastră despre lume, dînd naștere unei culturi noi, care să țină seama de specificul istoric, social și național al poporului nostru" [5]

Expresie a maturității politice și ideologice a partidului nostru, *Programul* deschide orizonturi noi civilizației socialiste românești, acordînd o deosebită atenție formării omului nou și rolului activ, forței creatoare a conștiinței socialiste. De aici și ponderea deosebită pe care o ocupă tratarea problemelor activității politico-ideologice. Așa cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu, partidul nostru ,,a pus pe primul plan educarea oamenilor muncii, a întregului popor în spiritul concepției revoluționare, materialist-dialectice și istorice despre viață, promovarea normelor și principiilor comuniste de etică și echitate" [6]. De fapt, întreaga activitate în direcția educării și formării conștiinței socialiste, ,,trebuie să ducă la *crearea unui nou umanism*, care pune pe primul plan omul și, totodată, îmbină interesele particulare cu cele ale întregii societăți, asigură bunăstarea și fericirea fiecăruia, odată cu a întregului popor. Prin aceasta omul se va ridica pe o treaptă superioară de cunoaștere, va putea participa cu adevărat conștient la activitatea poporului de făurire a propriului său viitor liber" [7].

Analiza științifică a istoriei naționale, în particular a istoriei Partidului Comunist Român este, pe lîngă un exemplu de aplicare și dezvoltare a concepției materialiste a istoriei, o mare lecție de educație patriotică și comunistă. Căci, așa cum gîndea Nicolae Bălcescu cîndva, ,,istoria este cea dintîi carte a unei națiii". În principal însă, sintetizînd experiența proprie a poporului român, *Programul* ,,dezvoltă concepția partidului nostru asupra problemelor fundamentale ale transformării revoluționare a societății noastre și dezvoltării lumii contemporane" [8]. Pentru însăși istoria națiunii și a partidului nostru, *Programul* constituie un prețios îndreptar metodologic, îndemnînd la reanalizarea și regîndirea unor capitole de seamă din trecutul României moderne și proiectînd istoria viitoare a națiunii noastre socialiste.

Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism acordă o atenție deosebită problematicii istoriei naționale și a filozofiei istoriei în genere. Analizînd și generalizînd experiența poporului român, a mișcării muncitorești conduse de partid, *Programul* procedează concret-istoric și în spirit realist, punînd în evidență *specificul acțiunii istorice și al forțelor motrice ale istoriei în epoca noastră, mobilurile noi și spiritul nou tot mai conștient în care acționează aceste forțe.* ,,De aceea, — se arată în *Program* — pentru a-și înfăptui cu succes rolul istoric de organizator și conducător al proletariatului, al maselor

---

[5] Nicolae Ceaușescu, *Raportul Comitetului Central cu privire la activitatea Partidului Comunist Român în perioada dintre Congresul al X-lea și Congresul al XI-lea și sarcinile de viitor ale partidului. 25 noiembrie 1974*, București, Edit. politică, 1974, p. 93.

[6] *Ibidem*, p. 92.

[7] *Ibidem*, p. 94—95 (subl. ns.).

[8] *Ibidem*, p. 104.

populare în lupta revoluționară, partidul comunist trebuie să studieze temeinic realitățile naționale și internaționale, să elaboreze linia generală strategică și tactică justă, aplicînd creator adevărurile general-valabile la condițiile concrete date"[9].

Aplicînd metoda științifică de analiză a evenimentelor, a fenomenelor din societate, partidul nostru pornește permanent de la ideea că ,,adevărurile generale se realizează în particular, iar particularul, practica, confirmă justețea adevărurilor generale. Adevărul general și cel particular nu se exclud, ci se condiționează reciproc, în cadrul unei strînse unități dialectice"[10]. Activitatea teoretică a partidului are menirea de a argumenta caracterul obiectiv necesar al interacțiunii dintre universal și specific în istorie, rolul și ponderea specificului fiecărei națiuni socialiste în progresul istoriei universale contemporane spre treapta superioară a comunismului. Mai mult, în acest proces complex trebuie să crească rolul factorului conștient și al acțiunilor organizate și îndrumate pe baza cunoașterii necesităților obiective. Se dovedește astfel tot mai mult că *istoria* devine treptat *o creație umană în libertate.*

Programul Partidului Comunist Român se întemeiază pe analiza materialist-dialectică a procesului istoric contemporan și a dezvoltării istorice a poporului nostru, trasînd direcții generale de orientare și de acțiune, sintetizînd totodată experiența istorică în direcția dezvoltării creatoare a concepției marxiste despre *progresul istoric* ca *progres multilateral* (economico-tehnic, social-politic, spiritual, cultural) ce tinde în esență spre înfăptuirea idealurilor de libertate și a umanismului, care, așa cum spunea Marx, deplin realizat coincide cu comunismul.

Ceea ce accentuează *Programul* ca perspectivă — înaintarea spre comunism — este tocmai expresia înțelegerii necesității progresului spre condițiile optime care vor permite afirmarea plenară a personalității umane și a creației acesteia ca o modalitate de înfăptuire a libertății și de armonizare a intereselor individuale cu cele colective. Căci ,,libertatea individuală se poate realiza numai în cadrul libertății colective generale", întrucît ,,*libertatea este înțelegerea necesității participării la acțiunea comună* în vederea construirii conștiente de către masele populare a propriei lor istorii, a propriului lor viitor"[11].

De aici și necesitatea de a împleti organic activitatea practică cu cea teoretică, de a dezvolta permanent spiritul revoluționar, de a promova noul, de a asigura ridicarea nivelului ideologic al comuniștilor și al maselor, de a promova principiile eticii și echității socialiste.

Cerința acestor principii izvorăște din necesitatea obiectivă a realizării unor raporturi noi între oameni, bazate pe respect și colaborare. Principiile eticii noi corespund unor nevoi materiale și morale concrete ale noului tip de om, aflat în plin proces de realizare. În fond, ele exprimă o nouă opțiune și un nou tip de atitudine, promovarea entuziastă a muncii, a valorii omului și a noului său ideal social comunist. De aceea, ,,principiile eticii și echității socialiste vor trebui să devină codul muncii și vieții comuniștilor, al tineretului revoluționar, al întregului popor"[12].

De fapt, sensul realizării noilor principii etice, ca și al activității politico-ideologice reprezintă o necesitate obiectivă în procesul făuririi noii societăți. ,,Noi considerăm și am considerat întotdeauna — subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu — că menirea istorică a socialismului este nu numai de a elibera omul de asuprire și exploatare, de a asigura bunăstarea lui materială, *ci de a făuri o civilizație spirituală superioară*, care nu se poate realiza decît *prin formarea unui om nou*, cu o înaltă conștiință și pregătire culturală și profesională, cu un profil moral-politic înaintat"[13]. Aceasta, întrucît socialismul și comunismul trebuie să fie rezultatul creației conștiente a maselor, viața socială a oamenilor trebuind să devină un act liber al lor, iar, pe ansamblu, să se producă ceea ce Engels, cu o formulă reușită, numea ,,saltul omenirii din imperiul necesității în imperiul libertății".

Programul ridică astfel, în prim plan, *existența unei noi modalități de interacțiune a valorilor și a criteriilor de comportare*, conturînd într-o tratare analitică ideea necesității unui nou model etic și a unei *restructurări radicale a tablei de valori a epocii.* Aceasta ca o necesitate imperioasă a progresului istoric al societății noastre și al omenirii în genere

---

[9] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism* București, Edit. politică, 1975, p. 25.

[10] *Ibidem*, p. 154.

[11] *Ibidem*, p. 154—155 (subl. ns.).

[12] *Ibidem*, p. 157.

[13] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la Programul P.C.R. pentru îmbunătățirea activității ideologice, ridicarea nivelului general al cunoașterii și educația socialistă a maselor, pentru așezarea relațiilor din societatea noastră pe baza principiilor eticii și echității socialiste și comuniste*, în volumul *Plenara C.C. al P.C.R., 3—5 noiembrie 1971*, București, Edit. politică, 1971, p. 19—20.

spre comunism, în scopul realizării umanismului și a idealurilor de libertate și fericire spre care au aspirat mereu popoarele și pe care le-au proiectat cu multă cutezanță mințile cele mai luminate ale epocii moderne.

A devenit astfel evident că noua orînduire constituie cadrul unei emancipări umane nemaiîntîlnite, în care raportul dintre ideal și real este dominat tot mai mult de tendința spre unitate și armonizare, fără să înceteze, bineînțeles, forța determinantă a realului și forța prospectivă, mobilizatoare a idealului, exprimate exemplar în acțiunea și înfăptuirile umane durabile, prin care ideile revoluționare se manifestă în structura realului, prind viață și dau firii însăși sens și o nouă înfățișare. „Socialismul și comunismul — arată tovarășul Nicolae Ceaușescu — sînt rodul creației istorice a maselor, iar acțiunea lor conștientă este rezultatul cunoașterii și stăpînirii legilor naturii și societății. Iată de ce în edificarea orînduirii noi este indispensabilă însușirea temeinică a concepției revoluționare despre viață, a materialismului dialectic și istoric"[14].

Nu se poate concepe făurirea societății comuniste fără transformarea revoluționară a omului.

Promovarea principiilor eticii și echității socialiste trebuie să contribuie, deci, la *formarea unui nou tip de om*, capabil să înțeleagă sensurile majore ale propriei istorii și să participe la înfăptuirea lor, să conștientizeze mutațiile profunde pe care noua orînduire le aduce în tabla de valori a epocii noastre. Căci socialismul și comunismul determină efectiv nu numai o intensificare a progresului valorilor, ci și împlinirea unei noi funcționalități a lor.

Valoarea omului, structurală umanismului însuși, nu a fost niciînd mai susținută și mai împlinită ca în socialism. *Programul* partidului subliniază interacțiunea dintre umanism și acțiunea de făurire a noii societăți. „Umanismul socialist presupune realizarea fericirii personale în contextul făuririi fericirii întregului popor. În mijlocul maselor largi populare personalitatea nu se pierde, ci se afirmă tot mai puternic, odată cu afirmarea întregii națiuni"[15]. În acest fel, vechea antinomie exprimată exemplar de Kant ca antinomia virtute-fericire (în fond, antinomia dintre interesele individuale și cele colective), caracteristică societăților bazate pe exploatare, își află o soluționare practică prin înfăptuirea condițiilor umanismului nou. Ceea ce gînditorii progresiști ai lumii moderne proiectau ca un ideal îndepărtat, și mai mult ca o emancipare prin cultură spirituală, devine, prin *făurirea noii orînduiri*, o emancipare reală, aruncînd o nouă lumină asupra „luminării" însăși despre care vorbeau raționaliștii moderni. Căci umanismul este și teoretic și practic și numai practica înfăptuirii umanismului constituie mediul veritabil de îmbogățire a teoriei umanismului.

Prin bogăția conținutului său teoretic și practic, prin perspectivele realiste pe care le *conturează în direcția progresului istorico-social*, cultural și al înfăptuirii umanismului, *Programul* Partidului Comunist Român se situează în continuarea marilor creații teoretice ale clasicilor marxism-leninismului, sintetizînd și dînd totodată sensuri noi cuceririlor științifice și practicii revoluționare de construire a socialismului contemporan, propunînd o nouă concepție despre modalitățile concrete de înfăptuire a progresului și a interacțiunii dintre necesitate și libertate în epoca noastră.

[14] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la ședința festivă de deschidere a Congresului al X-lea al U.T.C., a Conferinței a X-a a U.A.S.C.R. și a celei de a III-a Conferințe Naționale a Organizației Pionierilor*, București, Edit. politică, 1975, p. 21.

[15] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, p. 166.

BIBLIOGRAFIE

K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 3, ed. a II-a, București, Edit. politică, 1962, p. 5—6.

V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 18, București, Edit. politică, 1953, p. 352—363; 375—376.

Programul P.C.R. de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism, București, Edit. politică, 1975, partea I, p. 21—26; partea a VIII-a, p. 153—166.

Nicolae Ceaușescu, *Raportul Comitetului Central cu privire la activitatea Partidului Comunist Român în perioada dintre Congresul al X-lea și Congresul al XI-lea și sarcinile de viitor ale partidului*, București, Edit. politică, 1974, p. 92—97.

Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Adunarea festivă de la Moscova consacrată centenarului nașterii lui V. I. Lenin. 22 aprilie 1970*, în volumul *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 4, București, Edit. politică, 1970, p. 819—824.

NICOLAE CEAUȘESCU, *Expunere cu privire la Programul P.C.R. pentru îmbunătățirea activității ideologice, ridicarea nivelului general al cunoașterii și educația socialistă a maselor, pentru așezarea relațiilor din societatea noastră pe baza principiilor eticii și echității socialiste și comuniste*, în volumul *Plenara C.C. al P.C.R. 3—5 noiembrie 1971*, București, Edit. politică, 1971.

NICOLAE CEAUȘESCU, *Cuvîntarea la Plenara comună a C.C. al P.C.R. și a Consiliului Suprem al Dezvoltării Economice și Sociale a României. 21—22 iulie 1975*, București, Edit. politică, 1975.

★

„Era socialistă" nr. 21/1973, *Întrepătrunderea filozofiei cu politicul.*

„Forum" nr. 8/1974, *Creație și valorificare în filozofia românească actuală.*

„Forum" nr. 11/1974, *Programul P.C.R. — importantă contribuție la dezvoltarea creatoare a gîndirii marxiste.*

„Revista de filozofie" nr. 9/1974, *O profundă analiză materialist-dialectică cu privire la viitorul comunist al României.*

„Revista de filozofie" nr. 8/1974, *Semnificația politică și teoretică a Programului P.C.R.*

„Revista de filozofie" nr. 1/1975, *Documentele Congresului al XI-lea al P.C.R. — strălucită expresie a aplicării creatoare a marxismului în țara noastră.*

— • —

UNIVERSITATEA DE MARXISM-LENINISM

SECȚIA

MATERIALISM DIALECTIC ȘI ISTORIC ȘI APLICAREA SA CREATOARE DE CĂTRE PARTIDUL COMUNIST ROMÂN

TEMA 7

PĂTRUNDEREA ȘI RĂSPÎNDIREA FILOZOFIEI MARXISTE ÎN ROMÂNIA IMPORTANȚA GÎNDIRII MARXISTE PENTRU DEZVOLTAREA CONȘTIINȚEI DE CLASĂ A PROLETARIATULUI ROMÂN. LUPTA P.C.R. PENTRU COMBATEREA FILOZOFIEI ȘI SOCIOLOGIEI BURGHEZE

PĂTRUNDEREA ȘI RĂSPÎNDIREA FILOZOFIEI MARXISTE ÎN ROMÂNIA

(ultima treime a secolului al XIX-lea)

DE

RADU PANTAZI

Ca orice concepție filozofică determinată în geneza, desfășurarea și influența ei de structurile, tendințele și mișcările sociale ale unei epoci, filozofia marxistă, apărută ca expresie teoretico-ideologică a intereselor de clasă ale proletariatului, a găsit terenul prielnic pătrunderii și răspîndirii în țara noastră, datorită existenței în România a proletariatului, a unei mișcări muncitorești, care în a doua jumătate a secolului trecut (cu deosebire, în ultima lui treime) își conturează tot mai mult și mai distinct fizionomia proprie. După cum se arată în *Programul Partidului Comunist Român*, adoptat la cel de-al XI-lea Congres, „odată cu apariția pe scena istoriei a proletariatului, pe măsura intensificării organizării lui de

clasă, încep să pătrundă în România ideile socialismului"[1].

Datorită acestei *condiționări obiective*, idei socialiste sînt cunoscute în România și în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Unii gînditori progresiști, fără a fi ei înșiși socialiști, au făcut referiri destul de pronunțate la socialismul utopic (Ion Heliade Rădulescu, Ion Ghica, Cezar Bolliac, C. A. Rosetti). Cel mai de seamă utopist român a fost Teodor Diamant, a cărui activitate teoretică și încercare practică de realizare a unui falanster în 1835 îl situează în rîndurile socialiștilor fourieriști marcanți din Europa. Ideile lui Diamant se înscriu în tradiția democratică a gîndirii românești și, alături de concepțiile revoluționare și progresiste ale unor gînditori ca Nicolae Bălcescu, Mihail Kogălniceanu, George Barițiu, de propagarea unei filozofii raționaliste (mai ales prin Simion Bărnuțiu) și materialiste (figura cea mai notabilă fiind aceea a lui Vasile Conta), au reprezentat sursa teoretică prețioasă pentru crearea climatului prielnic pătrunderii și răspîndirii filozofiei marxiste la noi. Un important factor favorizator al acestui proces l-a constituit participarea unor tineri români, ca Mircea Rosetti, Gheorghe Panu, Vasile Conta, Zamfir Arbore la activitatea Internaționalei I, după crearea în România (la Timișoara) a unei secții a Internaționalei în frunte cu Gheorghe Ungureanu și Carol Farcaș ideile socialiste începînd să fie tot mai larg cunoscute[2].

O contribuție însemnată la răspîndirea acestor idei au membrii cercurilor socialiste din anii 1875—1880, în special Nicolae Codreanu și dr. Russel, care, fără a ajunge să fie ei înșiși marxiști, sau să pună în circulație teze marxiste, sînt totuși precursori *direcți* ai marxismului în România, atît prin faptul că susțineau ideea instaurării unei societăți fără exploatare, cît și prin aceea că în rîndurile lor circulă, în original sau în traduceri franceze și ruse lucrări fundamentale marxiste, mai ales *Capitalul*, și diverse broșuri de popularizare a marxismului.

Interesul pentru marxism este crescînd, tendința de delimitare față de alte curente socialiste nemarxiste este ascendentă, iar în 1884 întîlnim exprimarea conștientă a aderiunii socialiștilor români la ideile marxiste. Articolul introductiv al „Revistei sociale", apărută în acel an, sublinia că scopul publicației este difuzarea ideilor lui Marx și Engels, poziția aceasta fiind consemnată mai tîrziu în Raportul delegației socialiștilor români la Congresul Internațional a II-a din 1891 de la Bruxelles, unde se arăta că, prin „Revista socială", socialiștii români și-au exprimat opțiunea lor pentru marxism. Faptul fusese precedat de prima traducere în limba română a unei lucrări marxiste originale, prin publicarea în 1883 în revista „Emanciparea" a unor întinse fragmente din *Capitalul*. Ceea ce arată că *mijlocul principal* de pătrundere și răspîndire a marxismului la noi l-a reprezentat presa socialistă, cele mai importante periodice fiind, pe lîngă cele menționate, următoarele: „Contemporanul" (Iași, 1881—1891), „Drepturile omului" (București, 1885, 1888—1889), „Critica socială" (Iași, 1891—1893), „Literatură și știință" (București, 1893—1894), „Munca" (București, 1890—1894), „Lumea nouă" (București, 1894—1900). În Transilvania, literatura marxistă și în genere socialistă care apărea limbile germană și maghiară era cunoscută și de o parte a populației românești; pentru difuza- rea în masele românești care reprezentau majoritatea populației, problema editării unor periodice socialiste în limba română era extrem de importantă, fapt ce s-a realizat în anul 1903.

Presa socialistă a contribuit la răspîndirea marxismului prin traduceri din opera lui Marx și Engels, prin articole și studii de popularizare (inclusiv a celor mai importante conferințe ținute la cluburile și cercurile muncitorești și socialiste) și prin abordarea în spiritul concepției marxiste a problemelor dezvoltării economice și sociale a României, a problemelor culturii și științei. Toate acestea indică procesul progresiv de răspîndire și *însușire* a marxismului, proces marcat pe plan teoretic de modul nou, marxist de interpretare a problematicii sociale și culturale, iar pe plan politic de constituirea în 1893 a Partidului Social Democrat al Muncitorilor din România, partidul politic al proletariatului din țara noastră.

Prezența unor traduceri din lucrările originale ale lui Marx și Engels este neîndoielnic un semn al cunoașterii marxismului în cercuri destul de largi ale opiniei publice înaintate de la noi, care a avut posibilitatea să citească în acea perioadă în limba română fragmentele menționate din *Capitalul* (în 1895, pasagii din această lucrare sînt publicate în „Lumea nouă"), și mai apoi traducerea integrală, printre primele din lume, a scrierii lui Engels *Originea familiei, a proprietății private și a statului* precum și a lucrării *Socialismul utopic și socialismul științific* de Engels, („Munca", 1890), a unor fragmente din *Mizeria*

---

[1] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 35.

[2] Cf. Nicolae Ceaușescu, *Partidul Comunist Român — continuator al luptei revoluționare și democratice a poporului român, al tradițiilor mișcării muncitorești și socialiste din România*, București, Edit. politică, 1966, p. 15.

filozofiei de K. Marx (sub titlul *Lupta de clasă* în „Munca", 1891), și a *Manifestului Partidului Comunist*, 1892 etc. Dar lectura unor cărți nu presupune totdeauna și adeziunea la ideile lor. Însușirea marxismului înseamnă înțelegerea valorii sale, a spiritului său, a revoluției săvîrșite de marxism în filozofie și — ca o treaptă superioară — abordarea problematicii sociale, economice, culturale în lumina concepției despre lume a proletariatului, deci fundamentarea teoretică marxistă a analizei sociale a țării și a mișcării muncitorești respective, a perspectivelor lor de dezvoltare. Este un merit deosebit al primilor gînditori marxiști de la noi — printre care un loc deosebit îl ocupă C. Dobrogeanu-Gherea, Ioan Nădejde, Ștefan Stîncă, Raicu Ionescu-Rion, Panait Mușoiu — de a fi înțeles și subliniat valoarea filozofică a marxismului și de a fi încercat să interpreteze prin prisma acestuia societatea românească.

Reliefarea valorii filozofiei marxiste era făcută în special prin raportarea la sursele ei filozofice directe, în primul rînd filozofia hegeliană. În acest sens, într-o virulentă polemică cu P. Missir, care, la un moment dat, acuza marxismul de idealism, pentru că preluase dialectica hegeliană, C. Dobrogeanu-Gherea [3] dezvăluia inconsistența alegațiunilor publicistului burghez aducînd, printre altele, ca argument însăși cunoscuta precizare din postfața la ediția a II-a a *Capitalului*, unde K. Marx arătase foarte limpede sensul nou în care înțelegea dialectica, în opoziție cu Hegel. Ceea ce arăta totodată că socialiștii vedeau *și* rolul dialecticii hegeliene în constituirea marxismului și, mai ales, *necesitatea* consecvenței viziunii dialectice despre lume, viziune care, la Hegel, era la un moment dat încheiată în propriul său sistem. Hegel, remarcă în 1892 I. Nădejde, „nu era om de rînd și metoda lui de cercetare, metoda dialectică, a dat armele cu care s-au sfărîmat toate absoluturile, și între acestea și sistemul lui Hegel, pe care acesta, în contrazicere cu metoda sa, îl declară de adevăr absolut" [4]. Era nevoie deci de o concepție dialectică în sensul deplin al termenului, care să nu oprească dezvoltarea, așa cum făcea în cele din urmă Hegel, în propria filozofie și trebuia în același timp ca această dialectică să fie îmbinată armonios cu materialismul, ceea ce, spune același autor, au realizat Marx și Engels, care deși „fermecați" de Feuerbach, au reușit, prin acest moment al evoluției lor, să depășească idealismul hegelian, păstrînd dialectica într-o accepție materialistă. După cum observă Raicu Ionescu-Rion, filozofia lui Hegel a fost înlăturată, „păstrîndu-se numai concepția lui de a considera totul în prefacere și mișcare — așa-numita lui dialectică" [5].

Crearea concepției materialist-dialectice despre lume revoluționează întreaga gîndire a omenirii de pînă atunci, arată primii marxiști români, care insistă, mai ales asupra însemnătății abordării, în această nouă concepție, a dezvoltării istorico-sociale, domeniu în care și la noi, ca dealtfel în genere în istoria filozofiei universale, *toate* concepțiile premarxiste, dintre care unele conțineau totuși idei înaintate, progresiste, chiar materialiste, erau în ansamblu idealiste. „Lui Karl Marx — spunea Constantin Mille într-o conferință ținută în anul 1885 — îi revine cinstea de a fi adus materialismul în studiul istoriei" [6].

Expuneri interesante ale concepției materialiste a istoriei, expuneri remarcabile prin acuratețea redării ideilor, prin apelul la sursele originale marxiste, prin ținuta teoretică și prin maniera personală de prezentare, realizează în perioada considerată C. Dobrogeanu-Gherea (în prima parte a programului din 1886 și în conferinnța *Concepția materialistă a istoriei*, ținută în 1892), Ioan Nădejde și Raicu Ionescu-Rion, în lucrările citate anterior (la ultimul, menționăm și studiul *Idealismul și materialismul economic*, 1892). Ideile de bază susținute de marxiștii români în aceste lucrări erau: sublinirea caracterului dialectic și materialist al noii concepții despre lume, în special cu referire la înțelegerea dezvoltării istorico-sociale; însemnătatea indicării cu claritate de către marxism, din complexul de cauze care determină mișcarea istorico-socială, a cauzei fundamentale, hotărîtoare *în ultimă instanță*, a acesteia; reliefarea superiorității de principiu a marxismului în comparație cu concepțiile nemarxiste; respingerea acuzațiilor teoreticienilor burghezi despre „unilateralitatea" filozofiei marxiste (materialismului istoric, în speță) prin luarea în considerare doar a factorului economic; evidențierea rolului factorului ideal, conștient, determinat, dar nu pasiv, în cadrul desfășurării procesului istoric. Sînt idei care definesc înțelegerea de către socialiștii vremii a valorii marxismului. Dar mai mult decît atît, subliniera de către ei a însemnătății excepționale a marxismului *ca metodă* de cercetare a fenomenelor sociale, a dezvoltării istorice, înțelegerea faptului că, esențial, marxismul refuză

[3] Cf. C. Dobrogeanu-Gherea, *Karl Marx și economiștii noștri*, în „Revista socială", I, numerele 1—6/mai-septembrie 1884.

[4] I. Nădejde, *Concepția materialistă dialectică a istoriei, sau materialismul economic*, în „Critica socială", I, nr. 5/aprilie 1892, p. 192.

[5] Raicu Ionescu-Rion, *Sociologia burgheză față cu teoria luptei de clasă*, în „Critica socială", I, nr. 6—7, mai-iunie 1892, p. 229.

[6] C. Mille, *Socialismul științific și socialismul utopic*, în „Drepturile omului", I, nr. 22/27 februarie 1885.

tiparele procustiene de încadrare și interpretare a realității sociale, arată cu claritate că primii marxiști români, deși nu lipsiți de erori în afirmațiile și căutările lor, uneori în terminologia întrebuințată („materialism economic" în loc de „materialism istoric"), au pătruns în miezul noii concepții despre lume, i-au sesizat și reliefat sensul ei *permanent novator*. O spune net, de pildă, C. Dobrogeanu-Gherea, cînd, referindu-se la modul de înțelegere a raportului societate-artă, face o afirmație cu caracter mai general despre marxism. „Această teorie, arată el, atît de roditoare dacă e înțeleasă ca metodă de cercetare, e stearpă dacă e luată drept dogmă; în acest din urmă caz, ea adoarme spiritul de cercetare în loc de a-l stimula. De aici urmează deci că adepții materialismului economic nu trebuie să-l înțeleagă ca o dogmă, căci protivnicii lui nu trebuie să acuze teoria pentru greșelile și neabilitatea adepților lui"[7].

În această perspectivă, au fost tratate în literatura socialistă a vremii o serie de probleme referitoare la stat (cu menționarea necesității dictaturii proletariatului în perioada de după cucerirea puterii de către proletariat pînă la construirea comunismului [8]), la relațiile de proprietate (critica proprietății private ca sursă a exploatării, necesitatea proprietății obștești ca bază a raporturilor de producție în noua societate, evidențiindu-se caracterul obligatoriu al existenței aceluiași tip de proprietate atît la orașe cît și la sate[9]), la națiune (remarcîndu-se patriotismul și internaționalismul poziției adoptate[10]), la critica idealismului și metafizicii[11], a teoriilor retrograde în știință (ca darvinismul social și malthusianismul), la religie, la raportul artă-societate (remarcîndu-se în special aportul lui C. Dobrogeanu-Gherea în promovarea unor idei ca: arta, produs specific, reflectare a realității sociale; opera de artă — expresie a tendințelor sociale ale unei anumite epoci, unitatea etic-estetic etc.).

Pătrund astfel în literatura noastră, atît prin referiri la lucrările lui Marx și Engels, cît și prin considerațiile socialiștilor noștri privitoare la problemele abordate prin prisma dialecticii materialiste teze fundamentale ale filozofiei marxiste, teze nu numai expuse, ci și *însușite*. Din acest punct de vedere, problema cea mai importantă, care denotă neîndoielnic adeziunea socialiștilor perioadei la filozofia marxistă și care arată că ei făceau eforturi remarcabile de a utiliza metoda materialismului dialectic și istoric în cercetarea fenomenelor sociale, o constituie analiza situației și perspectivelor de dezvoltare a societății românești și sublinierea, în acest context, a necesității și posibilității socialismului în România.

Exista atunci, din partea cercurilor reacționare, o puternică opoziție împotriva socialismului (ca idei, ca mișcare, ca posibilă orînduire), „argumentîndu-se" că el ar fi un „import", o „plantă exotică", inadaptabilă solului românesc. Socialiștii au sesizat și au dezvăluit interesul de clasă al unei atari poziții. De pildă, în 1885, Const. Mille observa cu pătrundere și ironie: „Cînd dușmanii noștri nu mai au ce zice, cînd seria de argumente știute și spuse de sutimi de mii de ori se istovește, cînd *ți-au spus că ideile sînt nerealizabile*, atunci la hotarul unde se întîlnesc cu lipsa a orice argumente, fie chiar și din cele ruginite, dînșii strig cu desperare: idei importate, plantă exotică!"[12].

Sprijinul teoretic, de principiu, al convingerilor socialiștilor vremii despre posibilitatea socialismului în România consta în teza generală marxistă despre succesiunea orînduirilor sociale. Socialismul — arăta în 1892 Anton Bacalbașa — va urma în mod inevitabil capitalismului, „căci mașina cu

---

[7] C. Dobrogeanu-Gherea, *Materialismul economic și literatura* (1895), apud *Antologia gîndirii românești*, Secolele XV—XIX, partea a II-a, București, Edit. politică, 1967, p. 800.

[8] În programul din 1886, teza este formulată astfel: „Poporul, proletariatul, ajungînd la putere, după revoluția socială, proletară, va întrebuința dictatura de clasă ca mijloc pentru a-și întări domnia, pentru a organiza formele de viață ale societății socialiste" („Revista socială", I, nr. 10—11/1886, p. 382). Peste cîțiva ani, în 1891, „Munca" traduce fragmentul despre dictatura proletariatului din lucrarea lui K. Marx *Critica programului de la Gotha*.

[9] „În aceeași societate — se scrie în 1884 în „Revista socială" — nu pot fi două forme de producție, una în privința pămîntului, colectivistă, și alta în a industriei și a comerțului, capitalistă; aceasta este cu neputință din pricină că aceste două forme îndată vor intra în luptă crîncenă, care se va sfîrși ori cu biruința colectivismului, ori cu a individualismului" („Revista socială", I, nr. 4/1884, p. 154—155).

[10] Semnificativ, „Lumea nouă" scrie în 1899: „Sîntem adevărați patrioți... și sîntem în același timp internaționaliști, adică, iubind pe ai noștri, nu urîm pe alții pentru că-s de altă națiune" („Lumea nouă", V, seria a III-a, nr. 11/19 septembrie 1899).

[11] Marxiștii români de atunci au dezvăluit baza idealistă și metafizică (în sens nondialectică) a *anarhismului*, ca și a unor *teorii* burgheze cu privire la progresul social.

[12] C. Mille, *Idei importate*!, în „Drepturile omului", I, nr. 55/8 aprilie 1885.

abur, grupînd pe muncitori la un loc și depărtînd de la muncă mii și mii de lucrători, transformați acum în pauperi, face să iasă la iveală enorma contrazicere a societății actuale : producțiune colectivă și apropriere individuală. Această contrazicere... ne arată ea singură drumul spre scăpare : colectivizarea mijloacelor de producțiune"[13].

Această teză de bază era combătută de ideologii retrograzi — dispuși uneori, cum nota caustic același autor, să accepte socialismul pentru altă țară decît a lor —, prin „dovada" că în România nu ar exista proletariat, nu s-ar manifesta deci contradicția menționată și, ca atare, socialismul nu și-ar avea nici un fel de rațiune în asemenea împrejurări. Or, replicau socialiștii, proletariat există și în România. Se menționa de către marxiști că „sensul de căpetenie al noțiunii de proletar este despărțirea muncitorului de uneltele, de mijloacele de muncă" și, în lumina acestei precizări importante, se arăta că în România „proletari sînt lucrătorii tipografi, lucrătorii de la uzinele și fabricile cîte le avem, lucrătorii de la drum de fier. La țară, proletari sînt aceia care n-au pămînt deloc și trăiesc vînzîndu-și pe la proprietari puterea de a munci"[14].

Condiția *sine qua non* a socialismului, condiție care, pretindeau ideologii retrograzi, nu era îndeplinită la noi, exista așadar. Exista clasa, exista nucleul luptătorilor în jurul căruia se putea organiza lupta tuturor celor exploatați și asupriți pentru instaurarea unei noi orînduiri. Dezvoltarea industrială — și socialiștii erau conștienți de însemnătatea ei pentru viitorul țării — duce și la creșterea proletariatului, creînd condițiile favorabile în care socialismul poate prinde rădăcini trainice în solul românesc. Se relevă cu acest prilej caracterul *realist* al poziției socialiștilor români. Ei afirmă posibilitatea socialismului în România întemeindu-se pe argumente teoretice și practice. Deși subliniază, uneori chiar prea apăsat, rolul condițiilor internaționale în sensul trecerii concomitente la socialism a tuturor țărilor sau a majorității lor (referirea era făcută, în spiritul ideilor respective, istoricește determinate, ale lui Marx și Engels), totuși ei își fundamentează susținerile pe situația concretă de la noi. Iar problema victoriei socialismului în România este văzută atît ca scop final al luptei clasei muncitoare (de remarcat în acest sens programul mișcării socialiste din 1886 și programul Partidului Social Democrat al Muncitorilor din România din 1893, unde se subliniază necesitatea luptei pentru „distrugerea societății burgheze și întemeierea societății socialiste"), cît și ca acțiune imediată, în sensul răspîndirii ideilor socialiste (în speță socialismul științific) și a organizării politice a proletariatului.

Părerile despre inutilitatea unor atari acțiuni, inutilitate care ar fi decurs din evoluția inexorabilă spre socialism a societății umane, marxiștii români le opuneau teza marxistă despre rolul activ al factorului conștient în dezvoltarea socială. „Cînd zicem — sublinia C. Dobrogeanu-Gherea — că societatea de azi evoluează către socialism, deducem convingerea noastră din condițiunile în care se dezvoltă societatea de azi ; dar una din condițiunile acestei evoluții și anume o condiție de frunte este propaganda socialismului științific, luminarea poporului asupra rolului istoric"[15]. Este o precizare importantă în contextul mai larg al înțelegerii de către marxiștii români ai vremii a însemnătății și necesității dezvoltării conștiinței de clasă a proletariatului. În ceea ce privește necesitatea partidului politic al clasei muncitoare, din numeroasele luări de poziție atît în perioada premergătoare creării P.M.S.D.R., cît și după aceea, vom cita un exemplu caracteristic prin intensificarea luptei împotriva elementelor reformiste, datorită cărora acest partid se auto-dizolvă, în 1899, la cel de-al VI-lea Congres al său. Chiar atunci, un delegat la Congres susținea cu multă dreptate, adresîndu-se celor care negau posibilitatea și necesitatea partidului proletariatului : „Partidul socialist — spunea el — nu e numai al proletarilor, ci al *tuturor celor ce muncesc și sînt exploatați*. Pentru a demonstra că un partid al muncitorilor nu are rațiune de a fi în România, trebuie să ne demonstrați mai întîi că nu sînt *muncitori exploatați*"[16].

Dezbaterea temei despre legitimitatea socialismului (ca idei, mișcare și apoi orînduire) în România a relevat, dealtfel ca și poziția luată de socialiștii români în alte probleme, adeziunea lor la principiile de căpetenie ale marxismului, după cum aprecia Engels în cunoscuta scrisoare din 1888 către Ioan Nădejde, vitalitatea filozofiei marxiste, înțeleasă în spiritul ei. Cu toate limitele de înțelegere care decurgeau din poziția unora dintre conducătorii socialiști reformiști se cuvine a sublinia faptul că în ultima treime a secolului trecut filozofia marxistă a început să pătrundă în țara noastră și să se răspîndească în cercuri tot mai mari, marcînd ascendent în cadrul gîndirii românești rolul

[13] „Democrația socială", I, nr. 24/14 iunie 1892.

[14] „Revista socială", II, nr. 3/ianuarie 1887, p. 103.

[15] „Revista socială", I, nr. 10—11/1886, p. 396.

[16] „Lumea nouă", V, nr. 22/25 aprilie 1898.

filozofiei nu numai de interpretare a lumii, ci și de schimbare a ei. În acest mod, progresiv, prin filozofia marxistă se ajunge la fundamentarea teoretico-ideologică a activității mișcării muncitorești, a partidului politic al proletariatului, la înarmarea ideologică a luptătorilor împotriva exploatării și asupririi, la creșterea conștiinței de clasă a proletariatului, ceea ce conferă fenomenului difuzării marxismului profunda și adevărata lui semnificație.

BIBLIOGRAFIE

Programul P.C.R. de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism, București, Edit. politică, 1975, p. 34—39.

NICOLAE CEAUȘESCU, *Partidul Comunist Român, continuator al luptei revoluționare și democratice a poporului român, al tradițiilor mișcării muncitorești și socialiste din România. Expunere la adunarea festivă organizată cu prilejul aniversării a 45 de ani de la crearea P.C.R. 7 mai 1966*, București, Edit. politică, 1966, p. 14—19.

NICOLAE CEAUȘESCU, *Semicentenarul glorios al P.C.R. — expunere la adunarea solemnă din Capitală. 7 mai 1971*, București, Edit. politică, 1971, p. 5—10.

NICOLAE CEAUȘESCU, *Cuvîntare la adunarea festivă consacrată aniversării a 80 de ani de la crearea partidului politic al clasei muncitoare din România*, București, Edit. politică, 1973, p. 9—22.

***

*** *Istoria filozofiei românești*, vol. I, București. Edit. Academiei, 1972, p. 583—631.

DAMIAN HUREZEANU, *Începuturile pătrunderii marxismului în România*, în volumul *Marxismul și contemporaneitatea*, București, Edit. politică, 1968.

RADU PANTAZI, *Începuturile răspîndirii în România a ideilor „Manifestului Partidului Comunist"*, în „Revista de filozofie", tomul 20, nr. 5/1973.

Critica marxista

(Italia)

Nr. 2—3/1975

Din sumar: BIAGIO DE GIOVANNI, Pentru o analiză politică a „timpului de muncă" la Marx; LORENZO CALABI, Despre „barieră" și „limită" în conceptul de capitol; GIANFRANCO BORGHINI, Extremismul și clasa muncitoare; AMOS CECCHI, FABIO MUSSI, Extremismul în școală; GIACOMO MARRAMAO, Teoria crizei și „problematica constituției"; CARLO MONTALEONE, Explicația istorică și critică a istorismului la Karl R. Popper.

Nr. 5/1975

Din sumar: MARISA CINCIARI RODANO, ENRICO MENDUNI, Alegerile în școli, organele colegiale și societatea italiană; GIANFRANCO POLILLO, Asupra „modelului de dezvoltare" al economiei italiene; MASSIMO BOFFA, Despre originile suveranității socialiste în U.R.S.S. în perioada „comunismului de război"; CARLA PASQUINELLI, Revista „Dialectique" și analiza suprastructurii; GIANCARLO DE VIVO, Cu privire la „gîndirea keynesiană"; PIER CARLO PADOAN, Răspuns lui Vivo; BRUNO BRUNER, Ideologie și știință în gîndirea economică.

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

RELIGIA CONTEMPORANĂ ŞI PROPAGANDA ATEISTĂ

Secţia de filozofie şi logică a Academiei de ştiinţe sociale şi politice împreună cu „Revista de filozofie" au organizat, în ziua de 26 decembrie 1975, o dezbatere intitulată „Orientări şi tendinţe în doctrinele religioase contemporane. Probleme ale propagandei ateiste". Au participat cercetători, cadre didactice, activişti în aparatul de partid şi de stat, reprezentanţi ai unor publicaţii centrale.

În cadrul dezbaterii au fost prezentate referatele : *Actualitatea şi semnificaţiile dialogului marxist-creştin* de Petru Berar, *Evoluţia fenomenului religios. Sarcinile actuale ale frontului ateist* de Florian Georgescu şi *Cercetarea psiho-sociologică a fenomenului religiozităţii* de H. Culea.

Dintre problemele supuse discuţiei, cu acest prilej, menţionăm următoarele :

1. Procesul tot mai evident de subordonare a fenomenului religios celui politic — chiar în interiorul mişcărilor religioase din Occident. Lupta pentru drepturi, libertăţi democratice şi progres social din ţările capitaliste antrenează, alături de largi mase populare şi o parte a clerului, obligînd religiile oficiale să înlocuiască tradiţionala „anatemizare" a ateilor, cu proclamarea deschisă a necesităţii dialogului bisericii cu aceştia.

Apariţia, în acest context, a aşa-numitelor „teologii politice" şi „teologii revoluţionare" care îşi propun conjugarea aspiraţiilor social-politice radicale ale maselor cu doctrina escatologică creştină, căutînd să menţină sub controlul religiei acţiunile revendicative, revoluţionare ale maselor şi ale tineretului din ţările capitaliste.

2. Cadrul specific de desfăşurare a dialogului marxist-creştin, faptul că acest dialog are loc nu între cele două ideologii fundamental distincte şi de neconciliat, ci între reprezentanţii acestora, pe marginea unor probleme sociale vitale pentru omenirea contemporană (problemele păcii şi războiului, lichidarea subdezvoltării şi a celorlalte tare ale colonialismului, problema drepturilor şi a libertăţilor umane ş. a.).

3. Necesitatea unei perspective ample asupra activităţii de propagandă ateistă — integrarea educaţiei ateist-ştiinţifice în ansamblul activităţii practice şi teoretic-educative din ţara noastră. În acest context, necesitatea ca frontul ateist să acorde o atenţie prioritară „relaţiilor vieţii practice", pentru a surprinde diferitele fenomene şi situaţii sociale care oferă teren propice de afirmare şi răspîndire ideilor şi sentimentelor religioase.

4. Caracterul pluri- şi interdisciplinar al ateismului ştiinţific. Aceasta implică o activitate specializată, în cadrul unor colective de lucru stabil constituite, alcătuite din cercetători pasionaţi şi competenţi ai teoriei ateismului ştiinţific, sociologiei, psihologiei şi psihosociologiei religiei, istoriei religiilor etc.

5. Utilitatea îndeosebi a cercetărilor de sociologie şi psihosociologie a religiei pentru cunoaşterea cît mai precisă a fenomenului religiozităţii în ţara noastră, a funcţiilor pe care le îndeplineşte, a consecinţelor impactului său cu masele de credincioşi, cu tineretul etc.

Lucrările dezbaterii au evidenţiat caracterul rodnic al unor asemenea întîlniri de lucru, participanţii propunînd reluarea — în viitoare asemenea dezbateri — a unor aspecte insuficient adîncite cu prilejul acestei prime întîlniri.

I. C.

DEZVOLTAREA CREATOARE A GÎNDIRII MARXISTE

Catedra de istorie a filozofiei şi logică a Facultăţii de filozofie din Capitală a organizat în luna decembrie 1975 o dezbatere pe tema *Aportul creator al Partidului Comunist Român la dezvoltarea gîndirii marxiste contemporane.* Au participat cadre didactice din Facultate, cercetători, studenţi.

Referatele prezentate şi discuţiile pe marginea lor au relevat aspecte esenţiale ale contribuţiei originale a Partidului Comunist

Român la dezvoltarea creatoare a teoriei marxiste, contribuție strălucit concretizată în Programul și în documentele teoretice ale partidului. În cadrul dezbaterii s-au conturat totodată diverse probleme privind modalitățile de îmbunătățire a activității ideologice desfășurate de cadrele didactice, cercetători și studenți în domeniul filozofiei. Problematica dezbaterii a fost urmărită cu viu interes iar discuțiile în ansamblu au evidențiat necesitatea extinderii unor astfel de manifestări și forme ale vieții ideologice destinate să clarifice, să intensifice și să concretizeze angajarea învățământului și a cercetării filozofice în vasta operă educativă ce are loc în țara noastră.

G. C.

UN NOU JALON ÎN FILOZOFIA ȘTIINȚEI

Cel de-al 5-lea Congres Internațional de Logică, Metodologie și Filozofie a științei a avut loc în Canada, la London-Ontario, între 27 august și 2 septembrie 1975, întrunind aproximativ 400 de participanți din numeroase țări, cu deosebire aparținînd Americii de Nord (cam două treimi).

Reflectînd o tradiție anterior încetățenită, congresul și-a desfășurat lucrările în ședințe plenare, conferințe, simpozioane și ședințe pe secții. Tot conform tradiției au fost în prealabil tipărite și difuzate referatele incluse în programul diferitelor secții, urmînd ca ulterior să se publice în volum intervențiile personalităților invitate să conferențieze sau să participe la dezbateri în cadrul simpozioanelor.

Lucrările s-au desfășurat în 12 secții: secția I — logică matematică (27 comunicări); secția a II-a — fundamente ale teoriilor matematice (12 comunicări); secția a III-a — teoria funcțiilor calculabile (10 comunicări); secția a IV-a — filozofia logicii și matematicii (21 comunicări); secția a V-a — metodologia generală a științelor (59 de comunicări); secția a VI-a — fundamente ale probabilității și inducției (15 comunicări); secția a VII-a — fundamente ale științelor fizice (29 comunicări); secția a VIII-a — fundamentele biologiei (20 comunicări); secția a IX-a — fundamentele psihologiei (9 comunicări); secția a X-a — fundamentele științelor sociale (12 comunicări); secția a XI-a — fundamentele lingvisticii (15 comunicări); secția a XII-a — istoria logicii, metodologiei și filozofiei științei (30 comunicări). Chiar din prezentarea cifrică, se poate remarca, pe lîngă interesul constant pentru logică matematică (27 comunicări) și filozofia logicii și matematicii (21 comunicări), o concentrare a atenției participanților spre metodologia generală a științelor (59 de comunicări) și spre istoria logicii, metodologiei și filozofiei științei (30 de comunicări). În raport cu congresele anterioare, se remarcă creșterea interesului pentru problemele inducției și probabilismului, precum și pentru problemele filozofice ale științelor mai complexe (biologice și sociale).

Dat fiind faptul că mulți dintre cercetătorii ce și-au anunțat și expediat comunicările nu au putut participa la susținerea lor, a determinat pe mai mulți președinți de secție să organizeze discutarea referatelor chiar în absența autorilor.

Dintre manifestările centrale aș semnala trei, care au atras în bună măsură interesul majorității participanților. Este vorba de simpozionul închinat „schimbării teoriilor", simpozion în care s-au întîlnit T. Kuhn, W. Stegmüller, J. Sneed, simpozionul închinat „conceptului de materie și dezvoltării lui", precum și expunerea profesorului J. Wheeler, despre „originea universului".

Sub aspectul conținutului s-a remarcat o anumită accentuare a problemelor ontologice și epistemologice generale, precum și a problemelor filozofice ale disciplinelor sociale. S-au făcut simțite totodată încercări de abordare pluridisciplinară, dacă nu chiar — în unele cazuri — o abordare interdisciplinară a diverselor probleme.

În cadrul lucrărilor congresului, comunicările cercetătorilor din România au fost extrem de variate. În număr de 15, ele au fost programate la 9 secții din cele 12 ale congresului: la secția I, Gh. S. Nadiu (Oradea), „Un calcul abstract de ordin superior"; la secția a III-a, dr. Octavian Cosma (București), „Convergența metodei intuitiv-algebrice. Teorema modificării finite a automatelor"; la secția a IV-a, P. Ioan (Iași), „Liniamente pentru o reabilitare a principiilor gîndirii din punct de vedere formal"; la secția a V-a, dr. D. Muster (București), „Limitele documentării științifice contemporane în prospectivă. Prioritatea faptului" și I. Tudosescu (București), „Finalitatea în perspectivă cibernetică"; la secția a VII-a, L. Sofonea

(Brașov), ,,Ipostazele conceptului «zero» în gîndirea fizicii moderne"; la secția a VIII-a, D. Postelnicu, V. Săhleanu (București), ,,Determinism și probabilitate în medicină"; S. Riga, D. Riga ,,Metodologia cercetării timpului în biologie", G. Săvulescu (București), ,,Relativitatea conceptului de sănătate și boală. Negare relativă"; C. Wittenberger (Cluj), ,,Sisteme și relații polare în biologie", la secția a IX-a, L. Filimon (Bacău), ,,Inconsecvențe de natură logică în negarea cauzalității fizice"; Călina Mare (Cluj-Napoca), ,,Creativitatea și creația științifică în epistemologia și psihologia română contemporană"; I. C. Popescu (București), ,,Conceptul științific de «reflectare» și rolul său în teoria reducționistă a cunoașterii"; la secția a X-a, C. Popa (București), ,,O teorie logică a cooperării"; la secția a XI-a, E. Ancuța (București), ,,Logică, limbă și știință".

★

Fixînd un nou jalon în procesul complex de colaborare științifico-filozofică pe plan mondial, Congresul al 5-lea de Logică, Metodologie și Filozofie a Științei a devenit — prin accentele pe care le-a pus — un exponent al filozofiei științei, în varianta sa complexă, incluzînd pe lîngă aspecte logico-metodologice și pe cele de ontologie și epistemologie generală și de ramură. Este încă un argument în sprijinul perenității filozofiei, mai ales a celei ridicate pe fundamentul solid al științei, un argument în sprijinul colaborării rodnice dintre filozofie și științele particulare.

C. M.

Filosofska Misăl

(R. P. Bulgaria)

Nr. 12/1975

Din sumar: TODOR PAVLOV, Cuvîntare jubiliară cu ocazia celei de a 30-a aniversări a Institutului de filozofie și a revistei „Filosofska Misăl" (3 oct. 1975); BORIS ȚENKOV, Despre aprecierea de pe poziție partinică și de clasă a liniei revistei „Zlatorog" (1920—1943); STOICIO G. STOICEV, Clasicii marxism-leninismului despre interacțiunea societate (om)-natură; DONKA SLAVOVA, Abstractizare și reflectare; HENRI ESHKENASY — Veracitatea raționamentelor prin analogie; NADKO SOPOV, Atitudinea lui Einstein față de pozitivism; MARIA IOSIFOVNA, Spengler și problemele filozofice ale tehnologiei; JORDAN NIKOLOV, Concepția filozofică a lui Thomas Münzer; A. SPIRINA (U.R.S.S.) Todor Pavlov despre raportul dintre reflectare și informație; EMILIA TODOROVA, Trebuințele și aspirațiile în societate; DIMITĂR STANKOV, Cultura morală; ANGHELINA ST. SOTIROVA, Rolul social al suprastructurii dreptului internațional.

Revue de métaphysique et de morale

(Franța)

Nr. 2/1975

Din sumar: F. ALQUIÉ, Este posibilă o lectură cartesiană a „Criticii rațiunii pure"?; P. AUBENQUE, Prudența la Kant; J. BRUN, O filozofie a pragului: criticismul kantian; J.-M. KINTZLER, Interpretare non-umanistă a lui Kant; A. PHILONENKO, Cartesianismul lui Malebranche după Ferdinand Alquié; R. LAUTH, O filozofie în devenire (Schelling); P. P. DRUET, Metafizică, drept și politică la Fichte.

Nr. 3/1975

Din sumar: M. BOUDOT Identitatea posibililor; J.-L. VIEILLARD-BARON, Jean-Jacob Engel, „modernizator" al lui Platon; P.-J. ABOUT, Semnificația umorului; J. SIVADJIAN, Două corpuri în mișcare care se deplasează în aceeași direcție, cu aceeași viteză se pot întîlni?

Nr. 4/1975

Din sumar: H. BARREAU, Spațiul și timpul la Aristotel; Y. THIERRY, Aventurile subiectului filozofic; M. HAAR, Gîndirea și Eul la Heidegger; A. KAAN, Gîndirea filozofică a lui Hegel la Jena (I); P.-J. ABOUT, Conexiunea lui Timeu și Parmenide în neoplatonism; F. HEIDSIECK, Bergson și fizica contemporană.

MARGINALII ŞI COMENTARII

UNELE OBSERVAŢII PE MARGINEA TRADUCERII ROMÂNEŞTI A „CRITICII RAŢIUNII PURE"

Traducerea în limba română a operei filozofice a lui Kant *Critica raţiunii pure* este o muncă neînchipuit de dificilă, atît din cauza limbii germane, a cărei topică e diferită de cea a limbii române (şi în general de cea a limbilor neolatine), cît şi din cauza stilului propriu filozofului german, care, pe lîngă prolixitatea frazei, nu excelează deloc prin calităţile lui literare. O greutate în plus o reprezintă şi dificultatea de a găsi pentru unii termeni kantieni, termeni echivalenţi în limba română.

Toate acestea sînt în general cunoscute, atît celor ce citesc lucrările lui Kant în original cît şi traducătorilor, iar autorii ultimei traduceri româneşti a *Criticii raţiunii pure* * atrag şi ei atenţia într-o notă asupra acestor greutăţi (p. 3—6). Acestea sînt dificultăţi de ordin lingvistic. Dacă la ele adăugăm şi pe cele de ordin filozofic, adică acelea care privesc fondul pur speculativ al gîndirii filozofului german, nu e greu să ne dăm seama de volumul imens de muncă necesar, precum şi de responsabilitatea pe care şi-o asumă traducătorii unei astfel de lucrări.

Această *a doua* versiune românească a *Criticii raţiunii pure* (cea dintîi aparţine lui Traian Brăileanu şi a apărut în 1930), în ansamblu mult mai bine adaptată limbii române, conţine şi ea destul de multe *greşeli care denaturează sensul textului original* şi care e necesar să fie îndreptate pentru ca textele kantiene să poată fi înţelese şi utilizate corect. Ne-ar fi greu să stabilim aici cauzele care au produs aceste erori în textul românesc (traducere primă, stilizare, verificare, proces editorial). Luîndu-le ca atare, ca erori, semnalăm mai jos numai unele din ele posesorilor acestei noi versiuni româneşti spre a introduce în ea cuvenitele îndreptări menite să înlăture confuziile şi înţelegerile greşite.

Am grupat aceste greşeli în cîteva categorii : I. dezacorduri gramaticale ; II. negaţii în loc de afirmaţii ; III. afirmaţii în loc de negaţii ; IV. omisiuni de cuvinte sau de expresii ; V. inexactităţi în redarea sensului unor termeni sau expresii (acestea provenind fie din modul cum a fost înţeles textul german, fie din felul în care a fost redat în limba română).

Pentru a evidenţia locurile greşit traduse, le reproducem cu litere aldine atît în textul german cît şi în traducerea publicată.

I. Dezacorduri gramaticale

1.

Mathematik und *Physik* sind die beiden theoretischen Erkenntnisse der Vernunft, welche **ihre Objekte** a priori bestimmen **sollen**. . . (*Kritik der reinen Vernunft*, p. 21).[1]

Traducerea noastră : *Matematica* şi *Fizica* sînt cele două cunoaşteri teoretice ale raţiunii care trebuie **să-şi** determine a priori *obiectele* lor ...

Traducerea publicată : *Matematica* şi *Fizica* sînt cele două cunoaşteri teoretice ale raţiunii care trebuie **să-i** determine **obiectele lor** a priori... (p. 20, rîndul 2 de jos).

2.

Nicht allein, dass darin die Vorstellungen *äusserer Sinne* den eigentlichen Stoff ausmachen, womit wir unser Gemüt besetzen, **sondern die Zeit**, in die wir diese Vorstellun-

* Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1969. Traducători Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc.

[1] Fragmentele originale le reproducem din : Kant, *Werke in Zwölf Bänden*, III—IV, *Kritik der reinen Vernunft*, 1—2 , Theorie — Werkausgabe, Suhrkamp, Wiesbaden, 1956.

gen setzen, **die** selbst dem Bewusstsein derselben in der Erfahrung **vorhergeht**, und als formale Bedingung der Art, wie wir sie im Gemüte setzen, zum Grunde liegt, enthält schon Verhältnisse des Nacheinander — , des Zugleichseins, und dessen, was mit dem Nacheinandersein zugleich ist (des Baharrlichen). (K. r. V.p.92).

Trad. ns. Nu numai că în ea (în „intuiţia internă", *I. C.*) reprezentările *simţurilor externe* constituie adevărata materie cu care ne ocupăm simţirea*, **ci timpul**, în care punem aceste reprezentări, **care în experienţă precede** însăşi conştiinţa acestor reprezentări, şi ca condiţie formală stă la baza modului cum le aşezăm în simţire, conţine deja raporturi ale succesivului, ale simultanului şi raportul a ceea ce este simultan cu ceea ce e succesiv (al permanentului).

Trad. publ. Nu numai că în ea (este vorba de „intuiţia internă", I. C.) reprezentările *simţurilor externe* reprezintă adevărata materie cu care ne ocupăm simţirea, **ci timpul** în care punem aceste **reprezentări, care în experienţă preced** însăşi conştiinţa despre ele, şi ca o condiţie formală, stă la baza modului cum le dispunem în simţire, cuprinde deja raporturi de succesiune şi simultaneitate şi raportul a ceea ce e simultan cu ceea ce e succesiv (al permanentului). (p. 86, rîndul 18 de sus).

3.

Der Beweis zeigt nämlich nicht, dass der gegebene Begriff (z. B. von dem, was geschiet) geradezu auf einen anderen Begriff (den einer Ursache) führe; denn dergleichen Übergang wäre ein Sprung, der sich gar nicht verantworten liesse; **sondern er zeigt**, dass die Erfahrung selbst, mithin das Objekt der Erfahrung, ohne eine solche Verknüpfung unmöglich wäre. (K.r.V., p. 661—662).

Trad. ns. **Dovada nu arată** deci că conceptul dat (de exemplu despre ceea ce se întîmplă) conduce direct la un alt concept (acela de cauză); căci o astfel de trecere ar fi un salt, care nu ar putea fi justificat; **ci ea arată** că experienţa însăşi, prin urmare obiectul experienţei, ar fi imposibilă fără o astfel de legătură.

Trad. publ. **Dovada nu arată** în adevăr că conceptul dat (de exemplu despre ceea ce se întîmplă) conduce direct la un alt concept (acela de cauză); căci o astfel de trecere ar fi un salt, care n-ar putea fi justificat; **ci el arată** că experienţa însăşi, prin urmare obiectul experienţei ar fi imposibil fără o astfel de legătură. (p. 588, rîndul 11 de jos).

* Cuvîntul „Gemüt" (simţire) care poate fi tradus şi cu „fire" şi cu „suflet" — francezii îl traduc cu „esprit" — e bine să fie dat în paranteză, pentru ca cititorul să ţină seama întotdeauna de contextul în care e folosit.

II. Negaţii în loc de afirmaţii

4.

Es ist aber das Substrat alles Realen, d.i. zur Existenz der Dinge Gehörigen, die *Substanz*, an welcher alles, was zum Dasein gehört, **nur als Bestimmung kann gedacht werden.** (K.r.V., p. 221).

Trad. ns. Dar substratul a tot ceea ce e real, adică a ceea ce aparţine existenţei lucrurilor, *substanţa*, este aceea în care tot ce aparţine existenţei **poate fi gîndit numai ca determinare.**

Trad. publ. Dar substratul a tot ce e real, adică a ceea ce aparţine existenţei obiectelor, este *substanţa*, în care tot ce aparţine existenţei **nu poate fi gîndit ca determinare.** (p. 204, rîndul 4 de sus).

5.

Ich kann den Begriff des Körpers vorher analytisch durch die Merkmale der Ausdehnung, der Undurchdringlichkeit, der Gestalt etc., die alle in diesem Begriffe gedacht werden, **erkennen.** (K. r. V., p. 53).

Trad. ns. **Eu pot cunoaşte** mai dinainte conceptul de corp în mod analitic prin notele întinderii, impenetrabilităţii, formei etc., care toate sînt gîndite în acest concept.

Trad. publ. **Eu nu pot cunoaşte** mai dinainte conceptul de corp în mod *analitic* prin notele întinderii, impenetrabilităţii, formei ş.a.m.d., care toate sînt gîndite în acest concept (p.50, rîndul 12 de sus).

6.

„...dass wir uns **nichts, als im Objekt verbunden**, vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben...". (K.r.V., p. 135).

Trad. ns. „... că noi nu ne putem reprezenta **nimic ca fiind legat în obiect**, fără a-l fi legat noi înşine mai înainte...".

Trad. publ. „...că noi nu ne putem reprezenta ceva **decît unit în obiect**, fără a fi legat noi înşine acest ceva mai înainte...". (p. 126, rîndul 5 de sus).

III. Afirmaţii în loc de negaţii

7.

Diese unendliche Urteile also in Ansehung des logischen Umfanges sind wirklich bloss beschränkend in Ansehung des Inhalts der Erkenntnis überhaupt, und in so fern **müssen**

sie in der transzendentalen Tafel aller Momente des Denkens in den Urteilen **nicht übergangen werden**... (K.r.V., p. 113).

Trad. ns. Aceste judecăţi infinite în ceea ce priveşte sfera logică sînt deci în realitate numai limitative în ceea ce priveşte conţinutul cunoştinţei în genere şi ca atare **ele nu trebuie omise** din tabelul transcendental al tuturor momentelor gîndirii în judecăţi...

Trad. publ. Aceste judecăţi, infinite cu privire la sfera logică, sînt deci în realitate numai limitative cu privire la conţinutul cunoştinţei în genere, şi ca atare **ele trebuie omise** din tabelul transcendental al tuturor momentelor gîndirii în judecăţi ... (p. 106, rîndul 9 de sus).

8.

Nun **ist** vom empirischen Bewusstsein zum reinen **eine** stufenartige **Veränderung möglich**, da das Reale desselben ganz verschwindet, und ein bloss formales Bewusstsein (a priori) des Mannigfaltigen im Raum und Zeit übrig bleibt... (K.r.V., p. 208).

Trad. ns. Aşadar de la conştiinţa empirică la cea pură **este posibilă o schimbare** graduală, cînd realul celei dintîi dispare cu totul şi nu rămîne decît o conştiinţă pur formală (a priori) a diversului în spaţiu şi timp.

Trad. publ. De la conştiinţa empirică la cea pură **nu e posibilă o schimbare** graduală, cînd realul celei dintîi dispare cu totul şi nu rămîne decît o conştiinţă pur formală (a priori) a diversului cuprins în spaţiu şi în timp (p. 193, rîndul 13 de jos).

IV. **Omisiuni de cuvinte sau de expresii**

9.

Und so hat sogar Physik die so vorteilhafte Revolution ihrer Denkart lediglich dem Einfalle zu verdanken, demjenigen, **was die Vernunft selbst in die Natur hineinlegt, gemäss**, dasjenige in ihr zu suchen (nicht ihr anzudichten), was sie von dieser lernen muss, und wovon sie für sich selbst nichts wissen würde. (K.r.V., p. 23—24).

Trad. ns. Şi astfel chiar fizica datoreşte atît de avantajoasa revoluţie a modului ei de gîndire exclusiv ideii de a căuta în natură, **în conformitate cu ceea ce raţiunea însăşi pune în ea** (şi nu să-i atribuie prin născocire), ceea ce ea trebuie să înveţe de la natură şi despre care ea nu ar şti nimic prin ea însăşi.

Trad. publ. Şi astfel şi fizica datoreşte atît de avantajoasa revoluţie a modului ei de gîndire exclusiv ideii că ea trebuie să caute în natură (nu să-i atribuie prin imaginaţie) **în conformitate cu ceea ce trebuie să înveţe** de la ea şi despre ea n-ar şti nimic prin ea însăşi. (p. 22, rîndul 12 de jos).

10.

Man sollte anfänglich zwar denken: dass der Satz **7 + 5 = 12** ein bloss analytischer Satz sei, der aus dem Begriffe einer Summe von Sieben und Fünf nach dem Satze des Widerspruches erfolge (K.r.V., p. 56).

Trad. ns. S-ar putea crede la început în adevăr că judecata **7 + 5 = 12** este numai o judecată analitică, ce rezultă din conceptul unei sume de şapte şi cinci, conform principiului contradicţiei.

Trad. publ. S-ar putea crede fără îndoială la început că judecata **7+ 5** este o judecată pur analitică, care rezultă din conceptul sumei de şapte şi cinci în virtutea principiului contradicţiei. (p. 52, rîndul 10 de jos).

11.

Denn man kann von keiner derselben synthetische Sätze a priori, **wie von der Anschauung** im Raume, herleiten. (K.r.V., p.76).

Trad. ns. Căci din niciuna din aceste reprezentări (este vorba de reprezentările noastre subiective raportate la lucrurile exterioare, *I. C.*) nu se pot deriva judecăţi sintetice a priori, **ca din intuiţia** în spaţiu.

Trad. publ. Căci din niciuna din ele nu se pot deriva judecăţi sintetice a priori, **ca intuiţia** în spaţiu. (p. 72, rîndul 14 de jos).

12.

Wenn das Vermögen, sich bewusst zu werden, das, was im Gemüte liegt, aufsuchen (apprehendieren) soll, so muss es dasselbe affizieren, und kann allein auf solche Art eine Anschauung seiner selbst hervorbringen, **deren Form aber, die vorher im Gemüte zum Grunde liegt**, die Art, wie das Mannigfaltige im Gemüte beisammen ist, in der Vorstellung der Zeit bestimmt; (K.r.V., p. 93).

Trad. ns. Dacă facultatea de a fi conştient de sine urmează să sesizeze (să aprehendeze) ceea ce se află în simţire, trebuie ca aceasta din urmă să fie afectată şi numai în acest mod poate produce o intuire de sine, **a cărei formă, ce se află în prealabil în simţire ca fundament al ei**, determină, în reprezentarea timpului, modul cum diversul este reunit în simţire.

Trad. publ. Dacă facultatea de a fi conştient de sine urmează să sesizeze (să aprehendeze) ceea ce se află în simţire, trebuie ca aceasta să fie afectată, şi numai în acest mod poate produce o intuire de sine; **dar această formă, existînd prealabil în simţire**, determină în reprezentarea timpului modul cum diversul se află reunit în simţire. (p. 87, rîndul 12—13 de sus).

V. Inexactităţi în redarea sensurilor unor termeni sau expresii

13.

Er ist also nur dadurch Begriff, dass **unter * ihm andere Vorstellungen** enthalten sind, vermittelst, deren er sich auf Gegenstände beziehen kann. (K.r. V., p. 110).

Trad. ns. El este deci concept numai prin faptul că **sub el** sînt cuprinse alte reprezentări, prin mijlocirea cărora el se poate raporta la obiecte.

Trad. publ. El este deci concept numai prin faptul că **în el** sînt cuprinse alte reprezentări cu ajutorul cărora el se poate raporta la obiecte. (p. 103, rîndul 7 de jos).

14.

Aber nicht die Vorstellungen, sondern die *reine Synthesis* der Vorstellungen auf Begriffe zu bringen, lehrt die transz. Logik. (K. r. V., p. 117).

Trad. ns. Dar logica transcendentală învaţă cum să se aducă la concepte, nu reprezentările, ci *sinteza pură* a reprezentărilor.

Trad. publ. Dar logica transcendentală ne învaţă nu cum să reducem reprezentările *la* concepte, ci *sinteza pură* a reprezentărilor. (p. 109, rîndul 7 de jos).

15.

Das ist aber so viel, als, dass ich mir einer notwendigen Synthesis derselben a priori bewusst bin ... (K.r.V., p. 138).

Trad. ns. Aceasta este totuna cu a spune că sînt conştient a priori de o sinteză necesară a acestor reprezentări...

Trad. publ. Dar aceasta este totuna cu a spune că sînt conştient de o sinteză necesară a acestor **reprezentări a priori**... (p. 131, rîndul 3—5 de sus).

16.

...in einer und derselben **Apperzeption** (K.r.V., p. 182).

Trad. ns. „...în una şi aceeaşi **apercepţie**".

Trad. publ. „...în una şi aceeaşi **percepţie**" (p. 179, rîndul 1 de jos).

17.

...in Ansehung alles möglichen empirischen Bewusstseins (**der Wahrnehmung**),... (K.r.V., p. 217).

Trad. ns. „...cu privire la orice conştiinţă empirică posibilă (**la percepţie**), ...".

Trad. publ. ...cu privire la orice conştiinţă empirică posibilă (a **apercepţiei**), ... (p.200, rîndul 12 de jos).

18.

1. **Axiomen der Anschauung**

Das Prinzip derselben ist: Alle Anschauungen sind extensive Grössen. (K.r.V., p. 204).

Trad. ns.

1. **Axiome ale intuiţiei**

Principiul lor este: Toate intuiţiile sînt mărimi extensive.

Trad. publ.

1. Axiome ale intuiţiei

Principiul lor este: Toate intuiţiile **lor** sînt mărimi extensive. (p. 190, rîndul 10 de sus).

19.

Es liegt uns also viel daran, zu wissen: **ob die Methode**, zur apodiktischen Gewissheit zu gelangen, die man in der letzteren Wissenschaft *mathematisch* nent, **mit derjenigen** einerlei sei, womit man eben dieselbe Gewissheit **in der Philosophie** sucht, und die daselbst **dogmatisch genannt werden müsste**. (K. r.V., p. 613).

Trad. ns. Este foarte important pentru noi să ştim, **dacă metoda** pentru a ajunge la certitudine apodictică, şi care în această din urmă ştiinţă se numeşte *matematică* (este vorba de ştiinţa matematicii, *I. C.*), este totuna **cu aceea** cu care se caută aceeaşi certitudine **în filozofie** şi care aici **ar trebui numită dogmatică**.

Trad. publ. Este foarte important pentru noi să ştim, **dacă metoda** pentru a ajunge la certitudine apodictică, şi care se numeşte *matematică* în această ştiinţă din urmă, este totuna cu **certitudinea** căutată în filozofie şi care aici **ar trebui numită dogmatică**. (p. 547, rîndul 14—17 de sus).

20.

...weil die Synthesis nicht a priori **zu der Anschauung**, die ihm korespondiert, hinausgehen kann... (K.r.V., p. 619).

Trad. ns. ... fiindcă sinteza nu se poate îndrepta a priori **spre intuiţia care îi corespunde**...

Trad. publ. ... cum sinteza nu se poate ridica a priori **la sinteza care îi corespunde**. (p. 552, rîndul 12 de jos).

★

Din fragmentele cu erori pe care le-am reprodus, cititorii *Criticii raţiunii pure* se vor fi convins că semnalarea şi rectificarea

---

* *Notă.* În *Estetica transcendentală* (*Despre spaţiu*, par. 2, punctul 4), Kant atrage atenţia că un concept este o reprezentare care cuprinde *sub sine* o mulţime infinită de reprezentări posibile, fapt care îl deosebeşte de intuiţie.

lor erau absolut necesare, atît în vederea corectei utilizări a traducerii româneşti, cît şi în vederea unei eventuale ediţii viitoare a lucrării marelui gînditor german. Căci această operă celebră a filozofiei moderne, în care spiritul speculativ s-a răzvrătit împotriva purei speculaţii şi a deschis cugetării filozofice căi noi, neaşteptat de rodnice, aparţine de mult patrimoniului culturii universale.

I. Cernea

„SALTUL PESTE EVUL MEDIU" *

Articolul lui G. Vlăduţescu *Există un materialim medieval*? din nr. 4/1975 al „Revistei de filozofie", pe care l-am citit cu mare întîrziere, produce nedumeriri. Pornind de la recenta traducere în limba română a cărţii lui Hermann Ley, *Studien zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter*, G. Vlăduţescu întîi neagă existenţa unui sistem filozofic materialist, reproşînd lui Ley că „modernizează" şi că „induce de la elemente la sistem", apoi neagă şi existenţa acestor „elemente", afirmînd că „oricum nu ne mai aflăm la începutul filozofiei pentru a putea lua drept materialism fie şi ceea ce prezintă măcar o vagă analogie cu acesta". Aşadar, nici în antichitate n-a existat un materialism în sensul riguros al termenului, deşi „cota atinsă de filozofia grecească" este, după G. Vlăduţescu, mult mai mare decît cea atinsă de filozofia medievală, care n-a fost decît o „filozofie creştină", cum afirmă d-sa invocînd autoritatea lui E. Gilson: „Înţelepţii" (?) acestei epoci „sînt cel mai adesea teologi", dar „teologi care sînt în acelaşi timp şi filozofi".

Desigur, stadiul actual al medievisticii nu mai permite „saltul" de la Proclus la Descartes, cum numesc cercetătorii germani obiceiul caracteristic istoriografiei mai vechi, după care decretul din 529, prin care Justinian interzicea funcţionarea şcolilor păgîne din Atena, ar fi întrerupt pentru multe veacuri activitatea filozofică. Evul mediu nu mai poate fi apreciat drept „noapte gotică", cum se exprimau umaniştii Renaşterii, sau „epocă a imbecilităţii" şi „*fosse noire*", cum încă mai gîndea Hippolyte Taine în 1865. Totuşi, vechile prejudecăţi mai persistă. Filozofia, ca liberă cercetare raţională, n-ar mai fi fost posibilă, după unii, din cauza rolului nefast al Ecclesiei ca instituţie absolut dominantă în problemele de cultură şi al teologiei ca disciplină care ar fi reuşit să le reducă pe toate celelalte la rolul de mizerabile *ancillae*. *Der Sprung über das Mittelalter* este făcut acum în sensul că se afirmă că filozofia, în măsura în care ea s-a putut exercita în această epocă, a fost „creştină", şi ca atare nu şi materialistă, cum se poate citi, de pildă, în *Bazele filozofiei marxiste*, de F. V. Konstantinov şi colectivul (trad. rom. 1962, p. 50) şi cum afirmă G. Vlăduţescu pe urmele lui Gilson.

Se ştie, însă, cu certitudine că „monopolul cultural" al Ecclesiei a fost numai aparent, căci numeroşi intelectuali (în terminologia epocii, *clerici*) n-au aparţinut Bisericii sau i-au aparţinut numai cu numele. Aşa-zisa *reductio artium ad theologiam* — de fapt titlul unui opuscul al lui Bonaventura — a fost mai mult un deziderat, nicidecum un scop pe deplin realizat. Cea de a doua cultură, existentă în sînul oricărei societăţi împărţite în clase, s-a manifestat viguros şi, mai ales, cu deosebită abilitate în evul mediu atît de obsedat de supremaţia raţiunii, de experienţă, de matematizare şi de înnoire în toate domeniile. Pe de altă parte, teologul nu este neapărat, şi în toate cazurile, un credincios. Conformismul ca şi concesiile acordate forţei majore nu sînt o invenţie a epocii noastre, iar *teoria celor două adevăruri contrarii*, pe care Etienne Tempier o imputa, în 1277 lui Siger de Brabant şi partizanilor săi, dovedeşte un curaj şi o abilitate tot atît de mare ca şi aceea de a nega creaţia lumii şi a speciilor în opuscule cu titlul *De aeternitate mundi* sau de a difuza teza arabă privind inferioritatea cunoaşterii teologice. *Doctor sacrae scripturae* — scria Toma d'Aquino, *accipit testimonium veritatis ubicumque invenerit*, adică specialistul în sfintele Scripturi primeşte mărturia adevărului de oriunde ar veni ea. O cît de sumară familiarizare cu textele medievale duce la concluzia că de multe ori se discută despre *Treime* sau despre *transitus in Christo*, aşa cum intelectualii antici controversau despre *superioritatea chebei* sau făceau *elogiul culorii verzi*. Cine şi

* *Nota redacţiei*. Publicăm, aici, textul unei note critice primite din partea tovarăşului Vasile Florescu. Menţionăm că redacţia nu împărtăşeşte modul în care autorul îşi formulează punctul de vedere susţinut în notă şi din acest considerent am solicitat celui vizat, conf. dr. Gh. Vlăduţesscu, un răspuns imediat, pe care îl publicăm în continuare.

cum ar putea nega că o *quaestio* precum *de sexu angelorum* nu este o formă a epidicticii? Acestea sînt, azi, locuri comune pentru orice om de cultură, şi este regretabil că mai întîlnim partizani ai tezei compromise, după care o formaţie social-economică *nouă*, deci superioară celei precedente, este *în întregime* inferioară în privinţa ideologiei. Desigur, istoria filozofiei, care este de fapt istoria luptei dintre idealism şi materialism, cunoaşte şi accidente, reculuri, ocolişuri lungi, dar nu şi un hiatus de aproape o mie de ani. Mîndria catolicilor, care afirmă că în *aetas media* Ecclesia ar fi dominat nestingherită, iar teologia ar fi fost cu adevărat *regina disciplinarum*, n-are ceea ce G. Vlăduţescu numeşte ,,acoperire istorică" şi este regretabil că tocmai d-sa încearcă să-i dea o justificare.

Să vedem cum stau lucrurile şi cu autoritatea lui Gilson, de care G. Vlăduţescu nu se îndoieşte nici o clipă. Hotărît, Gilson este un mare erudit, şi toţi medieviştii îi sînt datori într-un sens sau altul. Dar vederile sale de ansamblu în privinţa aşa-zisei ,,filozofii creştine" au fost argumentat contestate întîi de E. Bréhier (,,Bulletin de la société française de philosophie", mars-juin, 1931), apoi de către atîţia alţii dintre care nu amintim decît pe Fr. Masai (*Les controverses sur la philosophie chrétienne*, în ,,Logique et analyse", nr. 21—24, 1936) şi pe F. Van Steenberghen, canonic şi profesor la Universitatea catolică din Louvain (cap. *Etat de la question* din monumentala sa *La philosophie au XIIIe siècle*, Louvain, Paris, 1966). Teoria lui Gilson privind *l'exil des lettres*, care ar caracteriza evul mediu şi ar justifica ,,saltul" la care ne referim şi în istoria literaturii, a fost de asemenea combătută. Citäm doar pe Eugenio Garin, care în *L'Etá nuova*, Napoli 1969, p. 15 şi urm., rezumă numeroasele obiecţii care i s-au adus. Cu regret, trebuie să reamintim că ,,teologii" medievali erau mai circumspecţi în privinţa autorităţii profeţilor şi evangheliştilor, dovadă extraordinara, dacă nu şi extravaganta tehnică a interpretării alegorice şi literatura de tipul *Sic et Non*. Şi n-a scris, oare, un teolog precum Hervé du Bourg-Dieu, că *et in libris sanctorum doctorum quod authentice legit Ecclesia, nonnumquam inveniuntur quaedam parva et haeretica*?

Vasile Florescu

SALTUL PESTE PROBITATE

Respectarea textului celui pe care ţi-l instituí ca adversar este o condiţie deopotrivă ştiinţifică şi morală. Hotărîndu-se să-mi descopere adevărul despre filozofia Evului Mediu, Vasile Florescu — supus scopului — nu mai ia în seamă mijloacele.

Mă ceartă mai întîi pentru a nu fi fost de acord cu Hermann Ley care, spuneam eu, ,,presupunînd ca perfect posibil termenul elemenute materialiste induce de la elemente la sistem". N-am fost şi nu voi fi de acord, stimate tovarăşe Vasile Florescu, pentru că termenul nu-mi spune nimic. Dacă aveţi preferinţă pentru el e mai bine înainte de a o face argument, să explicaţi ce înţelegeţi prin ,,elemente materialiste", mai cu seamă în filozofia evului mediu. Cînd scriam că ,,nu ne mai aflăm la începuturile filozofiei pentru a putea lua drept materialism fie şi ceea ce prezintă măcar o vagă analogie cu acesta" nu mi-am dat seama că neg existenţa materialismului în antichitate şi că depreciez filozofia evului mediu. Şi încă nu-mi dau seama. Dealtfel, Vasile Florescu ţine neapărat să demonstreze că eu sînt adversarul în eroare al filozofiei vechi şi al filozofiei evului mediu, în timp ce domnia sa este justiţiarul.

Invoc autoritatea lui Etienne Gilson, îmi spune Vasile Florescu, pentru a reduce filozofia medievală la filozofia creştină şi apoi pentru a o respinge ca F. V. Konstantinov. Nu ştiam că sînt adeptul lui Gilson; probabil că pînă şi în critica făcută într-un capitol întreg al cărţii mele *Filozofia neotomistă în Franţa* conceptului de filozofie creştină, una gîndeam dar alta scriam. Şi unui observator perseverent şi acut nimic nu-i rămîne ascuns!

În articolul incriminat scriam, citînd în text pe Gilson: ,,Dacă nu este teologie regîndită filozofic, filozofia evului mediu nu este nici liberă de influenţa teologiei, înţelepţii evului mediu fiind «cel mai adesea teologi» dar teologi care sînt «în acelaşi timp şi filozofi». Ce este aici neadevărat?

Încă într-o carte consacrată evului mediu (*Introducere în filozozia evului mediu*, 1973) pledam pentru înţelegerea gîndirii epocii de mijloc în conceptul ei autentic, suspendînd poziţiile extreme: contestarea absolută şi atestarea absolută. Propunînd cîteva teze privitoare la modalitatea materialismului medieval, n-am făcut-o pentru a nega valoarea filozofiei în epocă, aşa cum Vasile Florescu

se grăbește să nu înțeleagă. Cu puțină bună credință, un cititor fie avizat fie neavizat putea să rețină — chiar dacă discutabilă — ideea existenței în evul mediu a unui materialism cu anticipație, și nu a unuia decis și sistematic. Vasile Florescu a ales însă calea care nu duce nicăieri, a denaturării poziției adversarului, în vederea simplificării criticii. Dar în acest fel, posibilitatea dialogului cade. Vasile Florescu nu și-a creat situația de a fi un partener și răspunsul meu nu urmărește să-l instituie. De aceea nici nu vin cu date noi în sprijinul tezei, Vasile Florescu neangajîndu-se în dezbaterea celor ce eu propuneam.

Denaturînd și insinuînd (,,este regretabil că tocmai domnia sa — adică eu, Gh. V. — încearcă să-i dea justificare mîndriei catolicilor''), Vasile Florescu pornește un proces împotrivă-mi, care însă face cît o punere în cauză a lui însuși.

Execuția pe care a dorit-o și pe care a întreprins-o nu prea alegîndu-și mijloacele : de la denaturarea textului pe care-l incriminează pînă la simplificarea nepermisă a unor texte marxiste, compromite. Pe cine mai mult ?

Gh. Vlăduțescu

NOTE LA UN ESEU

Apărut sub semnătura lui Tudor Cătineanu, în revista ,,Steaua'' nr. 3/1976, *Eseu despre conștiința socialistă* surprinde cititorul printr-o serie de inadvertențe, de neînțelegeri privind principii și teze teoretice de bază (,,A.B.C.-ul de principiu al problemei'' — vorba autorului !), larg explicate în manuale, în consultații de specialitate sau în cursurile de materialism dialectic și istoric.

După opinia lui Tudor Cătineanu, ,,teza potrivit căreia « existența determină conștiința » ... a făcut o *carieră sinuoasă* nu numai *în lucrările de specialitate* sau *de popularizare*, ci și *în lucrarea vie a conștiinței cotidiene*'' (subl. ns. — C.A.). Despre ce fel de ,,carieră sinuoasă'' este vorba și cum s-a manifestat ea — în viziunea autorului — aflăm în continuare ; e drept, prin mijlocirea unui limbaj dominat de efortul de a fi mai curînd ,,doct'' decît limpede.

Atrăgîndu-ne atenția că avem de-a face cu ,,o teză extrem de profundă'', autorul ne avertizează imediat că ea este ,,suficient de abstractă pentru a fi interpretabilă''. Altfel spus, continuă autorul insistînd asupra acestui aspect, ,,*teza este formulată propozițional*, iar propoziția scoasă din contextul ei teoretic și ideologic originar, devine *infinit interpretabilă*'' (subl. ns.— C.A.). Recunosc că nu am înțeles în ce fel această teză, chiar scoasă din contextul ei teoretic și ideologic, ar dobîndi o asemenea capacitate de a fi ,,infinit interpretabilă'' (? !) încît s-ar putea transforma, de pildă, în contrariul ei !

Dar nu aceste formulări ,,eseistice'' ambigue ne-au îndemnat la însemnările ce urmează. Ci faptul că, nemairăsfoind de mult textele clasicilor gîndirii marxiste, autorul amestecă lucruri bine delimitate teoretic.

În demonstrațiile sale, Tudor Cătineanu ne asigură că ,,după cum se știe Engels... a adus o serie de precizări și nuanțări referitoare la sensurile și domeniul de operanță al tezei, între care pot fi reținute : « existența » determină « conștiința » doar « *în ultimă instanță* » ; pornind de aici autorul conchide tranșant, în afara oricărei ezitări : ,,deci conștiința este un fenomen specific uman și relativ autonom... ; *formele conștiinței* împreună cu produsele lor au *o istorie intrinsecă* și o *logică interioară*'' (subl. ns. — C.A.). Acea precizare a lui Engels (sintagma ,,*în ultimă instanță*'') s-ar opune, după autor, tezei determinării sociale liniare a conștiinței, care, în acest caz, ,,simplă, evidentă și vizibilă'' ar fi putut fi văzută și de Thales din Milet, nemaifiind ,,necesar geniul lui Marx pentru a o descoperi''.

De fapt însă — și aici apare *eroarea* de cunoaștere a lui Tudor Cătineanu — Engels nu s-a referit *niciodată* la acțiunea de determinare ,,în ultimă instanță'' a conștiinței de către existență. Precizările lui Engels vizează, *toate*, exacerbarea rolului atotdeterminant al *economicului* în viața socială. ,,De faptul că uneori tinerii dau laturii economice mai multă importanță decît i se cuvine — scrie Engels într-o binecunoscută scrisoare către J. Bloch — sîntem vinovați în parte noi înșine, Marx și cu mine. Față de adversari a trebuit să accentuăm acest principiu fundamental pe care dinșii îl negau și n-am avut totdeauna vreme, loc și prilej să acordăm suficientă atenție celorlalți factori care participă la această interacțiune'' [1].

---

[1] K. Marx, F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. II, ed. a II-a, București, E.S.P.L.P., 1955, p. 536.

În acest sens a subliniat Engels, în repetate rînduri, *rolul determinant* numai ,,*în ultimă instanţă*'' al factorului *economic*. Dintre relativ numeroasele texte în general larg cunoscute (dar nu şi *exact* reţinute!) citãm cîteva. Astfel, în scrisoarea către H. Starkenburg (25 ian. 1894), Engels scrie: ,,Noi considerăm că *în ultimă instanţă* condiţiile *economice* sînt acelea care determină dezvoltarea istorică'' (subl. ns.) şi continuă: ,,situaţia economică nu este *singura cauză activă*, toate celelalte fiind numai efect pasiv, ci are loc o interacţiune pe baza necesităţii economice care, *în ultimă instanţă*, se impune întotdeauna'' [2]. În lucrarea *Dezvoltarea socialismului de la utopie la ştiinţă*, Engels precizează de asemenea: ,,...structura *economică* a societăţii din fiecare epocă dată constituie baza reală prin care se şi explică *în ultimă instanţă* întreaga suprastructură...'' [3]. Voi încheia aceste referiri printr-o revenire la scrisoarea lui Engels către J. Bloch, în care citim: ,,Potrivit concepţiei materialiste a istoriei factorul *în ultimă instanţă* hotărîtor în istorie este producerea şi reproducerea vieţii reale. Nici Marx, nici eu n-am afirmat vreodată mai mult. Şi dacă cineva denaturează aceasta, afirmînd că factorul economic este *singurul* hotărîtor, preface teza de mai sus într-o frază goală, abstractă şi absurdă... Există o interacţiune a tuturor acestor factori [economic, politic, filozofic — nota ns. — *C.A.*] în cadrul căreia mişcarea economică, croindu-şi drum prin mulţimea nesfîrşită de întîmplări... se impune în cele din urmă ca ceva necesar. Altminteri aplicarea teoriei la o perioadă istorică oarecare ar fi mai uşoară decît rezolvarea unei ecuaţii simple de gradul întîi'' [4].

A transpune, mai precis a transfera toate aceste precizări teoretice — esenţiale pentru înţelegerea filozofiei sociale marxiste — la raportul dintre existenţă şi conştiinţă, este lipsit de justificare şi eronat. Existenţa *socială* — căci despre ea este vorba deşi Tudor Cătineanu nu o numeşte niciodată ca atare, reţinînd doar termenul mult mai general de *existenţă* — nu se identifică cu factorul economic sau cu structura economică a societăţii. Existenţa socială determină conştiinţa socială nu în ,,ultimă instanţă'' ci aş spune ,,în primă instanţă''. Căci ,,formele conştiinţei'' nu au doar un ,,sub-text social'' ci sînt forme ale conştiinţei *sociale*. Aşa cum subliniază Marx şi Engels în *Ideologia germană*, ,,*conştiinţa* este din capul locului *un produs social* şi rămîne un produs social atît timp cît există în genere oameni'' [5].

În recentul manual universitar *Filozofie. Materialism dialectic şi istoric* se subliniază: ,,În principiu, putem conchide că *existenţa socială este totalitatea raporturilor care se stabilesc obiectiv între oameni în procesul acţiunii lor sociale*. Dintre acestea distingem două grupuri principale: a) *relaţiile dintre oameni şi natură*...; b) *relaţiile dintre oameni* stabilite în procesul de producţie... Din sfera existenţei sociale fac parte şi alte tipuri de relaţii şi structuri materiale, cum sînt cele de ordin *demografic*, *familiale*, cele privind *comunităţile umane*, *grupurile* şi *clasele sociale* etc.; iar alături de acestea un anume rol joacă şi *mediul geografic*. Dar din perspectiva pe care materialismul istoric o oferă studiului vieţii sociale, toate acestea sînt subordonate modului de producţie, reprezintă condiţii ale acestuia şi dobîndesc o importanţă numai prin intermediul acestuia'' [6].

În acelaşi sens este precizat conceptul de *existenţă socială* şi în cursul de *Materialism istoric* II, editat de Universitatea din Bucureşti, Facultatea de filozofie: ,,Ca activitate practică în comun a oamenilor, ea (existenţa socială — *C.A.*) implică relaţii variate cu natura şi între oamenii înşişi în procesul de producţie; raporturi de coalescenţă sau divergenţă între grupe, clase sociale, comunităţi istorice, pentru afirmarea sau negarea unor structuri sociale, politice; cuprinde interacţiuni ce alcătuiesc conţinutul obiectiv al diferitelor forme de organizare socială, grupe şi comunităţi umane'' [7].

Şi în consultaţia *Conştiinţa socială şi formele ei* semnată de conf. dr. Aneta Nuţu-Busuioc, în ,,Contemporanul'' din 2 aprilie 1976, se menţionează: ,,Conceptul de *existenţă socială* desemnează conform viziunii materialist-istorice asupra societăţii, *totalitatea proceselor şi raporturilor obiective de producţie, de conviefuire, de activitate socială în general, cristalizate în organizaţii şi instituţii care privesc aspectul material al realităţii sociale*''.

Existenţa socială este deci un concept mai larg, mai bogat decît cel de *factor economic*, pe care îl implică însă, conferindu-i

---

[2] *Idem*, p. 552.
[3] *Idem*, p. 142 (subl. ns.).
[4] *Idem*, p. 533—534.
[5] K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 3, ed. a II-a, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 31.
[6] *Filozofie. Materialism dialectic şi istoric*, colectivul de coordonare: prof. univ. dr. Ion Tudosescu — responsabil, lect. univ. dr. Mihai Florea, conf. univ. dr. Cornel Popa, Bucureşti, Edit. didactică şi pedagogică, 1975, p. 61—62.
[7] *Materialism istoric* II, Universitatea din Bucureşti, Facultatea de filozofie, 1971, p. 74.

un rol de bază în tabloul dinamic de ansamblu al vieţii sociale, în raporturile dialectice dintre existenţa socială şi conştiinţa socială. Împotriva absolutizării acestui rol de bază al factorului economic în viaţa socială, în determinismul social în general, atrăgea atenţia Engels prin expresia sa „în ultimă instanţă" şi nu asupra caracterului *determinant* al existenţei sociale în raport cu conştiinţa socială. Căci „conştiinţa (das Bewusstsein) nu poate fi niciodată altceva — arată Marx şi Engels — decît existenţa oglindită în conştiinţă (das bewusste Sein), iar existenţa oamenilor este procesul real al vieţii lor" [8].

Nodul gordian al problemei, pe care T. Cătineanu a năzuit să-l dezlege prin extrapolarea sintagmei „în ultimă instanţă", îl constituie de fapt înţelegerea şi explicarea *rolului activ, transformator al conştiinţei sociale revoluţionare*. Acest rol activ nu se întemeiază pe faptul că „formele conştiinţei împreună cu produsele lor au o istorie intrinsecă şi o logică interioară", ci — aşa cum se menţionează şi în consultaţia la care m-am referit — pe faptul că, îndeosebi în condiţiile societăţii socialiste, „conştiinţa reflectă existenţa nu numai sub aspectul său *dat*, ci şi sub aspectul *posibilităţilor* pe care le deschide". Această funcţie *anticipatoare* a conştiinţei sociale, de proiectare în viitor, de *devansare* a existentului ca atare se bazează tot pe capacitatea sa *reflectorie*, de analiză şi înţelegere ştiinţifică şi angajantă a existenţei sociale.

În viziunea lui T. Cătineanu acest caracter *reflectoriu* al conştiinţei este inexistent; calitatea *revoluţionară* a conştiinţei socialiste, „*modul* în care ea intervine în conflictul dintre *vechi* şi *nou*, dintre «starea de drept» şi «starea de fapt», dintre «trebuie» şi «este», dintre «principii» şi «fapte»", ţine, după opinia sa, strict de natura *axiologică* a conştiinţei, adică de caracterul ei angajat sub raportul valorilor pe care le promovează. Faptul că autorul nu „vede" *unitatea organică* între natura *reflectorie* şi cea *axiologică* a conştiinţei, face ca orientarea axiologică a conştiinţei socialiste să fie asociată doar cu „orizontul ei *teoretic* marxist", cu „conţinutul ei *reflexiv*"; adică cu „însuşirea organică şi corectă a filozofiei marxist-leniniste" şi a documentelor partidului nostru, apreciate pe drept cuvînt ca expresie a marxism-leninismului creator în ţara noastră. *Axiologicul* şi *teoreticul* sînt însă strîns îmbinate cu ceea ce Marx numea „practica vieţii reale", altfel spus, — în condiţiile noastre — cu *participarea* conştientă şi responsabilă a oamenilor muncii la procesul complex de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate. *Praxis*-ul socialist implică deopotrivă *axiologicul* şi *teoreticul* într-o **unitate** care ea singură poate zămisli şi explica această zămislire şi dezvoltare a unei conştiinţe socialiste în permanent avans faţă de existenţa socială care o determină şi asupra căreia ea are o tot mai puternică influenţă.

C. Arion

[8] K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 27.

NEPOTRIVIRI

Rar îi este dat cititorului să descopere o atît de flagrantă ruptură între *titlul* unui articol şi *rîndurile* deasupra cărora îl află situat ca în cazul articolului semnat de Ion Pascadi în revista „Steaua" nr. 3/1976. Într-adevăr, un titlu precum *Istoria culturii filozofice şi filozofia culturii istoriei* — reprodus din considerente publicitare şi pe coperta exterioară a revistei — este menit să atragă de îndată atenţia cititorului, datorită jocului „savant" de cuvinte şi uşoarei neclarităţi implicate mai ales în a doua lui parte. Dar tot atît de repede îşi face loc şi deziluzia celui atras de mirajul titlului.

Textul propriu-zis rămîne de o banalitate deconcertantă, consideraţiile despre valorificarea moştenirii filozofice româneşti, cu zăboviri asupra „universului teoriei valorilor şi al esteticii", neaducînd în discuţie vreun punct de vedere personal sau vreo idee care să reţină cît de cît atenţia celui preocupat de problemele istoriei gîndirii filozofice româneşti. Totul pare să trădeze *graba* de a scrie un mic articol de circumstanţă şi *efortul* de a găsi un titlu care să epateze.

Căci numai graba poate explica lipsa de consecvenţă a frazelor, neclarităţile şi chiar contradicţiile între o propoziţie şi alta.

Aşa, de pildă, după ce afirmă teza binecunoscută potrivit căreia, „orice cultură nouă implică... recunoaşterea şi *preluarea critică* a tuturor valorilor spirituale care au precedat-o..., *reluarea selectivă* a trecutului într-un spirit de veritabilă continuitate", Ion Pascadi conchide, total necritic: „S-a născut astfel un *real cult al istoriei filozofiei*, înţeleasă nu ca un fetiş sau ca un idol în faţa căruia te închini, ci *ca o succesiune de veritabile bijuterii ale spiritului*, a cărei strălucire se menţine şi în contemporaneitate cu toate

schimbările de perspectivă pe care le aduce timpul". Or, ,,un real cult" exclude după cum știm spiritul critic, iar istoria filozofiei a fost și continuă să fie arena unor înverșunate confruntări de idei și nu o etalare a unor ,,veritabile bijuterii ale spiritului" !

Am observa apoi că ,,revoluția adusă de marxism în filozofia românească" înseamnă mult mai mult pentru cercetătorul istoriei filozofiei noastre decît ceea ce numește Ion Pascadi ,,un prețios *punct de reper* în *istoria* gîndirii"; că o *istorie a axiologiei românești* nu se poate constitui doar din ,,opinii valoroase" formulate cu un prilej sau altul de gînditori reprezentativi pentru cultura noastră, dar fără preocupări teoretice sistematic urmărite în domeniul axiologiei; că ,,bogata activitate de valorificare a *moștenirii filozofice universale*" nu are legătură cu tema articolului, iar justificarea adusă de autor este cel puțin forțată: în viziunea lui *valorificarea moștenirii filozofice universale* ar avea rostul de a evidenția ,,meritele și originalitatea multor opinii ale unor axiologi și esteticieni români insuficient cunoscute în epocă și neintrate încă... în circuitul internațional de valori" (să unificăm tratatul de istorie a filozofiei românești, din care a apărut deocamdată primul volum, cu tratatul de istorie a filozofiei universale intrat recent în lucru?); că a solicita, cu îndreptățire, ca istoria culturii să fie ,,adusă pînă în contemporaneitate" nu înseamnă a avea ,,o permanentă *viziune contemporană*" asupra ei, etc. etc.

Insatisfacția intelectuală a cititorului este totală: *Istoria culturii filozofice* e, parcă, mai sărăcăcios prezentată ca oricînd, iar *Filozofia culturii istoriei*, pur și simplu inexistentă în text. În mod cert, rețetarul folosit la confecționarea articolului va trebui revăzut de autor: el asigură o oarecare prolificitate a scrisului, dar îndepărtează cititorul.

C. Ioan

NECROLOG

MARIA POPESCU-SINESCU

În ziua de 14 martie 1976 a încetat din viață, prematur și neașteptat, Maria Popescu-Sinescu, cercetător științific principal la Institutul de filozofie din București.

S-a născut la 16 iulie 1934 în comuna Cuca, județul Argeș. În anul 1953, după terminarea studiilor liceale la Pitești, se înscrie la Facultatea de filozofie a Universității din București. În 1958, după absolvirea — cu diplomă de merit — a studiilor universitare, este repartizată la Institutul de filozofie, ca cercetător în cadrul sectorului de materialism istoric, unde a lucrat pînă în ultima zi cu aceeași exemplară dăruire, talent și competență.

Lucrările sale relevă o progresivă și temeinică specializare în teoria conștiinței socialiste, în domeniile sociologiei industriale, sociologiei conducerii, ș.a. În anul 1964 obține, împreună cu alți autori, premiul ,,Ștefan Gheorghiu'' al Academiei Republicii Socialiste România pentru participarea la lucrarea colectivă *Dezvoltarea conștiinței socialiste în R.P.R.* (Edit. Academiei R.P.R., 1963). Este coautor la lucrările *Integrarea profesională* (Edit. politică, 1967), *Resurse umane ale întreprinderii* (Edit. politică,1971); coordonează, în colaborare, volumul colectiv *Sociologia și știința conducerii* (Edit. Academiei R.S. România, 1972); elaborează lucrarea *Conducere, participare, conștiință* (Edit. Academiei R.S.R., 1973); semnează capitolul *Clasa muncitoare și conducerea activității economice*, din volumul colectiv *Clasa muncitoare — forța socială conducătoare în România socialistă* (Edit. politică, 1974), Elaborează și pregătește pentru tipar lucrarea *Integrarea socială — dinamică și disfuncții*, la care lucrează pînă în ultima zi a vieții. A publicat peste 50 de articole, studii, comunicări în ,,Revista de filozofie'', ,,Era socialistă'', ,,Viața economică'', ,,Revista economică'', ,,Viitorul social'', ,,Analele de istorie'' ș.a., precum și în diverse alte volume colective.

A desfășurat o intensă și continuă activitate politică și obștească, începînd cu anii de liceu, continuînd în anii de studenție și apoi în cadrul Institutului de filozofie, al Cabinetului municipal de partid și al Cabinetului de partid al sectorului I.

Toți cei care i-au fost apropiați, prietenii și colegii de muncă îi vor păstra nestearsă amintirea. Iar activitatea sa teoretică, de cercetare va rămîne printre realizările de seamă ale ultimelor două decenii.

Institutul de filozofie,
Redacția ,,Revistei de filozofie''

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

[Continuare de pe contrapagina copertei]

EDITURA DACIA

NICOLAE TRANDAFOIU, **Substanța și cauzalitatea în interpretarea empirismului englez (Locke Berkeley, Hume)**, 1975, 328 p., 12 lei.

EDITURA UNIVERS

ZOE DUMITRESCU-BUȘULENGA, **Renașterea. Umanismul și destinul artelor**, Ediție integral revizuită și adăugită, 1975, 221 p., 10 lei.
GEORGES POLITZER, **Filozofia și miturile**, 1975, 540 p., 17 lei.
REMY DE GOURMONT, **Eseuri**, 1975, 396 p., 12 lei.
ROGER CAILLOIS, **Eseuri despre imaginație**, 1975, 402 p., 12 lei.
GABRIEL LIICEANU, **Tragicul—O fenomenologie a limitei și depășirii**, 1975, 264 p., 10 lei.
ȚVETAN TODOROV, **Poetica. Gramatica Decameronului**. Traducere și studiu introductiv Paul Miclău, 1975, 207 p., 10 lei.
A. J. GREIMAS, **Despre sens. Eseuri semiotice**. Text tradus și prefața de Maria Caropol, 1975, 338 p., 13,50 lei.

EDITURA EMINESCU

CONSTANTIN NOICA, **Eminescu sau gînduri despre omul deplin al culturii românești**, 1975, 171, p., 5,50 lei.
ȘTEFAN CAZIMIR, **Stele cardinale. Eseu despre Eminescu**, 1975, 142 p., 5,25 lei.
MIHAI EMINESCU, **„Iecane vechi și iecane nouă"** (Pagini de ziar), Antologie, studiu introductiv, note și glosar de Gh. Bulgăr și Al. Melian, 1975, 237 p., 8,75 lei.
ION IANOȘI, **Schiță pentru o estetică posibilă**, 1975, 203 p., 6,75 lei.
Z. ORNEA, **Junimea și junimismul**, 1975, 667 p., 21 lei.
DAN ZAMFIRESCU, **Istorie și cultură**, 1975, 236 p., 9,50 lei.

INTERFERENȚE

LIVIU CÎMPEANU, **Elemente de estetică vocală**, 1975, 230 p., 19 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA ACADEMIEI

MIHAIL KOGĂLNICEANU, **Opere**, vol. I, Text stabilit, studiu introductiv, note și comentarii de Dan Simonescu, 1974, 628 p., 44 lei.
PETRE ANDREI, **Opere sociologice**, vol. II, 1975, 401 p., 31 lei.
SORIN VIERU, **Axiomatizări și modele ale sistemelor silogistice**, 1975, 118 p., 5 lei.
C. I. GULIAN, **Bazele istoriei și teoriei culturii**, 1975, 297 p., 10,50 lei.
* * * **Probleme de logică**, VI, 1975, 268 p., 19 lei.

EDITURA POLITICĂ

KARL MARX, **Bazele criticii economiei politice**, vol. II, 1974, 548 p., 15 lei.
K. MARX și FR. ENGELS. **Opere**, vol. 33, 1975, 816 p., 15 lei.
MIHAJLO MESAROVIĆ, EDUARD PESTEL, **Omenirea la răspîntie. Al doilea raport către Clubul de la Roma**, Introducere de Mircea Maliță, 1975, 216 p., 8 lei.
* * * **Națiunea și problema națională**, coordonatori : Radu Pantazi, Damian Hurezeanu, Elena Florea (Colecția „Antologia gîndirii social-politice revoluționare și democratice românești"), 1975, 250 p., 5 lei.
* * * **Dicționar politic** (Academia „Ștefan Gheorghiu"), 1975, 661 p., 35 lei.
* * * **Epistemologia și analiza logică a limbajului științei. Rezultate — Perspective — Limite** (coordonator : Mircea Flonta), 1975, 308 p., 9 lei.
GEORG LUKÁCS, **Ontologia existenței sociale**, 1975, 323 p., 10 lei.
I. PEATNIȚCHI, **Determinismul în genetică și fideismul contemporan**, 1975, 183 p., 6 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

GH. VLĂDUȚESCU. **Experiență și inducție la Aristotel**, 1975, 120 p., 9 lei.
RADU FLORIAN, **Procese definitorii ale dezvoltării societății socialiste**, 1975, 135 p., 4,50 lei.
NICULAE BELLU, **Etica lui Kant**, 1975, 428 p., 10,50 lei.
VASILE POPESCU, **Morala muncii în socialism**, 1975, 225 p., 7 lei.
N. S. DUMITRU, **Sistem social. Praxis. Experiment**, 1975, 424 p., 19,50 lei.
MIRCEA FLONTA, **Adevăruri necesare? Studiu monografic asupra analiticității**, 1975, 262 p., 11,50 lei.
* * * **Gîndirea asiro-babiloniană în texte**, 1975, 422 p., 19,50 lei.
PIUS SERVIEN, **Estetica**, 1975, 252 p., 8,75 lei.

EDITURA MINERVA

* * * **Antologie filozofică. Filozofia antică**, vol. I—II, Ediție îngrijită și adăugită de Octavian Nistor, 1975, 286 p. + 288 p., 9 lei.
DUMITRU MICU, „Gîndirea" și gîndirismul, 1975, 1 042 p., 33 lei.
VASILE CONTA, **Scrieri filozofice, colecția** „B.P.T.", 1975, 5 lei.
MIRCEA VAIDA, **Lucian Blaga, Afinități și izvoare**, 1975, 355 p., 12 lei.

EDITURA JUNIMEA

ERNEST STERE, **Doctrine și curente în filozofia franceză contemporană**, 1975, 264 p., 9,25 lei.
PETRE DUMITRESCU, **Conceptul de filozofie la P. P. Negulescu**, 1975, 173 p., 6,75 lei.

[Continuare pe contrapagină]

REV. FILOZ., XXIII, 2, p. 125—252 BUCUREȘTI, 1976

I. P. I. c. 1124

43 503

Lei 20.

I 8022

Revista de filozofie

DIN SUMAR:

- SOCIALISMUL ŞI LĂRGIREA CÎMPULUI SOCIAL AL SEMNIFICAŢIILOR MORALE
  ELENA COBIANU
- DEMOCRAŢIE ŞI BIROCRATISM. OPOZIŢIA DINTRE ELE
  ION FLOREA
- CAUZALITATEA ŞI SISTEMUL PRINCIPIILOR FILOZOFICE ALE DETERMINISMULUI
  FLORIAN GEORGESCU
- ISTORIA DIALECTICII. I. PARMENIDE. II. PRINCIPIILE ELEATICE (TEXT INEDIT)
  ATH. JOJA
- „ŞTIINŢA SUBSTANŢEI" — MANUSCRISUL FILOZOFIC INEDIT AL LUI CAMIL PETRESCU
  N. TERTULIAN

3

MAI—IUNIE

TOMUL XXIII • 1976

1990

0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, Calea Victoriei, nr. 125, sector 1, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții. Cititorii din străinătate se pot abona prin ILEXIM — Serviciul Export-Import Presă, Calea Griviței nr. 64—66, Căsuța poștală 2001, Oficiul poștal 12, București, România, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie, nr. 6, București, Telefon 50.61.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filozofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à ILEXIM—Département Export-Import Presse, Calea Griviței 64—66, Boîte postale 2001, Oficiul poștal 12, Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

I 8022

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

UN AMPLU PROGRAM DE LUCRU ÎN DOMENIUL ACTIVITĂȚII POLITICO-IDEOLOGICE ȘI CULTURAL-EDUCATIVE

„Formarea omului nou, constructor conștient al celei mai drepte orînduiri sociale, constituie cea mai mare și mai complexă sarcină, cea mai nobilă răspundere, îndatorirea revoluționară de onoare a partidului nostru comunist. Tocmai de aceea este necesar ca în acest domeniu să acționăm în mod organizat, pe baza unor orientări de perspectivă clare, științifice".

NICOLAE CEAUȘESCU

Menit să ridice pe o nouă treaptă, superioară, întreaga activitate de educare socialistă a oamenilor muncii, de formare a omului nou, făuritor conștient și responsabil al celei mai drepte și umane societăți din cîte a cunoscut și proiectat practica și gîndirea omenească, Congresul educației politice și al culturii socialiste — *desfășurat în zilele de 2—4 iunie — a însemnat un eveniment politic fundamental pentru viața întregii noastre națiuni, cu profunde reverberații interne, dar și internaționale.*

Caracteristic pentru activitatea creatoare intensă a întregului nostru popor, sub conducerea Partidului Comunist Român, Congresul și lucrările pregătitoare ample care l-au precedat s-au constituit într-un larg forum democratic, *cadru al unei* uriașe dezbateri la nivelul întregii țări, *a problemelor de bază ale vieții noastre ideologice, politice și cultural-educative. S-au reflectat aici preocuparea vie și interesul profund al tuturor oamenilor muncii, din toate domeniile de activitate, pentru analiza deschisă, critică și constructivă, a tuturor sectoarelor vieții noastre spirituale, în vederea îmbunătățirii substanțiale a activității lor, corespunzător etapei noi în care se găsește societatea socialistă românească și obiectivelor de însemnătate decisivă pentru istoria viitoare a patriei noastre. Însuși acest fapt dă seama despre creșterea conștiinței revoluționare a maselor largi populare, care urmează cu deplină încredere și devotament revoluționar linia politică a partidului și militează neabătut pentru transpunerea ei în viață.*

Lucrările întregului Congres au purtat însemnul excepționalei personalități a tovarășului Nicolae Ceaușescu, secretarul general al partidului, al gîndirii sale cutezătoare și mereu înnoitoare, în permanentă efervescență creatoare. Expunerea *sa* cu privire la activitatea politico-ideologică și cultural-educativă de formare a omului nou, constructor conștient și devotat al societății socialiste multilateral dezvoltate și al comunismului

23352

în România *a fost unanim apreciată pentru înalta sa valoare ideologică, teoretică și politică; ea constituie o contribuție de seamă la afirmarea și dezvoltarea teoriei și practicii marxismului contemporan.*

Prin analizele teoretice pătrunzătoare ale unor probleme complexe ale procesului istoric pe care îl străbatem, prin precizia și claritatea evidențierii sarcinilor practice care stau în fața noastră, a tuturor, în procesul de formare și dezvoltare a conștiinței socialiste, Expunerea *tovarășului Nicolae Ceaușescu s-a înfățișat întregului Congres, întregului nostru popor ca un document de inestimabilă valoare, care îmbogățește și dezvoltă ideile programatice ale Plenarei din noiembrie 1971 și ale Congresului al XI-lea al partidului privind activitatea de formare a omului nou, constructor conștient al noii societăți. Drept urmare firească, prin* Hotărîrea Congresului educației politice și al culturii socialiste, *expunerea tovarășului Nicolae Ceaușescu a fost adoptată în unanimitate ca „Program al întregii activități viitoare a partidului și statului, a tuturor organizațiilor de masă și obștești, a organismelor educative și cultural-artistice, a întregului nostru popor în lupta pentru înfăptuirea hotărîrilor Congresului al XI-lea, a liniei politice generale a Partidului Comunist Român, de unire a eforturilor tuturor celor ce muncesc pentru edificarea societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism, în întreaga activitate de educație socialistă a maselor, de ridicare a nivelului lor ideologic, politic și cultural, a tuturor membrilor societății noastre"* [1].

Congresul și-a însușit, de asemenea, indicația dată de secretarul general al partidului ca, în viitor, la fiecare cinci ani, după fiecare congres al partidului, să se organizeze Congresul educației politice și al culturii socialiste — amplă dezbatere asupra problemelor ideologice și culturale — manifestare care să fie introdusă în sistemul democrației noastre socialiste ca for de dezbatere cu întregul popor a problemelor formării conștiinței noi, socialiste.

Reliefînd profundele transformări revoluționare petrecute în viața noastră social-economică, culturală și politică, documentele Congresului au evidențiat teza marxistă fundamentală potrivit căreia socialismul — *spre deosebire de toate celelalte sisteme sociale care l-au precedat în istorie —* este rodul creației conștiente a maselor, chintesența cuceririlor geniului uman, *că edificarea noii orînduiri este direct condiționată nu numai de prefacerile adînci din domeniul economiei, de dezvoltarea forțelor de producție și de perfecționarea relațiilor de producție și sociale specifice noii societăți, ci și de o vastă acțiune de educare a maselor largi populare, de o amplă revoluție culturală.*

La baza întregii activități educative, desfășurată pe multiple planuri, se află concepția revoluționară despre lume și viață a partidului — materialismul dialectic și istoric, și cristalizarea sa în Carta teoretică, ideologică și politică a comuniștilor români, Programul Partidului Comunist Român, expresia marxism-leninismului creator în România.

---

[1] Hotărîrea Congresului educației politice și al culturii socialiste, *în vol. Nicolae Ceaușescu,* Expunere cu privire la activitatea politico-ideologică și cultural-educativă de formare a omului nou, constructor conștient și devotat al societății socialiste multilateral dezvoltate și al comunismului în România, prezentată la Congresul educației politice și al culturii socialiste, 2 iunie 1976, Cuvîntare la încheierea lucrărilor Congresului, 4 iunie 1976, *București, Edit. politică, 1976, p. 5—6.*

Este un adevăr bine cunoscut al activității revoluționare faptul că o dată cu gradul de profunzime al acțiunii istorice crește și gradul de participare conștientă a oamenilor care înfăptuiesc această acțiune. Iar măsura participării conștiente a maselor este legată nemijlocit de formarea și dezvoltarea conștiinței lor revoluționare. Fiecare om are individualitatea și personalitatea sa distinctă. De aceea, în strînsă concordanță cu filozofia și etica socială revoluționară, se cer dezvoltate acele valori spirituale și virtuți umane care sînt specifice fiecăruia dintre noi. „Trebuie să existe deplină claritate — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu în Cuvîntarea *la încheierea lucrărilor Congresului: — nu ne propunem și nu ne putem propune uniformizarea omului. Aceasta ar fi o absurditate, un nonsens.* Noi acționăm pentru formarea unui om de omenie, cu o pregătire multilaterală, a unui comunist de omenie. *Urmărim crearea condițiilor celor mai propice ca omul să se poată manifesta plenar în toate domeniile vieții sociale, fiecare cu capacitățile, personalitatea și felul său de a fi, în spiritul comun întregii societăți, al dragostei de dreptate și adevăr, al curajului și cinstei, al simplității, al hotărîrii de a lucra împreună cu semenii săi pentru fericirea proprie, pentru fericirea întregii societăți*" [2].

Acest țel major implică o permanentă preocupare pentru asigurarea unei pregătiri marxist-leniniste, ideologice, teoretice, politice temeinice a tuturor oamenilor muncii și în primul rînd a cadrelor de partid și de stat, indiferent de locul lor de muncă și, îndeosebi, a celor care lucrează în domeniul educației politice și culturale a maselor. Așa cum precizează în Expunerea *sa tovarășul Nicolae Ceaușescu, „numai prin participarea activă a tuturor cadrelor, a tuturor activiștilor, a tuturor comuniștilor la realizarea Programului partidului, vom îndeplini cu succes sarcinile de edificare a socialismului și comunismului, o dată cu formarea omului nou de care depinde, pînă la urmă, înfăptuirea cu succes a tot ceea ce ne propunem în viitor*" [3]. *Iar o pregătire temeinică în vederea unei asemenea participări active impune nu numai studiul atent, din perspectiva prezentului, a operelor clasicilor marxism-leninismului, dar și cunoașterea aprofundată, mereu reluată și consolidată a Programului și a celorlalte documente ale partidului nostru și, totodată, o continuă deschidere spre documentele teoretice ale altor partide, spre experiența luptei revoluționare a clasei muncitoare de pretutindeni, pentru a putea trage și de aici cunoștințe și învățăminte corespunzătoare. Nu trebuie omis însă faptul deosebit de important — subliniat de tovarășul Nicolae Ceaușescu — că* „studiul tezaurului teoretic al marxism-leninismului, *studiul experienței propriului nostru partid, ca și a altor partide* trebuie făcut de pe poziții critice, în scopul aplicării creatoare *la condițiile concrete și realitățile specifice ale țării noastre a concluziilor desprinse, a legităților și adevărurilor universal valabile, precum și a celor specifice societății noastre, realizînd în felul acesta unitatea dialectică a politicii de edificare a noii orînduiri, în care generalul și particularul se condiționează reciproc*" [4]. *Ruptura definitivă, radicală cu orice manifestare de dogmatism este net exprimată aici, ca și distanțarea esențială de acea perioadă, astăzi*

---

[2] Ibidem, *p. 111 (subl. ns.).*

[3] Ibidem, *p. 64—65.*

[4] Ibidem, *p. 65 (subl. ns.).*

revoluță, dar de care trebuie să ne reamintim din cînd în cînd pentru a înțelege marea depășire realizată în anii care au trecut de la cel de-al IX-lea Congres al partidului nostru.

Întregul proces educațional de formare a omului nou trebuie orientat consecvent spre transpunerea în viață a principiului — de mare profunzime și adevăr, puternic subliniat în cursul lucrărilor Congresului — după care munca, *activitatea socială utilă constituie* factorul determinant în formarea conștiinței socialiste, *în educarea morală și politică a maselor. Societatea pe care o înălțăm din temelii, zi cu zi, cincinal după cincinal, sub conducerea partidului nostru revoluționar, este o societate a celor ce muncesc, o societate care se întemeiază nemijlocit pe munca creatoare a tuturor membrilor săi. De aceea, educarea oamenilor, și îndeosebi a tineretului,* prin muncă și pentru muncă *este una din principalele* forțe motrice *care asigură mersul înainte al societății socialiste.* Munca liberă, *în afara oricărei exploatări și înstrăinări, constituie nu numai unica sursă de sporire a avuției naționale, a înfloririi patriei, a prosperității poporului și a bunăstării personale, dar și* principalul mijloc de afirmare și dezvoltare a personalității umane, *a forței creatoare a fiecăruia dintre noi.*

În procesul muncii omul își manifestă și își dezvoltă natura socială, intră în relații cu semenii săi, își perfecționează cunoștințele practice și își consolidează atitudinile și comportările sociale. Munca formează caractere și convingeri ferme, ne stimulează exigența față de noi înșine și față de colectivul din care facem parte, față de întreaga societate, ne dezvoltă simțul de răspundere față de propria noastră activitate raportată la activitatea societății în care trăim și față de care ne simțim solidari. În acest sens, munca va deveni tot mai mult, pentru fiecare dintre noi, o necesitate vitală, organică, *o condiție de bază a împlinirii noastre umane, izvor de bucurii și satisfacții.*

Întreaga activitate de propagandă și cultural-educativă de masă este datoare să acționeze cu energie și competență în direcția transformării acestui principiu în mod de viață și acțiune la scara întregii noastre societăți. În fiecare colectiv de muncă este necesar un climat de corectitudine, de combativitate revoluționară și responsabilitate, o permanentă muncă educativă pentru eradicarea din viața noastră socială a acelor concepții și năravuri specifice vechii morale care mai infestează raporturile dintre oameni, dintre ei și societate (ca de pildă, parazitismul, încălcarea disciplinei muncii, neglijența, lipsa de răspundere, tendința unora de a subordona interesele generale ale societății intereselor particulare, înguste, de a da societății cît mai puțin și de a pretinde de la ea cît mai mult).

O însemnătate hotărîtoare are, în actuala etapă istorică, generalizarea în viața socială a principiilor eticii și echității socialiste, *transformarea lor în realitate trăită, aplicarea consecventă în toate domeniile relațiilor sociale și interindividuale a principiilor socialiste, caracterizate prin egalitate și dreptate socială. Realizarea acestui deziderat presupune formarea unor oameni capabili să discearnă echilibrul necesar, raportul dialectic dintre interesul general și cel individual și să contribuie totodată la acest proces formativ.*

În acest context, lucrările Congresului au subliniat rolul și răspunderea deosebită a școlii în societatea noastră — ca principal factor de educație și formare a omului nou — precum și necesitatea continuării acțiunii de legare strînsă a învățămîntului cu cercetarea și producția. Avem astăzi o

concepție închegată, unitară, științifică a partidului în ceea ce privește învățămîntul de toate gradele. Se știe că în decursul unei importante perioade de timp în organizarea învățămîntului și a vieții culturale s-au manifestat mari greșeli: nu s-a ținut suficient seama de experiența și tradițiile înaintate ale țării noastre, recurgîndu-se la copierea mecanică a unor forme și metode din alte țări, necorespunzătoare realităților noastre concrete, specificului istoriei noastre și cerințelor spirituale ale poporului nostru; au fost neglijate domenii moderne ale învățămîntului, nu s-a acordat atenție integrării școlii cu știința și producția; s-a manifestat o gravă subapreciere a capacității gîndirii creatoare românești, a dezvoltării cercetării științifice românești, însoțită de ploconirea în fața a tot ceea ce aparținea străinătății.

În depășirea acestei situații și în imprimarea unui curs nou dezvoltării învățămîntului și științei românești, contribuția hotărîtoare revine secretarului general al partidului, tovarășului Nicolae Ceaușescu. Programul partidului și hotărîrile Congresului al XI-lea reflectă grija sa neobosită pentru asigurarea caracterului militant-educativ al școlii, pentru modernizarea învățămîntului, pentru crearea celor mai bune condiții materiale și de organizare a întregului sistem instructiv-educativ în vederea realizării sarcinilor multiple ce-i revin: asigurarea pregătirii tineretului pentru muncă și viață, însușirea de către tineri a celor mai noi cunoștințe teoretice, dezvoltarea în rîndul lor a respectului și pasiunii pentru munca concretă, producătoare de valori materiale, cultivarea la tineri a înaltelor trăsături morale ale omului nou, constructor al socialismului.

Totodată, activitatea ideologică, politico-educativă are sarcina de a cultiva spiritul de creație propriu, pasiunea și mîndria de a aduce contribuții originale la progresul material și spiritual al patriei, la patrimoniul cunoașterii universale.

Axul central al întregii activități politice și culturale, focarul menit să polarizeze și să potențeze toate aceste laturi și aspecte esențiale ale muncii educative îl reprezintă, însă — așa cum se precizează în documentele Congresului — „educarea tuturor oamenilor muncii, fără deosebire de naționalitate, și în primul rînd a tineretului, în spiritul dragostei față de țară, al patriotismului revoluționar socialist" [5]. *Dragostea și devotamentul față de țară se împletesc cu sentimentul răspunderii față de moștenirea înaintașilor și cu hotărîrea de a duce mai departe făclia progresului și civilizației pe pămîntul apărat cu atîtea sacrificii și jertfe uriașe de strămoși, care — în cele mai vitrege condiții istorice — au purtat sus steagul luptei pentru apărarea ființei naționale a poporului, pentru libertate și neatîrnare, pentru dreptate națională și socială.*

O contribuție de excepțională valoare teoretică și practică *o reprezintă* analiza *multilaterală a* patriotismului revoluționar socialist, *conținută în* Expunerea *tovarășului Nicolae Ceaușescu*; *ea se înscrie la loc de frunte în gîndirea filozofică și politică contemporană*:

„A fi patriot, *a-ți iubi țara* — *arată secretarul general al partidului* — *înseamnă a face totul pentru a spori avuția națională, proprietatea socialistă, a nu precupeți nimic pentru înfăptuirea politicii partidului comunist, ce corespunde pe deplin intereselor vitale ale întregii națiuni.*

---

[5] Rezoluția Congresului educației politice și al culturii socialiste, 2—4 iulie 1976, *București, Edit. politică, 1976, p. 14.*

A fi patriot *înseamnă a fi oricînd gata să faci totul, mergînd pînă la supremul sacrificiu, pentru a apăra libertatea, independența și integritatea țării, pentru a salvgarda mărețele cuceriri revoluționare ale poporului.*

Patriotismul, *dragostea și devotamentul față de țară sînt* o expresie a conștiinței revoluționare, comuniste, *expresia îndatoririi de onoare a fiecărui comunist, a fiecărui om al muncii față de glia strămoșească și față de noua societate.*

A fi patriot *înseamnă a milita permanent împotriva oricăror discriminări naționale, împotriva șovinismului, a concepțiilor și manifestărilor rasiste, pentru deplina egalitate în drepturi a tuturor oamenilor muncii, fără deosebire de naționalitate, pentru frăție în munca și lupta comună.*

A fi patriot *înseamnă a milita activ pentru prietenie cu toate popoarele țărilor socialiste, cu popoarele statelor în curs de dezvoltare, cu toate popoarele lumii, pentru cauza păcii și colaborării.*

A fi patriot *înseamnă a respecta sentimentele naționale ale altor popoare, libertatea și independența lor. În acest înțeles patriotismul nu poate fi în nici un fel caracterizat drept naționalism îngust, nu poate fi opus solidarității și prieteniei între popoare*" [6].

În această optică revoluționară și științifică se înscrie și concepția partidului nostru despre rolul națiunii în socialism *și despre linia politică în* soluționarea problemei naționalităților conlocuitoare. *Pornind de la adevărul — devenit elementar pentru orice observator lucid al lumii contemporane — că rolul națiunii nu slăbește și cu atît mai puțin nu dispare după victoria revoluției socialiste — documentele Congresului reafirmă grija Partidului Comunist Român pentru dezvoltarea națiunii noastre socialiste, ca parte integrantă a politicii sale generale de edificare a noii orînduiri. Avînd însă în vedere însemnătatea principială și practică a acestei probleme, precum și denaturările grosolane la care recurg unii ideologi de peste hotare, aceste documente subliniază, totodată,* necesitatea cunoașterii temeinice de către fiecare membru al societății noastre a liniei politice a partidului în problema națională, *a modului de abordare marxist-leninistă, teoretică și practică a acestei probleme în procesul revoluționar înfăptuit la noi. Existența naționalităților conlocuitoare pe teritoriul țării noastre este o realitate istorică, precum și faptul că aceste populații au trăit, au muncit și au luptat împreună cu poporul român pentru înfăptuirea libertății sociale și naționale, tot ceea ce s-a realizat fiind rodul muncii comune, al unei colaborări care trebuie întărită și dezvoltată. De aceea, „partidul nostru — subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu — apreciază că preocuparea pentru asigurarea deplinei egalități în drepturi a oamenilor muncii aparținînd naționalităților conlocuitoare, pentru soluționarea problemelor lor specifice își păstrează importanța în întreaga perioadă de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și de trecere spre comunism*" [7]. *Partidul nostru va continua să acționeze cu aceeași consecvență și fermitate pentru cimentarea trainică a prieteniei și unității dintre toți oamenii muncii — români, maghiari, germani, sîrbi și de alte naționalități — pe baza respectului reciproc și a deplinei egalități în drepturi.*

---

[6] *Nicolae Ceaușescu*, op. cit., *p. 43—44 (subl. ns.).*
[7] Ibidem, *p. 46.*

O deosebită valoare teoretică și practică au precizările făcute la Congres de secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, în legătură cu faptul că atît problema națiunii cît și a naționalităților trebuie privite și din perspectiva istorică a dezvoltării forțelor de producție și perfecționării relațiilor sociale, a dispariției claselor și categoriilor sociale, a omogenizării și formării unei societăți unice a oamenilor muncii. *„Pornind de la acest adevăr materialist-dialectic — se arată în* Expunerea *prezentată la Congres — partidul și statul nostru au datoria să acționeze în mod conștient pentru asigurarea tuturor condițiilor de manifestare plenară a națiunii și naționalităților și, totodată, pentru apropierea și dispariția treptată în comunism a deosebirilor naționale, pentru formarea unui popor al oamenilor muncii făuritori conștienți, într-o deplină unitate, ai propriei lor istorii, ai propriului lor viitor liber comunist"* [8].

Nu întîmplător în lucrările teoretice de specialitate, ca și în documentele partidelor comuniste și muncitorești, conceptul de patriotism *este corelat cu cel de* internaționalism, *iar problemele națiunii și ale naționalităților, îndeosebi în condițiile socialismului și ale trecerii la comunism, sînt abordate și din perspectiva noilor relații internaționale dintre partide și state. Între aceste probleme există o strînsă legătură evidențiată de însăși practica vieții politice interne și internaționale. „După părerea noastră — a precizat tovarășul Nicolae Ceaușescu în* Cuvîntarea *sa la* Conferința partidelor comuniste și muncitorești din Europa *(29—30 iunie a.c.)* — între îndatoririle naționale și cele ale solidarității internaționale ale partidelor comuniste există o deplină unitate dialectică, *ele condiționîndu-se reciproc... În nici un fel nu poate fi considerată preocuparea unui partid de a apăra interesele clasei muncitoare și ale propriului popor drept îngustime națională, atitudine menită să ducă la slăbirea solidarității internaționale. Însăși noțiunea de solidaritate internațională poate fi concepută numai în legătură organică cu lupta pentru apărarea intereselor clasei muncitoare din fiecare țară, a intereselor naționale ale fiecărui popor, a independenței și suveranității fiecărei națiuni"* [9].

Această poziție clar exprimată de secretarul general al partidului nostru în fața reprezentanților mișcării comuniste și muncitorești din Europa, a fost detaliat prezentată anterior, cu toate implicațiile ei teoretice și practice, în Expunerea *sa la Congresul educației politice și al culturii socialiste.* Criteriul fundamental al internaționalismului, *a subliniat la acest Congres tovarășul Nicolae Ceaușescu, îl constituie* „apărarea intereselor propriului popor, dezvoltarea cuceririlor sale revoluționare, asigurarea victoriei socialismului în fiecare țară... *În orice împrejurare, comuniștii trebuie să apere* necondiționat *interesele propriului popor, integritatea și suveranitatea patriei, cauza socialismului și păcii"* [10]. *Cu acest prilej, tovarășul Nicolae Ceaușescu a dezvoltat o amplă analiză a conceptului de* internaționalism, *analiză care aduce* o contribuție deosebit de prețioasă la procesul de afirmare și dezvoltare creatoare a gîndirii marxiste contemporane.

---

[8] Ibidem, *p. 47.*

[9] *Nicolae Ceaușescu,* Cuvîntare la Conferința partidelor comuniste și muncitorești din Europa, *în „Scînteia", din 30 iunie 1976 (subl. ns.).*

[10] *Nicolae Ceaușescu,* Expunere cu privire la activitatea politico-ideologică și cultural-educativă de formare a omului nou, constructor conștient și devotat al societății socialiste multilateral dezvoltate și al comunismului în România, *p. 99 (subl. ns.).*

Un prim demers îl constituie evidențierea sărăcirii acestui concept atunci cînd este redus doar la una sau unele dintre laturile sale, fie ele de primă importanță: de pildă, cînd se înțelege prin internaționalism doar solidaritatea clasei muncitoare sau / și solidaritatea și unitatea țărilor socialiste. Ele nu epuizează conținutul noțiunii.

Aspecte de asemenea importante ale spiritului internaționalist reprezintă atitudinea față de mișcările de eliberare națională, precum și lupta împotriva imperialismului, colonialismului și neocolonialismului, pentru dezvoltarea independentă a popoarelor, pentru lichidarea subdezvoltării, solidaritatea cu țările rămase în urmă și sprijinul acordat progresului lor economico-social mai rapid, lupta pentru instaurarea unei noi ordini economice și politice internaționale, dar și lupta pentru dezarmare, pentru eliberarea omenirii de primejdia unor noi războaie, pentru pace în lume. Totodată, internaționalismul presupune respectarea neabătută a dreptului fiecărui popor de a fi pe deplin stăpîn pe destinele sale, de a se dezvolta în mod liber și independent. „Iată de ce — conchide tovarășul Nicolae Ceaușescu — internaționalismul *nu poate fi redus numai la o latură, oricît de importantă ar fi aceasta, ci* trebuie înțeles și aplicat în toată complexitatea și amploarea semnificației sale... *Noțiunea de internaționalism presupune* participarea activă la soluționarea democratică, *corespunzător intereselor fiecărui popor,* a tuturor problemelor complexe ale lumii de astăzi, *precum și* întărirea solidarității militante cu toate forțele progresiste, antiimperialiste. *În această concepție este de înțeles că internaționalismul nu poate fi sinonim cu sacrificarea intereselor nici unui popor în numele unor așa-zise interese generale sau al unor interese speciale. Dimpotrivă, internaționalismul presupune luarea în considerație și salvgardarea intereselor fiecărei națiuni și, pe această bază, slujirea intereselor generale ale socialismului, ale progresului social și păcii*" [11].

Educația socialistă, dezvoltarea culturii revoluționare, promovarea largă și argumentată a liniei politice a partidului și statului nostru în toate domeniile de activitate internă și internațională este o problemă vitală pentru întreaga noastră societate. Ea se integrează în procesul lărgirii continue a democrației noastre socialiste, constituindu-se în ceea ce numim democrația culturii, *la afirmarea și împlinirea căreia își aduc contribuția toți factorii educativi. Aceasta înseamnă conlucrarea strînsă a activiștilor, a intelectualilor cu oamenii înaintați din toate categoriile sociale, cu masele largi ale celor ce muncesc și, pe această bază, crearea unei* ample mișcări populare *în domeniul educației și culturii. Fiecare întreprindere și instituție trebuie să devină un puternic centru de formare a omului nou cu un larg orizont de cultură, cu un nivel politic ridicat, cu o înaltă conștiință socialistă. În vederea realizării acestui obiectiv, Congresul a stabilit constituirea în întreprinderi și instituții a unor* consilii unitare de educație și cultură, *care să organizeze întreaga activitate de răspîndire a științei, de educare politică, munca cultural-artistică precum și utilizarea plăcută și educativă a timpului liber. Totodată, Congresul a hotărît ca, în mediul rural, pentru ca școala și căminul cultural să devină puternice centre de răspîndire a cunoștințelor științifice și culturale, de educație politică cetățenească și etică*

---

[11] Ibidem, *p. 101—102 (subl. ns.).*

a locuitorilor satelor, de organizare a unei vii și variate activități artistice de masă, să se constituie, în comune, consilii de educație și cultură *care să cuprindă și să antreneze toate forțele existente, pentru a imprima un nou avînt creației și interpretării artei populare.*

Documentele Congresului acordă o mare importanță creației literar-artistice, *ca factor activ în transformarea revoluționară a societății și a omului, în slujirea cauzei progresului social în întreaga lume. „Avem nevoie de o literatură și o artă — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu în* Expunerea *sa — care să redea cît mai colorat și cît mai divers din punct de vedere artistic realitatea contemporană, viața constructorilor socialismului, succesele și bucuriile lor, greutățile și lipsurile existente, mentalitățile înapoiate și viciile condamnabile ale unor oameni.* Sîntem revoluționari și nu dorim opere care să înfrumusețeze realitatea, *să prezinte viața în culori trandafirii; nu avem nevoie de dulcegării artistice... Dar* nu ne trebuie nici o artă care să nege realitățile, să le deformeze, *prezentîndu-le în negru, înfățișînd în culori cenușii viața și munca eroică a poporului nostru. O asemenea artă are, de asemenea, un caracter bolnăvicios și ca atare este profund dăunătoare"* [12]. *Călăuzită de teoria revoluționară marxistă, literatura și arta societății noastre socialiste trebuie să aibă un caracter profund realist și dinamizator. Situarea pe poziții revoluționare în artă însemnează orientarea conștientă de către autor a operei sale în direcția unei contribuții active la transformarea radicală, în spirit socialist, a societății și a omului. În același context a fost evidențiat rolul instituțiilor teatrale, al orchestrelor simfonice și al celorlalte formații artistice, rolul artei cinematografice, funcția de mare răspundere a editării și răspîndirii cărții politice, științifice și literare, contribuția presei și a radioteleviziunii.*

De o importanță deosebită pentru toți lucrătorii din domeniul filozofiei sînt indicațiile prețioase ale tovarășului Nicolae Ceaușescu privind sarcinile în domeniul activității teoretice, al științelor sociale. *Pe primul plan se situează necesitatea intensificării studierii diferitelor fenomene și schimbări care se produc atît în societatea noastră socialistă, cît și în dezvoltarea lumii contemporane. „Academia de științe social-politice — precizează tovarășul Nicolae Ceaușescu în* Expunerea *sa —, toate institutele de cercetări în domeniul științelor sociale au îndatorirea de a aborda cu mai multă îndrăzneală, în mod mai competent și aprofundat, problemele teoretice actuale și de perspectivă ale vieții economico-sociale din patria noastră și de pe plan mondial. În fața celor care lucrează în domeniul propagandei, al muncii ideologice și al științelor sociale stau probleme teoretice de mare actualitate, care cer o abordare științifică, temeinic documentată, în lumina concepției noastre revoluționare, în scopul desprinderii unor concluzii de eficiență practică pentru accelerarea progresului multilateral al societății noastre"* [13].

Astfel, secretarul general al partidului recomandă lucrătorilor din domeniul științelor sociale, implicit al filozofiei, studiul mai aprofundat al schimbărilor ce se produc în structura socială a țării noastre, în relațiile de producție și sociale, rolul claselor în societatea socialistă, al raporturilor dintre ele, procesul apropierii treptate a claselor și al dispariției deosebirilor esențiale dintre acestea, tendința omogenizării sociale și a formării în perspec-

---

[12] Ibidem, *p. 58 (subl. ns.).*
[13] Ibidem, *p. 65—66.*

tivă a societății unice a oamenilor muncii. De asemenea, se subliniază necesitatea studierii contradicțiilor existente în socialism, precum și acțiunea conștientă a partidului și statului pentru soluționarea acestora, pentru evitarea transformării lor în contradicții antagoniste. În centrul atenției trebuie să stea și aprofundarea problemelor conducerii științifice a societății, analiza mai temeinică a procesului de dezvoltare a democrației socialiste, a formelor de participare a maselor de oameni ai muncii la conducerea tuturor sectoarelor de activitate, pornind, pe de o parte, de la faptul că „am creat un sistem de organizare a statului, unic în felul său, un sistem democratic larg, *care asigură dezbaterea și adoptarea hotărîrilor și legilor cu participarea întregului nostru popor*" [14], *iar, pe de altă parte, de la necesitatea permanentei perfecționări a democrației socialiste pe măsura dezvoltării societății noastre și înaintării spre comunism. „În esență — subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu — toți cei care lucrează în domeniul propagandei, al muncii ideologice și al științelor economico-sociale trebuie să studieze mult mai temeinic și sistematic acțiunea legităților obiective generale, cît și a celor proprii societății socialiste, trăgînd concluzii teoretice și practice necesare activității de conducere a partidului și statului nostru*" [15].

În următorii ani vor trebui finalizate o serie de lucrări teoretice fundamentale și inițiată elaborarea altora noi de mare importanță pentru viața noastră ideologică și politică. În primul rînd, este vorba de Istoria Partidului Comunist Român, *menită să ofere întregului popor o imagine obiectivă, cu adevărat științifică, a drumului parcurs de mișcarea progresistă-revoluționară din țara noastră. Apoi, o istorie a mișcării revoluționare și muncitorești internaționale, precum și o istorie a mișcărilor de eliberare națională, antiimperialiste. Se va trece, de asemenea, pe baza hotărîrilor de partid, la elaborarea* Istoriei României, *în lumina celor mai noi descoperiri arheologice, a izvoarelor și mărturiilor naționale și universale; se vor întreprinde eforturi și pentru alcătuirea unei lucrări proprii de istorie universală. De asemenea, în direcția cercetării dezvoltării spirituale a poporului român sînt necesare elaborarea unei istorii a literaturii și limbii române, a unei istorii a învățămîntului în România și a unei istorii a evoluției creației științifice în patria noastră. „Alcătuirea tuturor acestor lucrări cu caracter fundamental — arată tovarășul Nicolae Ceaușescu — reprezintă* o cerință ideologică primordială *pentru societatea noastră, pentru ridicarea nivelului politic și ideologic al partidului, constituind un factor deosebit de important pentru îmbunătățirea întregii activități de educație a maselor în România*" [16].

Aceste măsuri se înscriu în ansamblul concepției partidului nostru — larg explicitată cu prilejul Congresului educației politice și al culturii socialiste — despre rolul cunoașterii istoriei proprii *în educarea socialistă a maselor, în dezvoltarea conștiinței de sine a poporului, în promovarea cunoașterii a ceea ce a fost înaintat, cu adevărat revoluționar în trecutul său, precum și a ceea ce a fost retrograd și trebuie respins și combătut, în cunoașterea legăturilor tradiționale care au existat de-a lungul secolelor între popoare, a relațiilor lor de solidaritate și întrajutorare în lupta pentru libertate și independență, precum și a vechii politici de dominare și asuprire, de învrăjbire*

---

[14] Ibidem, *p. 49 (subl. ns.).*
[15] Ibidem, *p. 67.*
[16] Ibidem, *p. 68 (subl. ns.).*

între popoare promovată de marile imperii din trecut și de clasele exploatatoare. Studiul riguros, științific al istoriei, în lumina metodologiei marxiste, trebuie să ofere cunoașterea proceselor reale care au avut loc sau sînt în curs de desfășurare. Lipsurile în acest domeniu au dus la greșeli serioase în trecut în problemele interpretării istoriei țării noastre, a formării poporului, a limbii și a națiunii române, au fost subapreciate momente importante ale luptei de eliberare națională și socială, ale istoriei mișcării revoluționare, muncitorești din țara noastră, ale activității Partidului Comunist Român, precum și rolul clasei muncitoare, al țărănimii, al maselor largi, nu a fost evidențiată în suficientă măsură lupta comună a poporului român și a naționalităților conlocuitoare, rolul poporului ca făuritor al istoriei patriei.

În consens cu aceste sarcini fundamentale ale științelor sociale și în direcția depășirii unor greșeli și neajunsuri din trecut se înscrie și efortul cercetătorilor din domeniul filozofiei de a elabora o amplă Istorie a filozofiei românești. Primul volum, apărut în 1972, a fost revăzut și îmbunătățit și este în curs de editare, iar celelalte se află în diferite faze de elaborare. Încheierea în acest cincinal a acestei lucrări va marca un moment important în dezvoltarea cercetării științifice a istoriei filozofiei în patria noastră. Tot în acești ani sînt în curs de elaborare și o serie de alte lucrări fundamentale în domeniul cercetării filozofice, realizate într-o largă colaborare a cercetătorilor și cadrelor didactice, lucrări a căror realizare la nivelul teoretic și ideologic așteptat va însemna un remarcabil pas înainte în afirmarea gîndirii filozofice românești de astăzi. Menționăm dintre aceste lucrări, unele proiectate în mai multe volume : tratatul de etică, tratatul de estetică, tratatul de teoria cunoașterii, tratatul de istorie a filozofiei universale.

Răspunderi mari revin lucrătorilor frontului filozofic și „Revistei de filozofie" și în domeniul muncii de propagandă, în explicarea argumentată și convingătoare a tezelor și prevederilor Programului partidului, a noilor cuceriri ale cunoașterii științifice, a teoriei sociale și a filozofiei marxiste. „A desfășura o propagandă cu adevărat revoluționară — *subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu în* Expunerea *sa* — înseamnă a-i pregăti și stimula pe oameni să acționeze pentru organizarea societății pe baze noi, superioare, corespunzător principiilor dreptății și echității, *a-i mobiliza în lupta împotriva vechiului, a spiritului conservator, retrograd, pentru promovarea curajoasă a noului în gîndirea și practica socială. Propaganda noastră, știința socială, bazată pe concepția materialismului dialectic, trebuie să demonstreze cu putere că societatea capitalistă este inevitabil sortită pieirii, că locul ei îl va lua, în pofida oricăror încercări de împotrivire, noua orînduire socialistă, că victoria comunismului este inevitabilă pe planeta noastră"* [17].

În miezul propagandei noastre trebuie să se afle cultivarea principiilor umanismului revoluționar. *Precizînd această noțiune centrală a antropologiei filozofice marxiste, secretarul general al partidului sublinia faptul că sensurile și conținutul umanismului — departe de a fi imuabile — se modifică corespunzător diferitelor etape de dezvoltare istorică a societății. În acest sens,* „esența umanismului revoluționar — *spre deosebire de aceea a umanismului burghez care cultivă instinctul egoist, individualismul, lupta pentru bunăstarea personală în dauna bunăstării semenilor* — constă în

[17] Ibidem, *p. 68—69 (subl. ns.).*

situarea omului în centrul întregii preocupări și activități a societății *și, în același timp*, în stabilirea unor raporturi armonioase, organice între individ și colectivitate" [18]. *Din perspectiva umanismului revoluționar, afirmarea și dezvoltarea plenară a personalității umane se realizează, nu izolat, ci în cadrul ansamblului social, potrivit principiului „rațional și generos" în lumina căruia fericirea personală nu se poate înfăptui încălcînd dreptul la fericire al altora, ci numai în cadrul larg, social, al înfăptuirii fericirii generale a întregului popor, a umanității întregi* : *„Aceasta este* forma superioară, cea mai avansată a gîndirii umaniste, *expresia realistă, nu utopică, a înfăptuirii idealului de dreptate și egalitate pe Pămînt"* [19].

Totodată, în cadrul activității de propagandă în domeniul filozofiei trebuie să se desfășoare o luptă continuă, la un înalt nivel de combativitate, *împotriva concepțiilor și mentalităților burgheze și mic-burgheze, precum și împotriva misticismului, a superstițiilor, a curentelor de gîndire fideiste și iraționaliste contemporane, împotriva filozofiei idealiste. În același timp, trebuie limpede avute în vedere* două planuri *distincte* : pe de o parte, *politica partidului și statului nostru, întreaga noastră viață socială se întemeiază pe respectul credinței oamenilor, pe libertatea conștiinței, pe manifestarea liberă a cultelor în cadrul legilor statului, pornind de la faptul că, indiferent de credința sa religioasă, fiecare cetățean, fiecare slujitor al unui cult sau altul trebuie să respecte legile și să servească cauza făuririi socialismului și comunismului în țara noastră* ; pe de altă parte, *formarea și dezvoltarea personalității făuritorilor noii orînduiri implică în mod necesar nu numai stăpînirea celor mai înaintate cuceriri ale științei, ale cunoașterii umane, dar și o perspectivă științifică, angajată, asupra procesului devenirii sociale, asupra rolului indivizilor și maselor populare în creația istorică conștientă, eliberarea de povara alienantă a religiei, lichidarea înstrăinării religioase a omului.*

Avertizînd împotriva simplismului și a vulgarizărilor în munca de propagandă, tovarășul Nicolae Ceaușescu precizează în Expunerea *sa* : *„Trebuie să ținem seama permanent de faptul că dezvoltarea personalității umane, formarea omului epocii socialismului și comunismului nu se pot reduce numai la cunoașterea unor hotărîri sau teze generale, ci implică în mod necesar lărgirea continuă a orizontului de cunoștințe profesionale, politice, științifice și de cultură generală, însușirea tot mai temeinică a tezaurului de gîndire și experiență umană, a valorilor spirituale create de umanitate de-a lungul istoriei"* [20]. *În legătură cu aceasta, aplicarea consecventă a principiilor de valorificare a moștenirii trecutului, aprofundarea lor teoretică și explicitarea lor se relevă de asemenea ca o sarcină a cercetătorilor și a propagandei în domeniul filozofiei. Dacă într-o perioadă mai îndepărtată au fost nesocotite și chiar blamate opere remarcabile ale înaintașilor, de pe poziții ideologice rigide, dogmatice, străine adevăratei principialități a materialismului dialectic și istoric, ulterior, dintr-o extremă aparent opusă, dar de fapt tot străină principiilor marxiste de valorificare, au fost elogiate fără discernămînt lucrări lipsite de valoare teoretică, trecîndu-se cu vederea ideile retrograde care de fapt le caracterizau. Criticînd asemenea*

---

[18] Ibidem, *p. 69 (subl. ns.).*
[19] Ibidem *(subl. ns.).*
[20] Ibidem, *p. 71.*

greșeli, izvorîte uneori din aprecieri formale, de complezență, documentele Congresului educației politice și al culturii socialiste subliniază necesitatea, și în acest domeniu, a unei analize critice și autocritice a drumului străbătut, pentru a trage toate învățămintele și concluziile de rigoare, în vederea îmbunătățirii muncii întregului front ideologic.

Chezășia realizării, a transpunerii în viață a tuturor măsurilor și recomandărilor privind perfecționarea pe multiple planuri a educației politice, a procesului de dezvoltare și afirmare a culturii socialiste o constituie însă întărirea continuă a conducerii de către partid a tuturor sectoarelor educației și culturii. *Întregul Congres a dat o înaltă apreciere indicației tovarășului Nicolae Ceaușescu ca organele și organizațiile de partid să acorde în viitor o atenție sporită activității în aceste sectoare, asigurînd conducerea lor nemijlocită unitară, astfel încît activitatea educativă, pînă la ultima comună, pînă la ultima echipă culturală, să se desfășoare sub directa conducere a organelor și organizațiilor de partid, iar pe plan central, a Comitetului Central al Partidului Comunist Român.*

„Ceea ce se impune acum — sublinia în încheierea Cuvîntării *sale tovarășul Nicolae Ceaușescu — este* să trecem cu toată hotărîrea la organizarea corespunzătoare a muncii practice în toate sectoarele de activitate" [21]. *Această concluzie-îndemn „Revista de filozofie" și colaboratorii ei și-o însușesc cu deplină responsabilitate și angajare social-politică, hotărîți să dea viață în paginile încredințate tiparului chemării Congresului de a face totul pentru ca întreaga noastră activitate să contribuie într-o măsură tot mai mare la afirmarea și dezvoltarea gîndirii marxiste românești, la dezvoltarea conștiinței socialiste în patria noastră, la îmbogățirea vieții noastre spirituale.*

[21] Ibidem, *p. 115 (subl. ns.).*

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXIII Nr. 3 1976

SUMAR

* * * Un amplu program de lucru în domeniul activității politico-ideologice și cultural-educative I

● ELENA COBIANU, Socialismul și lărgirea cîmpului social al semnificațiilor morale 257

● D. N. ZAHARIA, Însemnări despre un „sistem" al libertății umane 262

● ION FLOREA, Democrație și birocratism. Opoziția dintre ele 267

● ION C. POPESCU, Cu privire la statutul filozofiei marxiste 279

DISCUȚII

● FLORIAN GEORGESCU, Cauzalitatea în sistemul *principiilor filozofice* ale determinismului 285

CRONICA IDEILOR

● NICULAE BELLU, Etosul socialist și elaborarea contemporană a fundamentelor sale teoretice 295

● CLARA DAN, Testarea teoriei științifice 304

DIN ISTORIA FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

● * * * Un voltairian moldovean de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea ? (Text inedit) . . 317

● ATH. JOJA, Istoria dialecticii. I. Parmenide. II. Principiile eleatice (Text inedit) 329

● PETRU VAIDA, Psihologie și filozofie la Rădulescu-Motru 340

● N. TERTULIAN, „Știința substanței" — manuscrisul filozofic inedit al lui Camil Petrescu 349

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

CONFERINȚA NAȚIONALĂ A CERCURILOR ȘTIINȚIFICE STUDENȚEȘTI

● VIRGIL CIOMOȘ, Referință, sens, semnificație. (Paralelă între teoria lui Hintikka și teoria lui Bunge) 365

● ADRIAN ILIESCU, Teoria științifică 370

● ȘTEFAN AFLOROAIEI, Raționalitate și ordine în perspectiva ontologiei materialist-dialectice 373

PROBLEME ALE ETOSULUI SOCIALIST

● RADU SOLCAN, Despre o posibilă analiză a vieții cotidiene din punctul de vedere al eticii 379

● ROZALIA-ANA RING, Principiul răspunderii și al angajării ca valori morale ale vieții cotidiene 381

● LĂCRĂMIOARA STANCIU, Conceptul de calitate a vieții 383

● ION STERE, Unele considerații asupra mobilurilor umane 384

● Dezbateri universitare de actualitate ideologică (*I. R., Al. B.*); Probleme ale lumii a treia în dezbaterea politologică (*Maria Cernea*); Un simpozion internațional de etică *(L. M.)* 386

MARGINALII ȘI COMENTARII 391

Rev. filoz., **XXIII** *3*, p. 253–396, București, 1976.

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXIII № 3 1976 г.

СОДЕРЖАНИЕ

* * * Обширная программа работы в области политико-идеологической и культурно-воспитательной деятельности I

● ЕЛЕНА КОБИАНУ, Социализм и расширение социальной сферы моральных семнификаций 257

● Д. Н. ЗАХАРИЯ, По поводу ,,системы'' человеческой свободы 262

● ИОН ФЛОРЯ, Противоположность между демократией и бюрократизмом . . 267

● ИОН К. ПОПЕСКУ, К вопросу о статусе марксистской философии 279

ДИСКУССИИ

● ФЛОРИАН ДЖОРДЖЕСКУ, Причинность в системе философских принципов детерминизма 285

ХРОНИКА ИДЕЙ

● НИКУЛАЕ БЕЛЛУ, Социалистическая нравственность и современная разработка её теоретических оснований 295

● КЛАРА ДАН, Проверяемость научной теории 304

ИЗ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

● * * * Молдавский волтерьянец конца XVIII века? (Неопубликованный текст). 317

● АТ. ЖОЖА, История диалектики. I Парменид. II Принципы елеатов (Неопубликованный текст) 329

● ПЕТРУ ВАЙДА, Психология и философия в мышлении Рэдулеску-Мотру . . . 340

● Н. ТЕРТУЛИАН, ,,Наука субстанций'' — неопубликованная философская рукопись Камила Петреску 349

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ СТУДЕНЧЕСКИХ НАУЧНЫХ КРУЖКОВ

● ВИРДЖИЛ ЧЁМОШ, Референция, смысл, семнификация. Параллель между теорией Хинтикки и теорией М. Бунге 365

● АДРИАН ИЛИЕСКУ, Научная теория. 370

● ШТЕФАН АФЛОРОАЕЙ, Рациональность и упорядоченность под углом зрения диалектическо-материалистической онтологии 373

ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ НРАВСТВЕННОСТИ

● РАДУ СОЛКАН, О возможном анализе повседневной жизни с точки зрения этики 379

● РОЗАЛИЯ-АНА РИНГ, Принципы ответственности и ответственное участие как моральные ценности повседневной жизни 381

● ЛЭКРЭМИОАРА СТАНЧУ, Понятие качества жизни 383

● ИОН СТЕРЕ, Замечания о мотивах человеческих действий 384

● Актуальные дискуссии в идеологической жизни Университета (*И. Р., Ал. Б.*); Проблемы третьего мира в дискуссиях политологов (*Мария Черня*); Международное совещание этиков (*Л. М.*) 386

ЗАМЕТКИ НА ПОЛЯХ И КОММЕНТАРИИ 391

Rev. filoz., **XXIII**, 3, p. 253–396. Bucureşti, 1975.

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXIII — N° 3 — 1976

SOMMAIRE

* * * Un ample programme de travail dans le domaine de l'activité politique-idéologique et culturel-éducatif I

● ELENA COBIANU, Le socialisme et l'extension de la sphère sociale des significations morales 257

● D. N. ZAHARIA, Notes sur un ,,système'' de la liberté humaine 262

● ION FLOREA, Démocratie et bureaucratie. Leur opposition 267

● ION C. POPESCU, Au sujet du statut de la philosophie marxiste 279

DISCUSSIONS

● FLORIAN GEORGESCU, La causalité dans le système des principes philosophiques du déterminisme 285

LA CHRONIQUE DES IDÉES

● NICULAE BELLU, L'éthos socialiste et l'élaboration contemporaine de ses fondements théoriques 295

● CLARA DAN, Validation des théories scientifiques 304

RECHERCHES D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

● * * * Un voltairien moldave de la fin du XVIII siècle ? (Texte inédit) 317

● ATH. JOJA, Histoire de la dialectique. I. Parmenide. II. Les principes éléatiques (Texte inédit) 329

● PETRU VAIDA, Psychologie et philosophie chez Rădulescu-Motru 340

● N. TERTULIAN, ,,La science de la substance'' — manuscrit philosophique inédit de Camil Petrescu 349

LA VIE SCIENTIFIQUE

LA CONFÉRENCE NATIONALE DES CERCLES SCIENTIFIQUES ESTUDIENTINS

● VIRGIL CIOMOŞ, Référence, sens, signification. (Parallèle entre la théorie de Hintikka et la théorie de Bunge) 365

● ADRIAN ILIESCU, La théorie scientifique 370

● ŞTEFAN AFLOROAIEI, Rationalité et ordre dans la perspective de l'ontologie matérialiste-dialectique 373

PROBLÈMES DE L'ÉTHOS SOCIALISTE

● RADU SOLCAN, Une analyse possible de la vie quotidienne du point de vue de l'éthique 379

● ROZALIA-ANA RING, Le principe de la responsabilité et de l'engagement en tant que valeurs morales de la vie quotidienne 381

● LĂCRĂMIOARA STANCIU, Le concept de la qualité de la vie 383

● ION STERE, Certaines considérations sur les mobiles humains 384

● Débats universitaires d'actualité idéologique (*I. R., Al. B.*) ; Problèmes du tiers monde dans le débat politologique (*Maria Cernea*) ; Un symposium international d'éthique (*L. M.*) 386

NOTES ET COMMENTAIRES 391

Rev. philos., **XXIII**, *3*, p. 253–396, Bucureşti, 1976.

(REVUE DE PHILOSOPHIE)
REVISTA DE FILOSOFIE

Tome XXIII No 3 1973

SOMMAIRE

SOCIALISMUL ȘI LĂRGIREA CÎMPULUI SOCIAL AL SEMNIFICAȚIILOR MORALE

DE
ELENA COBIANU

Sensul major al răsturnării valorice pe care o înfăptuiește socialismul constă în faptul că *omul* devine *valoarea centrală*, spre care converg direct sau mijlocit toate activitățile noii societăți. Satisfacerea mereu crescîndă a unor nevoi și trebuințe mereu crescînde se instituie ca deziderat fundamental al noii orînduiri, aptă prin premisele apariției și prin natura sa să-l săvîrșească.

Făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate extinde acest cadru și prin aceasta și procesul realizării de sine a omului. În acest sens, Programul Partidului Comunist Român prevede ,,ridicarea nivelului general de civilizație al vieții materiale și spirituale a poporului, *situarea permanentă în centrul întregii politici a partidului și statului a omului* — factorul determinant al întregii dezvoltări sociale — a satisfacerii cerințelor și nevoilor sale în continuă evoluție'' [1].

Perfecționarea întregii vieți sociale, proces în care *perfecționarea raporturilor dintre oameni, a oamenilor înșiși* dobîndește o deosebită importanță, devine una din *direcțiile esențiale ale dezvoltării* în noua etapă.

Societatea socialistă, prin însești fundamentele sale social-economice, politice și ideologice ridică pe prim plan problema *calității vieții* și o dată cu aceasta a *calității raporturilor dintre oameni*, a *calității oamenilor*. Și aceasta nu ca o cerință exterioară ce se impune socialismului dezvoltat, ci ca o necesitate interioară menită să înfățișeze autenticitatea acestuia, să justifice rațiunea și modul de a fi al său, să-i definească diferența specifică în condițiile civilizației contemporane. Într-o epocă în care cuceririle revoluției științifico-tehnice pătrund tot mai mult în viața omului contemporan, revine cu atît mai mult modului socialist de a fi obligația de a-și releva superioritatea, în primul rînd *superioritatea umană* ce pornește de la esența umană a scopului și idealului său și care se reflectă în calitatea umană a oamenilor concreți, în modul lor de raportare reciprocă, în calitatea umană a faptului de viață, a vieții cotidiene.

Prezentă în toate momentele construcției socialiste, încă de la instaurarea socialismului, această preocupare pentru calitatea umană și implicit morală devine cu atît mai necesară în epoca actuală. Îndeplinirea Programului partidului presupune mobilizarea tuturor resurselor materiale și umane, — iar angajarea acestora este cu atît mai efectivă, cu cît este o *angajare morală, responsabilă*. Construirea cadrului obiectiv, a condițiilor sociale care să reprezinte acea apropriere reală a esenței umane de către om și pentru om, de care vorbea Marx, acea ,,reîntoarcere completă și conștientă... a omului pentru sine la starea sa de om *social*, adică de om uman'' [2] implică contribuția factorului subiectiv ca pe aceea a unui *alter* al său. Factorul subiectiv este constituit din oameni, din disponibilitatea lor la actul de participare socială, din modul de înscriere a lor, ca oameni concreți, la realizarea unor obiective concrete, din conștiința acestei participări.

Intervenția *moralului*, ca *esență a umanului* în continuu proces de autoperfecționare, o intervenție pe multiple planuri, este cerută de confruntarea momentului atins de civilizația contemporană (care își pune tot mai acut problema relațiilor umane, chiar dacă în capitalismul contemporan pe un fond contradictoriu) cu un moment interior, al dezvoltării noastre ca indivizi și membri ai unei colectivități, care se ridică, pe planul întregii societăți, la creație istorică conștientă. Însemnătatea crescîndă a factorului uman este, totodată, indicele maturizării de sine a societății noastre, în cadrul căreia construcției economice i se alătură — ca dimensiune de sine stătătoare — construcția și dezvoltarea morală. În ordinea morală acest moment se înscrie ca un *punct nodal* în mersul ascendent al moralei, în descoperirea sensului autentic, uman, al vieții, dar nu a unui sens dat, constituit deja, ci a unui sens care se elaborează pe parcurs, din dinamica relațiilor sociale, din continua lor perfecționare.

Distanța ce a separat, de-a lungul istoriei, pe om de autenticitatea sa reală, distanță

---

[1] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 70 (subl. ns.).

[2] K. Marx și Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 576.

măsurată de gradul de alienare al acestuia, oferă ideii de om uman, și respectiv, procesului de umanizare a omului, un conținut real, fără ca primul termen să implice automat pe al doilea. Condiția alienată pe multiple planuri a omului în istoria umanității stă mărturie a acestui fapt. Societatea socialistă contrapune alienării — , atît ca deziderat cît și ca acțiune reală, — reîntoarcerea omului spre sine, spre raporturile sociale, spre mediul social căruia acesta îi dă naștere și din care apare. Procesul este dificil, dezalienarea se produce treptat, ruperea de trecut este uneori dureroasă, dar cursul său într-o ,,albie" mereu crescîndă creează treptat acel climat social al elaborării unei noi condiții morale a omului. Avînd în față încă un larg spațiu istoric de dezvoltare, *socialismul* are meritul de a fi pus *baza efectivă a evoluției sociale* a oamenilor spre o umanitate reală, eliberată de obtuzitățile modului de existență bazat pe exploatare și aservire, o umanitate bazată pe libertate și pe solidaritatea membrilor săi.

În contextul socialist, procesul început al *umanizării conștiente a vieții sociale* se traduce în conturarea și dezvoltarea acelui *climat social*, a acelor factori care în ansamblul lor alcătuiesc *condiția morală a individului*. Astfel, condiția morală a omului rezumă, după părerea noastră, pe de o parte, *premisele obiective și subiective ale afirmării plenare a personalității*, iar pe de altă parte *modalitatea concretă de afirmare* de către individ în societate și prin societate a aptitudinilor sale umane și morale definitorii. Ea reflectă *unitatea dintre social și individual*, măsura valorificării socialului, tot mai bogat în valențe umane, de către individ, ca și măsura valorificării de către societate, spre folosul general, a contribuției, inițiativei și potențelor creatoare ale individului*.

Încercarea de concretizare a ceea ce se înțelege prin *condiția morală a individului societății noastre socialiste*, ca o expresie condensată a *gradului de umanizare a societății*, va dezvălui că în procesul construirii acesteia interacțiunea, unitatea organică dintre *factorul moral și ceilalți factori sociali*, respectiv politic, economic, juridic etc. se înfățișează și se constituie ca o trăsătură definitorie a procesului. Împletirea dintre moral și politic, juridic etc., în condițiile socialismului evidențiază rolul nou pe care factorul moral este chemat să și-l asume în ansamblul vieții noastre sociale.

Finalitatea umanizată și umanizatoare a socialismului a determinat, în fapt, noua perspectivă asupra factorului moral, ca și inserția sa dincolo de spațiul mai mult sau mai puțin pur al moralei. *Marile obiective* ale Programului partidului, cerințe ale prezentului și ale viitorului, dobîndesc prin finalitatea lor ultimă, aceea de a servi omului și perfecționării sale, o incontestabilă *valoare morală*. Actuala etapă și aceea care urmează reclamă o reconsiderare accentuată a moralului, o avansare a lui pe *primele locuri în ierarhia valorică*, avansare ce se face nu în detrimentul celorlalte valori, ci în sensul îmbogățirii conținutului lor uman.

*Extinderea semnificației morale*** asupra domeniilor practicii sociale interferente cu morala și, corespunzător, interacțiunea sporită a valorilor morale cu celelalte valori, *fenomen* ce se regăsește în formă incipientă încă în obiectivele majore ale revoluției socialiste, devine, în perioada actuală, cu atît mai importantă cu cît este concomitentă cu făurirea și dezvoltarea bazei economice a socialismului dezvoltat. Prin aceasta, realitatea socialistă corectează afirmația sociologului francez Alain Touraine care, analizînd fără a ține seama de deosebirile de esență dintre capitalism și socialism, trăsăturile civilizației industriale, plasează, ceea ce el numește ,,revoluție morală", abia după ce această civilizație industrială va fi ajuns la maturitate. ,,Poate că primatul aspectului politic, afirmă A. Touraine, exprimă mai ales dificila naștere a civilizației industriale; primatul vieții morale trebuie să corespundă vîrstei mature a acestuia. Lenta evoluție a moravurilor și mai ales extrema dificultate pe care o are această evoluție de a se exprima, de a deveni conștientă de ea însăși vor conduce în mod necesar la o eră de revoluție morală asemănătoare revoluției economice a secolului al XIX-lea și revoluțiilor politice din secolul prezent" [3]. Evident, autorul citat omite o notă esențială a socialismului, anume *permanenta preocupare* a acestuia pentru problemele morale, preocupare ce cunoaște o intensificare deosebită încă înainte de maturizarea civilizației socialiste, ca o condiție a însăși acestei maturizări. Această intensificare se produce conștient, dar și spontan. Condiția existenței sociale, dinamica sa converg tot mai mult spre constituirea unui *mod socialist de a fi moral*, care se extinde asupra unei arii din ce în ce mai largi de fenomene, procese, atitudini, fapte, altădată considerate neutre din punct de vedere moral.

Desigur, de-a lungul istoriei dezvoltării moralității, îmbogățirea ei continuă n-a fost

---

* Vezi, Elena Cobianu, *Condiția morală a constructorului societății socialiste multilateral dezvoltate*, în ,,Revista de filozofie", nr. 9/1974.

** Vezi Niculae Bellu, *Situația morală elementară în etosul socialist*, în ,,Revista de filozofie", nr. 9/1974.

[3] Alain Touraine, *Civilizația industrială*, în vol. *Sociologia franceză contemporană*, București, Edit. politică, 1971, p. 422.

altceva decît această trecere continuă, cum ar spune Niculae Bellu, de la faptul de viaţă la faptul moral, de la situaţia de viaţă la situaţia morală, de la neutral moral, la moral. Specific contemporaneităţii noastre socialiste este că, în măsură sporită, procese, fenomene, acţiuni, fapte, atitudini etc. dobîndesc, în sincretismul semnificaţiilor ce le determină conţinutul, şi o *semnificaţie morală*. Această dobîndire de semnificaţii morale devine cu atît mai posibilă şi mai reală cu cît ea se instalează *spontan* ca o nevoie *la nivelul vieţii cotidiene*, pe de o parte, şi cu cît ea este urmărită *sistematic* la *nivelul activităţii formative conştiente*, pe de altă parte.

Răspunsul la problemele mari ale realităţii socialiste — pentru fiecare individ, de fapt, un răspuns concret —, capătă astfel acea coloratură morală dată de modul său de înscriere, de răspunsul său, în consensul obiectivelor de îndeplinit.

Asistăm astfel la o *extensiune*, necunoscută pînă în prezent, *a cîmpului de existenţă şi de valorizare a moralului* şi prin aceasta a criteriilor din perspectiva cărora o situaţie sau un fapt pot fi evaluate ca morale sau dimpotrivă. Unitatea de principiu între diferitele domenii ale vieţii sociale, în ceea ce priveşte finalitatea lor — afirmarea omului şi a personalităţii sale — facilitează acest proces.

Vom sublinia, în continuare, cîteva din aspectele cele mai semnificative ale vieţii sociale care se constituie tot mai frecvent şi ca obiect al unor aprecieri morale.

Din sfera politicului, de pildă, reţinem fenomenul *dezvoltării democraţiei socialiste* cu corelatul său necesar *lărgirea participării maselor la activitatea de conducere, la viaţa publică, socială* în general. Firește, participarea activă la conducere, la întreaga viaţă socială, este în primul rînd un fenomen politic. Dar participarea celor ce muncesc, reprezentativă şi directă, la elaborarea şi înfăptuirea politicii generale de conducere a societăţii înseamnă totodată scoaterea acestora din inerţia şi ignoranţa în care le menţinuse istoria presocialistă; înseamnă punerea în valoare a experienţei şi înţelepciunii lor, le stimulează activitatea creatoare. Aceste cîteva implicaţii ale democraţiei (ele sînt de fapt mult mai numeroase) îşi găsesc rezonanţa şi în spaţiul moralei, tocmai prin sporita înţelegere şi asimilare a interesului general, comunitar pe care o presupun, prin activismul la care invită şi incită individul uman. Angajarea în rezolvarea problemelor cu care ne confruntă viaţa social-politică, responsabilitatea conştient şi liber asumată a acestei angajări, deşi vizează ţeluri politice, îşi găsesc *temeiul* în morală. Prilejuind afirmarea de sine a personalităţii, favorizînd lansarea acesteia cu toate capacităţile de care dispune în acţiunea socială, participarea tot mai efectivă şi mai activă la conducere şi la viaţa comunităţii capătă cu atît mai mult profunde semnificaţii morale, cu cît ea nu este un simplu scop politic în sine, ci este şi devine un mijloc esenţial care, servind — în primă instanţă — la dezvoltarea şi perfecţionarea societăţii, serveşte, prin aceasta, la *realizarea omului*.

Virtuţile morale ale democraţiei socialiste se relevă, de asemenea, şi prin faptul că conlucrarea, cooperarea de principiu realizate de orînduirea socialistă şi treptat asimilate la nivelul practicii sociale, sînt îmbogăţite prin instituţionalizarea unor soluţii menite să lărgească, la rîndul lor, spaţiul funcţional al democraţiei socialiste aşa cum este *principiul muncii şi conducerii colective*. Acest principiu aplicat efectiv valorifică aptitudinile personalităţii umane, capacitatea de comprehensiune a interesului general, spiritul de abnegaţie şi responsabilitatea indivizilor, mobilizează resursele umane pentru înfăptuirea marilor obiective ale construcţiei socialiste. În atmosfera creată de munca colectivă se plămădesc caractere şi personalităţi cu trăsături morale înalte, se dezvăluie personalităţi a căror iniţiativă, deschidere spre social, dăruire, greu s-ar fi lăsat activizate în afara acestui climat.

Continua perfecţionare şi adîncire a democraţiei socialiste, a participării maselor la conducerea treburilor obştei vizează depăşirea treptată a limitelor istorice ale democraţiei ca democraţie politică şi transformarea ei în ceea ce se numeşte *fapt de civilizaţie*. Ţinînd seama că funcţionarea reală şi multidimensională a democraţiei se bazează pe egalitate, în primul rînd pe egalitatea socială reală a tuturor membrilor societăţii, în toate domeniile vieţii sociale, încercăm să avansăm *ipoteza* că democraţia ca fapt de civilizaţie presupune regăsirea acesteia în actul, în faptul cotidian, reclamarea ei nu ca revendicare politică, ci ca o revendicare ce ţine de un nivel înalt atins de societate şi, prin urmare, de un nivel înalt atins în considerarea omenescului din om. Fundamentată, în principal, pe noţiunea de egalitate, *democraţia socialistă* implică în funcţionarea sa probleme de ordin moral ca *dreptatea, echitatea, responsabilitatea, demnitatea* etc., aşa cum se manifestă ele în relaţiile, în fenomenele cotidiene. Transformarea democraţiei într-un fapt de civilizaţie, devine posibilă o dată cu înlăturarea definitivă a oricăror discriminări, cu asimilarea ei la nivelul obiceiului, al deprinderilor, cu alte cuvinte, cu înscrierea sa în acel fond al comportamentului uman al cărui exerciţiu, ieşind de sub controlul imediat al conştiinţei, este mai degrabă o modalitate de convieţuire umană comunitară. Prezentă în relaţiile de conducere, de muncă, în viaţa zilnică, în modul de raportare reciprocă a oamenilor, în relaţiile de familie, în atitudinea faţă de femeie, prezentă în egalitatea reală a şanselor de afirmare a tuturor, în această nouă calitate a sa, omni-

prezentă în viața oamenilor, democrația dispare ca problemă cu precădere a domeniului politic, devenind un fenomen al vieții cotidiene.

Modul în care se implică reciproc moralul cu politicul poate fi considerat nu numai în sensul că, de pildă, existența efectivă a democrației devine un factor al condiției morale a individului, al condiției de dezvoltare plenară a acestuia, dar și în sensul că în felul acesta *democrația asigură climatul în care germinează și se dezvoltă valori morale.*

Apariția însăși a moralei socialiste, a principiilor ei fundamentale n-ar fi fost posibilă în afara unor premise politice revoluționare. Așa cum precizează programul partidului, „Principiile eticii socialiste pornesc de la lichidarea proprietății capitaliste asupra mijloacelor de producție, a oricărei exploatări și inegalități sociale și naționale. Ele se bazează pe proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producție, pe afirmarea noilor relații de producție, și a principiilor de repartiție socialistă, de egalitate și dreptate socială" [4]. Din această unitate de principii continuu realizată a lor, fiecare își îmbogățește conținutul cu o dimensiune esențială și definitivă: respectiv, *moralul* dobîndește *dimensiunea politică*, iar *politicul dimensiunea morală*. În acest sens, principiile eticii socialiste, sintetizate în Codul moral socialist concentrează cerințe politice și morale fundamentale ale societății noastre față de membrii săi, sînt expresia teoretică, devenită necesitate practică a *convergenței de esență* a celor două domenii.

Modul socialist de a fi moral, determinat în apariția sa de factorul politic, puternic influențat de prefacerile revoluționare pe care le implică revoluția socialistă, se instituie și se dezvoltă, de asemenea, și sub semnul altor procese majore ale contemporaneității. Avem în vedere aici *revoluția științifică-tehnică* și consecințele acesteia.

Pentru societatea socialistă, utilizarea cuceririlor revoluției științifice și tehnice devine soluția optimă pentru recuperarea unor rămîneri în urmă pe plan economic moștenite din trecut, ca și pentru accelerarea ritmurilor de dezvoltare care să ne apropie de făurirea societății comuniste. Cu consecințe ce antrenează toate sferele activității sociale și umane, revoluția științifică și tehnică își găsește *în socialism* un *cîmp nelimitat de dezvoltare și aplicabilitate*; ea a contribuit ca industrializarea să atingă ritmuri necunoscute, a accelerat urbanizarea, a dezvoltat transporturile și comunicațiile universalizîndu-le, a dus la explozia de informații, a sporit confortul material și spiritual al omului, a schimbat și schimbă concepții și mentalități instaurînd altele noi. În felul acesta, a schimbat și continuă să schimbe modul de viață tradițional, chiar dacă în ritmuri și forme diferite, în funcție de o multitudine de parametri.

Înscrierea în direcțiile de dezvoltare și în ritmurile revoluției științifice și tehnice determină profunde modificări în domeniul producției și, consecutiv, al forței de muncă. „Partidul — se subliniază în Program — pornește în mod constant de la considerentul că știința constituie factorul primordial al progresului contemporan, că societatea socialistă multilateral dezvoltată și comunismul nu pot fi edificate decît pe baza celor mai înaintate cuceriri ale științei și tehnicii" [5]. Contribuția la activitatea de cunoaștere științifică și la rezultatele tehnice pe plan mondial, ca și ținerea pasului cu cuceririle deja obținute reclamă, printre alți factori, o mare masă de muncitori calificați, calificați în cele mai variate, dar și noi profesiuni și meserii.

Din punctul de vedere care ne interesează — anume al extensiei de funcționalitate a semnificației morale asupra diverselor laturi ale vieții sociale — considerăm că „racordarea" nivelului profesional-tehnic al specialistului la rezultatele revoluției științifice și tehnice implică și *un mod moral de a se raporta* la o necesitate stringentă a societății noastre, pe de o parte, iar pe de altă parte, conține profunde *implicații de ordin uman, moral*, asupra personalității prin solicitarea la care îl obligă. Căci, așa cum observă Al. Roșca, în condițiile extinderii și perfecționării automatizării „schimbările tehnologice la care asistăm nu merg în direcția înlocuirii omului în procesul de producție, ci a schimbării locului său, a funcției sale în acest proces" [6]. Noul loc al omului este dat de schimbarea raportului dintre munca fizică și munca intelectuală, în favoarea ultimei, de aportul de creativitate pe care îl presupune automatizarea din partea omului.

Calificarea complexă, desigur în profesii apropiate ca profil, capătă valențe morale în măsura în care răspunde unor stringente nevoi ale producției, ale reorganizării ei continue în funcție de invențiile și inovațiile create sau asimilate. În același timp, policalificarea reprezintă din punctul de vedere al subiectivității individului, al conștiinței sale, o modalitate de a-și lărgi și îmbogăți orizontul tehnic și cultural pe baza căruia să poată

---

[4] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate*, p. 157.

[5] *Idem*, p. 95.

[6] Al. Roșca, *Omul subiect al muncii*, în *Psihologia muncii industriale*, București, Edit. Academiei R.S.R., 1967, p. 11.

interveni creator în procesul de producţie, iar prin alternarea unei munci cu alta, face posibilă neutralizarea considerabilă a efectelor nocive ale specializării excesive.

În mişcarea generalizată de calificare, policalificare, recalificare şi reprofilare profesională sînt cuprinşi tinerii şi adulţii, muncitorii şi ţăranii, cadrele de specialitate. Extinderea calificării în rîndurile ţărănimii este un fenomen care de mult nu mai este nou. Specializarea ţăranului cooperator, a acelui ţăran altădată ,,bun la toate", în diverse ramuri agro-zootehnice, proces în continuă dezvoltare, reflectă integrarea ţărănimii în efortul colectiv de însuşire a cerinţelor şi ritmurilor progresului ştiinţific şi tehnic contemporan.

Nevoii sociale de calificare îi vine în întîmpinare *nevoia subiectivă* a individului de a-şi depăşi statutul socio-profesional, aceasta răspunzînd, la rîndul ei, unor variate mobiluri între care cele economice, sociale, de prestigiu sînt cele mai importante. Aspiraţia calificării se proiectează şi se realizează fie în sensul perfecţionării acesteia, fie în sensul depăşirii ei *. Prestigiul unei calificări din ce în ce mai bune, determină transformarea acesteia într-un *criteriu al realizării de sine* a individului. *Semnificaţia morală a pregătirii profesionale* se află în efortul individului, tînăr sau adult, de a-şi lărgi cultura şi deprinderile tehnice de specialitate, în nevoia resimţită de a depăşi un stadiu atins, pentru a se măsura de la înălţimea unei alte condiţii cu obiectul muncii sale, pentru a produce de la înălţimea acestei condiţii. În calificarea, policalificarea complexă se dezvăluie nevoia conjugată a societăţii şi a individului de a făuri un alt spaţiu de muncă, tot mai favorabil manifestării complexe a personalităţii, solicitînd sporit contribuţia creatoare a acesteia, deci autenticitatea sa umană.

Prestigiul de care se bucură pregătirea profesională în conştiinţa colectivă este un aspect al prestigiului ştiinţei, al culturii în general. Contemporani ai celei mai mari revoluţii ştiinţifice şi tehnice din istorie, trăim implicit sub ,,zodia" învăţăturii. Fenomenul conducerii sociale, participarea efectivă la treburile ei depind din ce în ce mai mult de nivelul de instruire, de cultura asimilată. De aceea, accesului larg, de masă la cultură, instituit de partid încă de la începuturile revoluţiei socialiste i se adaugă noi măsuri privind ridicarea nivelului general de cultură. Atitudinea societăţii noastre socialiste faţă de cultură indică distanţarea critică a unui popor de trecutul care i-a ignorat setea de carte. Dar nu numai atît. Preţuirea acordată culturii provine din înţelegerea acesteia nu doar ca o sumă de cunoştinţe, ci ca o sumă de cunoştinţe care generează un nou raport practic al individului cu societatea, cu ceilalţi oameni. Iar generalizarea de masă a culturii cristalizează acest raport practic, în termenii unei considerări înalt valorice a omului. Lucrarea este de durată avînd ca obiect omul însuşi, făurirea subiectivităţii sale, reevaluarea de către acesta a propriei sale valori.

Modul de viaţă socialist în diversele sale compartimente oferă posibilitatea şi realitatea considerării din punct de vedere moral a unor fapte, situaţii, procese şi fenomene care anterior, sau în alte condiţii, nu puteau fi percepute astfel. Faptul că *omul* a devenit *centrul de referinţă*, valoarea fundamentală, explică condiţiile apariţiei acestei posibilităţi. Realizarea omului ca valoarea fundamentală, la rîndul său, impune sondarea tuturor resurselor apte să-şi aducă aici contribuţia. Ne-am rezumat doar la cîteva dintre acestea, încercînd să le relevăm sumar modul de constituire a semnificaţiei lor morale.

Condiţiile vieţii contemporane determină un sistem de relaţii complexe ale individului cu societatea, care, concomitent, îl modelează pe acesta în funcţie de un sistem tot mai complex de trebuinţe. Satisfacerea acestor trebuinţe se instituie în varietatea, intensitatea şi amploarea sa, ca mod socialist de realizare a personalităţii umane. Calitatea acestei satisfaceri depinde de nivelul atins în făurirea bazei materiale, dar şi de calitatea spirituală, morală, la care se ,,consumă" viaţa cotidiană. Influenţa este reciprocă, în sensul că satisfacerea la un nivel sau altul a trebuinţelor are repercusiuni asupra vieţii cotidiene.

Socialismul, avînd prin excelenţă o vocaţie educativă, trebuie să prospecteze în însăşi realitatea socialistă, în modul său de viaţă, acele resurse a căror captare să se facă în sensul actualizării potenţelor înalt umane ale membrilor săi, al respectului de sine, al considerării demnităţii sale. Căci în regăsirea demnităţii umane avem regăsirea de sine a omului.

---

* Vezi, Honorina Cazacu, *Mobilitatea socială*, Bucureşti, Edit. Academiei R.S.R., 1974.

ÎNSEMNĂRI DESPRE UN „SISTEM" AL LIBERTĂȚII UMANE

DE

D. N. ZAHARIA

Coordonată fundamentală a umanismului marxist și, în același timp, valoare primordială a societății conștiente de sine care este societatea noastră socialistă, *libertatea umană* a constituit, în ultimii ani, obiectul unor constante preocupări din partea cercetătorilor marxiști din țara noastră și din alte țări. S-a statornicit astăzi o înțelegere mai profundă a categoriei de libertate umană: implicînd cunoașterea și înțelegerea necesității, libertatea presupune deopotrivă un moment *axiologic* și unul *gnoseologic*, un plan *obiectiv* și unul *subiectiv*.

Dar, problematica libertății se menține încă, după părerea noastră, în limitele unei tratări abstracte, care estompează în bună parte aspectele cu relief distinct ale libertății, reductibile numai în ultimă instanță la un numitor comun. Este adevărat că există și studii în care apar referințe la unul sau altul dintre aspectele particulare ale libertății, dar de regulă nu sînt analizate specificul și raporturile dintre aceste aspecte, locul fiecăruia în contextul lor general. Faptul acesta a fost semnalat, dealtfel, încă în 1970, de către Pavel Apostol, care aprecia, pe bună dreptate, că „discursul asupra libertății devine adesea inconsistent din cauza confuziei dintre dimensiunile semiotice ale termenului" [1], apreciere îndreptățită și astăzi.

Considerăm, prin urmare, că există, dacă nu un mic „tabel Mendeleev" al libertății umane, cel puțin un *„sistem al libertăților omului"*, a cărui elaborare, fie și lacunară, ar fi de un real folos pentru înțelegerea complexității și bogăției de determinări circumscrise de această categorie filozofică esențială pentru marxismul contemporan.

În acest sens, prețioase sugestii și indicații există, cum urmează să vedem, în programul partidului nostru, precum și în lucrările clasicilor marxism-leninismului. Dealtfel, încă Hegel a atras atenția că nu putem vorbi despre o libertate în general, căci nu există în fapt decît *un întreg univers de libertăți determinate*, observație aprofundată apoi de către Marx, care, fără a explicita în mod expres această idee, o va aplica, în schimb, cu mult succes, în analizele sale privitoare la unul sau altul din aspectele problemei aflate în discuție.

În Programul partidului nostru se vorbește în mai multe rînduri despre „libertate individuală" și „libertate colectivă", despre „libertatea întregii națiuni" și „libertatea întregii omeniri". Pe de altă parte, încă în *Scrieri din tinerețe*, Marx vorbește despre „conflictul om-natură" și „conflictul om-om", ambele soluționabile odată cu instaurarea „umanismului desăvîrșit", deci odată cu instaurarea societății socialiste și comuniste.

Totodată, așa cum se precizează și în programul partidului, „libertatea individuală se poate realiza numai în cadrul libertății colective" [2]. Prin urmare, fiecare din elementele constitutive ale libertății se cere analizat deopotrivă sub raportul *particularităților sale*, în sine deci, ca și sub raportul *legăturilor pe care le are cu ansamblul celorlalte*, al interdependențelor care se stabilesc între ele. Fără această *dublă perspectivă*, care — la modul ideal — trebuie să epuizeze multitudinea articulațiilor interne și externe, nu pot fi înțelese temeinic nici sensurile particulare ale libertății și nici, cu atît mai mult, semnificația sa integratoare. Or, pentru a se realiza acest deziderat, explicitarea structurii interne a sferei desemnată prin categoria de libertate umană este, în chip evident, mai mult decît binevenită.

O primă distincție care se impune a fi făcută, în acest sens, a fost schițată de către Marx, care corelează raportul libertate-necesitate cu așa-numitul „conflict" dintre om și natură, pe de o parte, și cel dintre om și om, pe de altă parte [3]. Așadar, vorbind despre

---

[1] Pavel Apostol, *Trei meditații asupra culturii*, Cluj, Edit. Dacia, 1970, p. 270.

[2] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 154.

[3] Vezi, K. Marx și Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 576.

libertatea omului în general, înțelegînd de fapt prin aceasta *libertatea societății omenești*, o vom raporta mai întîi la necesitatea de maximă generalitate a întregii naturi (față de care omul rămîne parte integrantă în pofida eforturilor sale de a-și crea o altă „natură") și, în al doilea rînd, la necesitatea obiectivă care acționează la nivelul vieții sociale. Faptul că fiecare aspect comportă o analiză diferențiată este tot ce poate fi mai evident.

Societatea este structurată, cel puțin pînă în prezent și pentru mult timp de aici înainte, pe țări, popoare și națiuni. Drept urmare, se impune a fi elucidat pe deplin și înțelesul pe care îl capătă *libertatea* la nivel de *națiune*, *țară* sau *popor*.

Trecînd peste palierele sociale care sînt reprezentate de diferitele colectivități și comunități umane mai restrînse și care se pare că prezintă un interes subsidiar în ordinea de idei urmărită aici, ajungem la considerarea omului ca individualitate, deci la ceea ce numim în mod curent *libertate individuală*. Aceasta însă, la rîndul ei, presupune cel puțin trei aspecte, după cum raportăm individul la *necesitatea naturală*, la cea *socială* sau la *propria sa necesitate*.

Rezultă, atunci, că există cel puțin șase „conflicte" sau mai precis „raporturi fundamentale", cărora le corespunde cîte un *sens particular* al noțiunii generice de libertate umană:

— raportul dintre societate și natură;
— raportul dintre societate și ea însăși;
— raportul dintre națiune și societate;
— raportul dintre individ și natură;
— raportul dintre individ și societate;
— raportul dintre individ și el însuși.

Este adevărat că, în fiecare din aceste planuri, libertatea presupune cunoașterea necesității și se realizează prin acțiunea practică desfășurată în urma opțiunii pentru una dintre posibilitățile deschise în unghiul necesității. Acest enunț, valabil într-un plan de maximă generalitate, poate fi însă aprofundat tocmai prin legarea lui de „raporturile" concrete în al căror cadru prinde contur o formă sau alta a libertății, ceea ce dă posibilitatea unor nuanțări și completări în măsură să ajute la surprinderea mai adîncă a specificului fiecărei forme de libertate.

★

Astfel, vorbind despre *raportul societate-natură*, vom putea spune, odată cu Engels, că fiecare progres în domeniul culturii — cultura fiind privită aici în înțelesul cel mai larg al termenului — este un pas spre libertate, un pas spre dominarea naturii, pe baza cunoașterii necesității ei. În acest plan însă, numărul pașilor spre libertate este practic fără de sfîrșit, cum fără de sfîrșit este însuși procesul de cunoaștere a naturii, a legităților ei obiective, a dezvoltării științei și tehnicii. Un salt deplin, din imperiul necesității în imperiul libertății este, în acest plan, cu neputință de realizat practic, rămînînd cel mult un ideal spre care omenirea tinde asimptotic.

Dacă ne referim însă la *raportul societății cu propria sa necesitate*, trebuie să spunem, dimpotrivă, citîndu-l din nou pe Engels, că omenirea are posibilitatea reală de a deveni stăpînă deplină a întregii vieți sociale, a cursului istoriei: prin revoluționarea existenței lor social-economice și politice, prin făurirea societății socialiste și comuniste, viața socială a oamenilor va deveni un act liber, „legile propriei lor activități sociale, care pînă acum li se impuneau oamenilor ca niște legi naturale străine de ei și care îi dominau, vor fi folosite de acum înainte de oameni în deplină cunoștință de cauză și, prin aceasta, vor fi dominate de ei"[4]. Atunci, adaugă Engels, oamenii „își vor făuri, pe deplin conștienți, propria lor istorie, abia din acest moment cauzele sociale puse în mișcare de ei vor avea, în chip precumpănitor și în măsură tot mai mare, efectele voite de ei"[5]. Cu alte cuvinte, luarea sub control de către om a propriului destin, libertatea la acest nivel se impune în mod deosebit să fie privită ca *datorie*, ca una din datoriile de prim ordin ale omului.

Apare evidentă o *deosebire de grad* între primele două dintre cele șase forme ale libertății pe care le avem în vedere aici. Cunoașterea umană are șanse mult sporite să se apropie de înțelegerea deplină a legităților sociale, într-un timp relativ scurt, decît de înțelegerea în aceeași măsură a naturii, a legităților ei. La rîndul său, opțiunea, ca moment al împlinirii libertății, este în mai mare măsură sub semnul factorilor incontrolabili în cazul așa-ziselor „stări ale naturii", cum le numește un specialist în temă, M. K. Starr, decît în cazul fenomenelor sociale. În consecință, proiectele umane care se sprijină precumpănitor pe necesitatea naturii, care vizează cu precădere transformări ale ambianței naturale, comportă, la nivel de efecte îndepărtate, un grad ridicat de imprevizibilitate, cu mult mai mare decît în cazul proiectelor care privesc mersul vieții sociale. Dealtfel, astăzi mai mult ca oricînd, aserțiunea aceasta nu este decît o constatare de care omenirea este constrînsă tot mai mult să ia cunoștință, chiar dacă în

[4] Fr. Engels, *Anti-Dühring*, în K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 280.
[5] *Ibidem*.

ceea ce privește învățătura ce s-ar cuveni trasă de aici părerile sînt încă împărțite.

Dar acestei deosebiri care, cum am încercat să evidențiem, pare a fi mai ales una de grad, i se adaugă o alta de natură accentuat calitativă: oricît ar ajunge omul să se folosească de necesitatea naturală, prin cunoașterea ei tot mai aprofundată, libertatea sa față de natură rămîne totuși mai mult *supunere* [6] decît *dominare*, în raport cu libertatea omului față de propria-i necesitate, care este într-o măsură cu mult mai mare *dominare*, în înțelesul cel mai propriu al noțiunii.

Putem spune că, în ultimă instanță, cursul istoriei umane depinde chiar și astăzi de om, dar mai ales va depinde de om, în sensul cel mai riguros, odată cu saltul deplin al omenirii din imperiul necesității în imperiul libertății, cum sugestiv numea Engels trecerea spre comunism la scara întregii planete. Acest enunț nu poate fi însă valabil decît într-o accepțiune cu totul particulară dacă ne referim la cursul istoriei naturale. În alți termeni, dacă libertatea umană înseamnă putere, puterea aceasta, ca înțelegere și stăpînire efectivă a condițiilor de existență, este cu mult mai deplină în cazul ultimei dintre cele două forme de libertate asupra cărora ne-am oprit deocamdată.

★

Nu credem că este oportun să insistăm asupra ,,raportului națiune-societate'' înainte de a elucida mai în detaliu problema libertății individuale. În fond, ,,raportul națiune-societate'' este o concretizare a interrelației particular-general în viața socială, interrelație mai lesne de aprofundat — cel puțin în ordinea de idei urmărită aici — pornind de la elementul ei cel mai simplu, individul. De ajuns, pentru moment, să subliniem că, în concepția marxistă, libertatea unei națiuni este strîns legată de libertatea celorlalte națiuni, ceea ce înseamnă, în primul rînd, că nici un popor nu poate fi liber cu adevărat dacă el însuși asuprește un alt popor, iar în al doilea rînd, că potențarea libertății întregii societăți presupune ca o condiție *sine qua non* libertatea tuturor națiunilor.

Referindu-ne acum la ,,spațiul de joc'' al libertății individului, trebuie să observăm că marginile acestei forme de libertate se conturează, în principal, prin interferența unei *triple necesități*: necesitatea *naturii*, necesitatea *societății* și *propria necesitate a individului*. Rezultă, oare, de aici că, în raport cu societatea sau națiunea, individul se află într-o mai mare măsură limitat de constrîngeri externe și interne? O analiză mai nuanțată dezvăluie în egală măsură rațiuni și pentru un răspuns afirmativ, și pentru unul negativ.

Într-adevăr, dacă libertatea este putința de stăpînire a necesității, este neîndoielnic că, în raport cu societatea, individul izolat se află cu mult mai neajutorat în fața necesității naturale. Puterea sa, a individului, este strîns dependentă de calitatea sa de membru al unui grup sau clasă socială, al unei națiuni sau al societății chiar, în ultimă instanță. Numai în calitate de om ,,socializat'', cum se exprima Marx, este omul în stare să se lupte cu natura — și aceasta, bineînțeles, în toate orînduirile sociale, deși în fiecare caz, cu alte rezultate.

Pe de altă parte, însă, nu este greu de remarcat că acele ,,legi tendențiale'', cum numea Marx legile care acționează la nivelul proceselor sociale, sînt resimțite într-o mai mică măsură de individ, decît de societatea în ansamblul ei și chiar decît de grupurile și comunitățile sociale. Citîndu-l pe Pavel Apostol, putem spune că ,,ceea ce apare ca determinat pe scara societății, în ansamblul ei, sau pe scara istoriei, își pierde însă acest caracter, cînd coborîm la scara individuală'' [7], cu alte cuvinte, aceasta înseamnă că destinul individului nu are nici pe departe același grad de determinare ca destinul societății. Dar acest fapt, la rîndul său, se răsfrînge el însuși în mod contradictoriu asupra libertății individului. Căci, un grad mai mic de determinare înseamnă și un fundament mai fragil pentru libertatea însăși, nu numai un spațiu de joc mai larg pentru aceasta. Într-adevăr, cum se subliniază adesea cu referire la acest aspect al problemei, tocmai necesitatea este aceea care pune umărul ei vînjos întru împlinirea libertății: dacă omul liber este asemenea marinarului lui Alain, care înfruntă vîntul folosindu-se de însăși forța vîntului, nu putem să nu convenim că de măsura în care vîntul în cauză are o mai exactă orientare, deci o mai precisă determinare, depinde și măsura în care marinarul va lupta cu mai mult sau mai puțin succes împotriva vîntului.

Preponderența ,,factorilor aleatori'' sau a ,,variabilelor incontrolabile'' la nivelul acțiunii individuale, care conferă acesteia un grad de determinare mai scăzut, este generată de faptul că individul uman, ca ființă esențial socială,

---

[6] Este adevărat că *supunerea* are aici un înțeles oarecum particular: cum arăta încă Hegel, ne supunem necesității nu pentru a fi sclavii ei ci, dimpotrivă, pentru a o domina.

[7] Pavel Apostol, *Normă etică și activitate normată*, București, Edit. științifică, 1968, p. 18.

se află integrat, cu sau fără voia sa, într-o multitudine de micro- și macro-grupuri sociale, a căror influență, mai mult sau mai puțin determinată, o resimte necontenit.

Este însă limpede că, în funcție de natura orînduirii sociale căreia îi aparține individul, *influențele* exercitate de totalitatea acestor micro- și macro-grupuri sociale vor fi *preponderent divergente*, dar în grade diferite, în cazul orînduirilor bazate pe antagonisme de clasă, sau *preponderent convergente*, în cazul societății lipsite de clase antagoniste, cum este societatea noastră socialistă. Drept urmare și gradul de determinare a destinului individual, în sensul limitării influențelor exercitate asupra acestuia de „factorii aleatori", va fi diferit de la o orînduire la alta, atingînd cea mai înaltă cotă în orînduirea în care interesele fundamentale ale claselor și diverselor grupuri sociale sînt comune, așadar în orînduirea socialistă.

Dacă gradul determinării individului, în sensul precizat, este funcție de gradul corespunzător de determinare a micro- și macro-grupurilor sociale din care acesta face parte integrantă în mod necesar, tot astfel și *libertatea sa* va fi *funcție de libertatea respectivelor forme de comunitate umană*, pe care, în grade diferite, urmează să se întemeieze.

Dar, dacă este limpede că libertatea individului apare ca fiind funcție de libertatea diverselor grupuri sociale, a clasei și a națiunii din care face parte, nu este mai puțin adevărat că acționează aici și o determinare cu sens invers: libertatea întregii societăți, a națiunii sau a unei comunități umane este dependentă, în ultimă instanță, de libertatea indivizilor care compun societatea, clasa, comunitatea umană respectivă. Această complexă dialectică a libertății o regăsim concis, dar profund formulată și în programul partidului nostru, unde citim: „Trebuie pus cu putere în evidență faptul că libertatea individuală se poate realiza numai în cadrul libertății colective, generale, că orice încercare de a opune libertatea personală celei generale este greșită, dăunătoare. Pornim de la adevărul că libertatea este înțelegerea necesității participării la acțiunea comună, în vederea construirii conștiente de către masele populare a propriei lor istorii, a propriului lor viitor" [8].

Prin urmare, cum reiese limpede și din acest pasaj, dacă libertatea individuală nu poate fi concepută decît în temeiul libertății generale, cu atît mai mult aceasta din urmă nu poate fi concepută independent de afirmarea plenară a libertăților individuale: construindu-și conștient propria istorie, deci afirmîndu-se plenar ca ființe libere, oamenii muncii edifică viitorul propriei lor societăți, îl potențează continuu, altfel spus, însăși libertatea care-i este proprie. Încă Marx subliniase, în repetate rînduri, că la nivelul civilizației comuniste dezvoltarea liberă a fiecăruia devine tot mai mult condiția fundamentală a propășirii libere a tuturor, a libertății mereu în creștere a societății.

Rezultă, de aici, că societății socialiste îi revine sarcina de a se îngriji necontenit de crearea celor mai optime condiții în vederea afirmării libertății creatoare a tuturor membrilor săi, sarcină de care depinde în mod nemijlocit însuși progresul societății sub toate aspectele sale.

În ceea ce îl privește pe individ, acesta trebuie să înțeleagă, în primul rînd, că libertatea sa este condiționată de libertatea societății, cu alte cuvinte, să se pătrundă de adevărul că satisfacerea cît mai deplină a intereselor sale este strîns legată de satisfacerea în aceeași măsură a intereselor generale ale societății. Desigur, un rol deosebit de important are, în acest context, nivelul conștiinței morale și politice a individului respectiv. Dar decisivă ni se pare a fi, totuși, capacitatea sa de a înțelege că, în ultimă instanță, împlinirea idealurilor sale nu este cu putință în afara operei de împlinire a idealurilor societății din care face parte, chiar dacă aparențele pot da iluzia că se poate și altfel.

Este aici o contradicție similară celei semnalate de Jean Fourastié cu referire la planificare și reluată de către Pavel Apostol în lucrarea citată mai sus. Folosind terminologia cunoscutului economist francez — dar, de bună seamă, schimbînd ceea ce este de schimbat — vom putea spune, spre a explicita și mai mult ideea, că ceea ce trebuie să înțeleagă fiecare individ este această unitate contradictorie dintre interesele sale „pe termen scurt" și interesele sale „pe termen lung": satisfacerea intereselor sale „pe termen scurt" poate avea loc, într-adevăr, în condițiile nesocotirii intereselor generale ale societății, dar aceasta se va răsfrînge negativ, în cele din urmă, asupra intereselor sale „pe termen lung".

Iată de ce ni se pare că înțelegerea necesității ca prim moment al realizării libertății individuale are o însemnătate decisivă și se concretizează în înțelegerea adecvată a raporturilor de interdependență dintre interesele personale și interesele generale. Pentru socie-

[8] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, p. 154—155.

tatea socialistă acesta este un deziderat a cărui realizare se înfăptuieşte treptat şi diferenţiat, pe măsura ridicării nivelului de cultură şi a pregătirii generale filozofice a maselor largi, pe măsura participării lor angajate şi responsabile la activitatea socială.

Putem conchide, deci, că raportul ,,individ-natură'' este subsumat raportului dintre societate şi natură, libertatea individuală potenţîndu-se, sub acest aspect, concomitent cu libertatea omului în general, ca specie deci faţă de natură. Acelaşi lucru se poate afirma în această problemă şi cu referire la celelalte două ,,raporturi'' — dintre societate şi ea însăşi, dintre societate şi naţiune. Astfel, cu cît societatea este mai stăpînă pe propria sa istorie, cu atît şi individul va beneficia mai din plin de nivelul atins de societate în stăpînirea naturii; cu cît naţiunea din care face parte este mai liberă în contextul întregii societăţi, cu atît mai mult se va bucura şi individul de cultura epocii sale, de gradul în care societatea contemporană lui stăpîneşte necesitatea naturală.

Cît priveşte celelalte două ,,raporturi'' în care este angajat individul, unul cu societatea, altul cu sine, ele se află de fapt în strînsă corelaţie: a înţelege în mod adecvat dialectica intereselor personale cu cele generale înseamnă, totodată, a-ţi înţelege şi stăpîni propria necesitate. Vorbind însă despre raportul individului cu societatea[9], trebuie să observăm, ca şi în cazul raportului dintre societate şi natură, că sub acest aspect libertatea înseamnă mai mult ,,supunere'' decît ,,dominare'', prin comparaţie cu libertatea individului în raport cu propria sa necesitate, care poate fi ,,dominare'' mai mult decît în cazul oricărei alte forme de libertate.

★

Revenind acum la ,,raportul'' dintre naţiune şi societate, care de fapt trebuie înţeles ca fiind ,,raportul'' fiecărei naţiuni cu societatea în general, deci cu ansamblul celorlalte naţiuni, nu putem să nu observăm că, dacă fiecare naţiune se poate afirma prin eforturile conjugate ale tuturor cetăţenilor ei, tot astfel şi mersul înainte al societăţii, al umanităţii întregi, se poate realiza, în cele mai optime condiţii, numai prin eforturile conjugate ale fiecărei naţiuni. Insistînd asupra acestei idei, Programul partidului nostru demonstrează convingător că ,,numai în condiţiile dezvoltării nestingherite a fiecărei naţiuni sînt posibile realizarea unei rodnice colaborări multilaterale, propăşirea fiecărui popor şi a întregii umanităţi, asigurarea unei păci trainice în lume'' [10].

★

Firește, problemele pe care le ridică chiar şi numai schiţarea unui sistem al libertăţii umane, care pe linia deschisă de către Marx, să ,,coboare pe pămînt'' această temă filozofică dintre cele mai vechi, sînt deosebit de complexe şi dificile pentru a le putea elucida în aceste cîteva pagini. Avem de-a face — după părerea noastră — cu o problematică actuală şi de real interes pentru confruntarea contemporană de idei.

Totodată, sîntem conştienţi că, numind şase forme ale libertăţii umane şi stăruind doar asupra unora dintre ele, nu am făcut decît să schiţăm un posibil punct de plecare pentru o asemenea dezbatere care ar putea aduce preţioase clarificări menite să slujească, în ultimă analiză, înţelegerii mai profunde a unora dintre multiplele probleme practice care se ivesc în perimetrul prefacerilor revoluţionare din ţara noastră, din lumea contemporană.

În fine, faţă de acest posibil ,,sistem'' al libertăţii umane, trebuie remarcat că de regulă filozofiile nemarxiste au în vedere, atunci cînd vorbesc despre libertatea umană, doar una sau alta dintre formele ei. Am putea aminti aici cazul existenţialismului, în general, şi al lui Sartre în special, care problematizează aproape exclusiv libertatea individuală. Este unul dintre *meritele marxismului* această *largă perspectivă* pe care o are asupra problemei libertăţii şi care îi permite să ia în considerare numeroasele dimensiuni ale acesteia.

---

[9] Cum s-a putut constata deja, am folosit termenul de ,,societate'' atît pentru a desemna societatea în întregul ei, cît şi pentru a semnifica o anumită orînduire sau chiar ţară. Lipsind o terminologie mai precisă în acest sens, sperăm că sensurile particulare avute în vedere de fiecare dată vor reieşi din context.

[10] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi înaintare a României spre comunism*, p. 142—143.

DEMOCRAȚIE ȘI BIROCRATISM. OPOZIȚIA DINTRE ELE

DE

ION FLOREA

Dezvoltarea continuă a democrației socialiste constituie una dintre preocupările fundamentale ale partidului în etapa actuală, o componentă constitutivă a procesului de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și a înaintării României spre comunism.

Progresul în această direcție nu se realizează însă în mod automat, linear, fără să întîmpine rezistența unor factori sau a unor fenomene negative care-l pot frîna sau chiar opri în evoluția sa. În funcționarea sistemului democrației socialiste pot apărea unele deformări ale însești principiilor de bază, fenomene de formalism și rutină, unele contradicții între principii și acțiunea unor factori subiectivi de limitare a participării reale a colectivelor de oameni ai muncii la exercitarea dreptului lor în luarea unor decizii. Partidul comunist, masele însești, îndrumate și educate de partid, reprezintă însă *factorul hotărîtor* în eliminarea unor asemenea fenomene negative care dăunează procesului de perfecționare a democrației socialiste și, prin aceasta, frînează progresul societății noastre.

Contradicția dintre valori (principii) și realitate, dintre ,,deontologia'' și ,,ontologia'' democrației, dintre starea de drept și cea de fapt în ceea ce privește viața democratică este una dintre cele mai izbitoare contradicții, dusă pînă la conflict, ale societății capitaliste; democrația burgheză are un caracter în mare măsură formal, tocmai pentru că puterea politică și bogățiile materiale și financiare se află în mîinile unei minorități exploatatoare, dominante. ,,Se confirmă istoricește tot mai mult superioritatea incontestabilă a democrației socialiste asupra celei burgheze care se mărginește să proclame formal anumite drepturi democratice, dar nu asigură condițiile materiale și cadrul social necesar exercitării lor — se subliniază în Programul partidului. Realitatea demonstrează că nu poate exista democrație adevărată acolo unde există clase sociale antagoniste, exploatatori și exploatați, inegalitate economică, socială și națională'' [1]. Eliminînd inegalitățile economice și sociale de clasă, lichidînd exploatarea omului de către om și instaurînd puterea celor ce muncesc, noua orînduire creează *baza obiectivă* a realizării *democrației autentice*, a participării efective a poporului la conducerea societății, a înfăptuirii dreptului de a-și hotărî în mod suveran destinul, de a-și făuri viitorul.

Cunoașterea și depistarea fenomenelor negative care frînează procesul perfecționării democrației socialiste, combaterea și dezrădăcinarea lor din societatea noastră, pentru a deschide cale liberă manifestării plenare a principiilor și formelor democratice de conducere, este una din *sarcinile importante* ale activității noastre teoretico-ideologice și practic-politice.

Printre aceste fenomene negative, se înscrie și *birocratismul*. În măsura în care se mai menține sau își face loc în *funcționarea* aparatului de stat și a altor organisme sociale, birocratismul afectează profund acțiunea principiilor noastre democratice și funcționarea corespunzătoare a cadrelor organizatorice ale *democrației socialiste*, frînează *progresul* general al societății noastre. *Democratismul socialist se opune în mod ireductibil birocratismului* și de aceea lupta împotriva acestuia constituie o preocupare de prim ordin în activitatea de *perfecționare* a *conducerii* sociale.

CE ESTE BIROCRATISMUL? OPOZIȚIA DINTRE SOCIALISM ȘI BIROCRATISM

Birocratismul este una dintre *formele înstrăinării politice* care capătă o largă extindere în viața socială și de stat în condițiile societății capitaliste, cu deosebire în epoca contemporană. Fenomenul înstrăinării politice inerent societății capitaliste constă în faptul că instituțiile sale politice, statul îndeosebi — aparatul de stat și administrativ —, se rup de societate și-i domină pe oameni ca ceva opus, străin lor.

În societățile împărțite în clase antagoniste statul se afirmă ca un instrument al asigurării

[1] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 130—131.

dominației de clasă în mîna exploatatorilor asupra restului societății. Analizînd acest fenomen în *Ideologia germană*, Marx și Engels au arătat că statul nu mai apare în ochii membrilor săi „ca propria lor forță unită, ci ca o putere străină, exterioară, despre care nu știu de unde provine și încotro se îndreaptă..." [2]. Statul capitalist, oricît de largă ar fi democrația permisă de instituțiile sale, dă „o formă generală intereselor ei comune", dar una iluzorie, opusă celor reale.

La nivelul individului această ruptură dintre stat și „societatea civilă" se manifestă ca o „dedublare esențială" între calitatea sa de cetățean (membru al statului) și cea de individ particular (acționînd în afara statului, ca membru al societății civile). Politologul francez, Bertrand de Jouvenel, relevînd fenomenul de înstrăinare pe care-l încearcă indivizii în societățile occidentale, sublinia că ei trăiesc sentimentul realizării lor adevărate numai „în viața privată și nu în cea publică" [3]. Caracterul formal al democrației burgheze accentuează acest gen de alienare. Din *subiect* al politicii, individul devine și rămîne *obiect* al politicii altora, nu participă la guvernare și este doar guvernat, este obiect al guvernării. Pe plan social, această alienare politică a cetățeanului față de stat capătă forma opoziției dintre guvernanți (cei specializați în treburile politicii, recrutați de regulă din rîndul claselor exploatatoare și care dețin și puterea politică) și masa celor guvernați, poporul. Înstrăinarea politică în statul capitalist se descifrează și în asemenea manifestări ale vieții politice burgheze actuale — deplînse de unii politologi occidentali —, cum ar fi numărul tot mai mare al „indiferenților" în alegerile electorale, al celor care nu participă la vot. Desigur, acest dezinteres față de exprimarea dreptului de vot într-o serie de țări capitaliste este legat de carența mai de esență a consultării electorale în aceste state care „nu permite cetățenilor să formuleze alegeri clare și să-și exercite responsabilitatea lor de depozitari ai suveranității naționale" [4]. Cetățeanul se raportează la stat și la instituțiile sale, inclusiv la unele forme democratice precum consultarea electorală, ca și la cei ce le deservesc — aparatul de stat, funcționarii — cu neîncredere, ca la ceva străin, oprimant, față de care el se simte neputincios, frustrat, șicanat tot timpul, persecutat.

Birocratismul reprezintă deci o formă de alienare politică strîns legată de stat, îndeosebi de aparatul administrativ de stat. Termenul însuși exprimă dominația „birourilor", a aparatului de stat ca o forță ostilă, impersonală asupra oamenilor, iar reprezentanții acestui aparat — birocrații — apar în limbajul comun ca ființe inumane, ca niște rotițe ale unei mașinării uriașe — statul.

În literatura foarte bogată dedicată problemelor birocrației, se vorbește însă mult despre o *birocratizare crescîndă a societății contemporane*, indiferent de orînduirea socială, ca unul din prețurile plătite de civilizația noastră progresului industrial și social. Este, oare, birocratismul o fatalitate a civilizației contemporane? Care este esența birocratismului și în ce rezidă cauzele sale?

Trebuie să facem mai întîi deosebirea dintre *birocratism* și *birocrație**, ultima fiind înțeleasă ca alcătuind corpul administrativ, aparatul, pătura funcționarilor mari și mici. Administrația îndeplinește în mod evident funcții necesare și indispensabile societății, iar rolul și sfera activităților sale crește tot mai mult în societatea actuală, astfel încît se vorbește uneori despre o „eră administrativă". Această sporire a atribuțiilor administrației în societatea contemporană este indisolubil legată de intervenția crescîndă a statului în economie și în întreaga viață socială, în dezvoltarea planificată a societății.

Totodată, termenul de *birocrație* desemnează un anumit tip de organizare și administrare în termeni de *eficacitate* și *specializare*, așa cum a fost elaborată teoria birocrației de Max Weber. El considera birocrația ca un sistem rațional de organizare și funcționare internă a aparatului administrativ (organizarea riguroasă a serviciilor prin legi și reglementări stabilite, ierarhizarea funcțiilor și repartizarea lor pe baza competențelor, a unor criterii obiective, eficacitate bazată

---

[2] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, ed. a II-a, București, Edit. politică, 1962, p. 35.

[3] Bertrand de Jouvenel, *Du Principat et autres reflexions politiques*, Librairie Hachette, 1972, p. 39.

[4] Claude Julien, *Le suicide des démocraties*, Paris, 1973, p. 127.

* Michel Crozier, în lucrarea sa *Le phénomène bureaucratique* (Université de Paris, 1963) distinge trei sensuri ale termenului de *birocrație*. *Primul sens* este cel *politic*, de *guvernare a birourilor*, adică prin aparatul de stat constituit din funcționari numiți și nu aleși; puterea birocratică în acest sens exclude participarea cetățenilor la exercitarea puterii. *Al doilea sens* este cel folosit de Max Weber, și exprimă *raționalizarea tuturor activităților* și *concentrarea* foarte pronunțată a *deciziilor* prin definirea unui *sistem de reguli impersonale*. În sfîrșit, *al treilea sens*, cel obișnuit și popular al termenului, evocă *rutina*, *complicarea procedurilor*, închistarea structurilor și neadaptarea lor la nevoile societății (p. 16).

pe precizie, pe control, randament și disciplină). Aceste criterii sînt întru totul necesare pentru asigurarea unei organizări și funcționări raționale a administrației și a oricărei instituții. Max Weber n-a înțeles însă semnificația socială a birocrației și, totodată, contradicțiile și disfuncțiile sale interne, deficiențele organizării birocratice, legătura dintre birocrație ca pătură socială și conținutul de clasă al statului capitalist. Acest lucru se datorește și faptului că Weber a construit un ,,*tip ideal*'', *abstract*, al organizării birocratice, un model de organizare rațională, eficientă, dar care nu există de fapt în realitate. Birocrația în realitatea ei nu este nici pe departe tipul ideal de organizare administrativă cum credea Weber, ci prezintă vicii de fond, structurale. Acest lucru l-au arătat unii sociologi și politologi contemporani cum sînt R. Merton, M. Crozier care au dezvăluit și o serie de deformări și disfuncții pe care le implică organizarea birocratică modernă.

Ea se distinge în primul rînd printr-un caracter *rigid* și prin *incapacitatea de adaptare*, ceea ce are drept consecință un *formalism excesiv* și chiar o ritualizare a comportamentului reprezentanților săi, dusă uneori pînă la constituirea unor adevărate ,,mituri administrative'' [5], care-i domină deopotrivă, deși în chipuri diferite, pe cei dinăuntrul și pe cei din afara sistemului birocratic.

Un element al organizării birocratice care dezvăluie, de asemenea, caracterul său de fenomen de alienare umană și politică este *depersonalizarea* relațiilor umane, uniformizarea soluțiilor și neluarea în seamă a particularităților individuale, ceea ce duce la raporturi conflictuale cu cetățeanul care se adresează cu o problemă specifică. Birocratul evită relațiile și comunicarea directă cu oamenii și recurge la anonimatul circularelor și hîrtiilor, fetișizează autoritatea acestora.

Stereotipia și rigiditatea apropie birocrația de un *mod de gîndire dogmatic*, irațional și mitologic. Marx arăta în acest sens că birocrația ,,este o țesătură de iluzii *practice* sau « iluzia statului ». Spiritul birocratic este un spirit cu totul iezuit, teologic'' [6].

O altă trăsătură a organizării birocratice este excesul de ierarhizare și de funcții ierarhizate, însoțite de o mare discrepanță în remunerare și privilegii, ceea ce duce la fertilizarea funcțiilor și are ca efect carierismul și neglijarea conținutului și calității muncii, a responsabilității și datoriei împlinite, care nu mai sînt luate drept criterii și trăsături intime, personale. ,,Birocratism, arăta în acest sens Lenin, înseamnă să subordonezi interesele *cauzei*, intereselor carierei, să dai toată atenția *posturilor* și să ignorezi munca ...'' [7]. Iar Marx arăta că în ceea ce-l privește pe birocrat luat ca individ aparte ,,scopul statului devine scopul său privat, devine *o vînătoare după posturi tot mai înalte*, devine *carierism* '' [8]. Ceea ce primează pentru el este forma, funcția aprecierea în ochii șefului și nu fondul, conținutul și calitatea muncii proprii. Avem de-a face cu uitarea scopurilor și a datoriilor sale și ale instituției. Puși să servească societatea, instituția, aceștia tind să le stăpînească, să le transforme în mijloace pentru realizarea propriilor scopuri.

În sfîrșit, am mai menționa ca trăsături *inerția*, *conservatorismul* și rezistența birocrației la schimbări, caracterul ei rigid și închis. Prin acestea ea se izbește de dinamismul pronunțat al societății contemporane, născîndu-se astfel un raport conflictual între organizarea birocratică și cerințele progresului social actual.

În mod evident, din aceste sumare caracterizări ale organizării birocratice rezultă că ea este însoțită de pronunțate fenomene de alienare politică, socială, umană și morală iar *birocratismul* și *birocratizarea* sînt expresia extinderii și generalizării acestor vicii în detrimentul realizării scopurilor și menirii, cel puțin afișate, reale ale instituțiilor politice, sociale, administrative. Deviate de la menirea lor, instituțiile și organizațiile administrative frînează reglementarea problemelor esențiale ce intră în atribuțiile lor și devin, prin aceasta, birocratice. Procesul se poate accentua, făcînd în cele din urmă aparatul nefuncțional, adică acesta ,,nu numai că nu rezolvă problemele, ci chiar împiedică rezolvarea lor. Atunci, spune J. Szczepanski survine o perioadă de reforme radicale și de înființare a unei noi forme de organizare'' [9].

În felul acesta, birocratismul este forma degradată, denaturată sau deviantă a organizării și funcționării administrației, a aparatului de stat și a instituțiilor acestora. Jacques

---

[5] Henri Déroche, în cartea sa *Les Mythes Administratifs* (Paris, P.U.F., 1966) analizează pe larg diferitele ,,rituri'' și ,,mituri'' administrative care dau expresie diverselor forme de alienare în interiorul și în afara organizării și funcționării birocratice a administrației și aparatului de stat burghez.

[6] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 1, București, E.S.P.L.P., 1957, p. 274—275.

[7] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 8, București, Edit. politică, 1965, p. 353.

[8] K. Marx și Fr. Engels, *Op. cit.*, p. 275.

[9] J. Szczepanski, *Noțiuni elementare de sociologie*, București, Edit. științifică, 1972, p. 298.

Minot definea birocrația ca fiind ,,proasta administrație, imaginea deformată, caricatura administrație'' [10], riscul acesteia ,,de a fi afectată de diferitele deviații care o denaturează'' [11], drept un pericol, o maladie care pot amenința administrația, ,,pot atinge constituția sa și să-i deregleze funcționarea'', făcînd-o ,,un corp bolnav, deficient, incapabil de a îndeplini rapid și eficace funcțiile sale'' [12].

Dar pînă aici, analiza noastră asupra acestui fenomen politic rămîne încă generală, abstractă, cum sînt mai toate analizele efectuate asupra fenomenului birocratic. Marxismul a întreprins însă o analiză concretă, de clasă a birocrației și a birocratismului, dezvăluind *esența lui* ca *formă de alienare politică*. Fiind legat de administrație și de aparatul de stat, birocratismul are un conținut de clasă, deși manifestările sale pot fi comune, indiferent de orînduirile sociale. *Birocratismul*, dincolo de manifestările sale concrete, este *o formă a înstrăinării organelor de stat, a instituțiilor acestora și a reprezentanților lor față de societate, a celor ce conduc și administrează față de masa celor ce produc și sînt guvernați, iar ca o consecință, el este și o formă a înstrăinării omului ca cetățean față de stat.* Manifestările birocratismului apar în mod firesc în societatea capitalistă, ca produs al contradicțiilor proprii de clasă. Cum preciza Marx, pe *separarea* statului de societatea civilă se întemeiază birocrația [13].

Ca grup social specific, birocrația nu este independentă de caracterul de clasă al puterii de stat, atît ca proveniență socială — cu deosebire vîrfurile birocrației se recrutează din rîndurile clasei dominante — , dar mai ales ca funcție politică în societate, fiind instrumentul statului și clasei aflate la putere, depinzînd întru totul de aceasta. ,,Scopurile statului, arăta Marx, se transformă în scopuri ale birocrației, iar scopurile birocrației în scopuri ale statului'' [14]. Ea este *instrumentul puterii* clasei dominante în stat și nu exercită o putere politică proprie, oricît s-ar extinde și ar crește rolul ei în societatea capitalistă actuală. Între birocrație și birocratism, pe de o parte, și orînduirea capitalistă, pe de altă parte, există o *legătură indisolubilă*, mijlocită de statul capitalist. Deși considerată a fi veche, de cînd a apărut statul, birocrația s-a dezvoltat ca grup social și politic distinct în condițiile societății capitaliste și mai ales pe măsura creșterii intervenției statului în viața economică și socială, a împletirii dintre stat și societatea civilă, fără ca prin aceasta cele două sfere să se armonizeze sau să dispară contradicția dintre ele. Birocrația este supusă aceluiași fenomen de înstrăinare față de restul societății, întrucît, ca și statul capitalist pe care-l deservește, ,,ea intră pretutindeni în conflict cu scopurile reale'' [15], cu interesele societății.

Dar *birocrația* ca grup social specific, ca și aparatul de stat și administrativ are, în raport cu statul, *o anumită independență*, prin particularitățile și menirea ei, prin legile specifice ale funcționării și evoluției aparatului administrativ, atît sub aspectul pozitiv analizat de Max Weber, cît și cel negativ, al disfuncțiilor și al deformărilor birocratice pe care le implică. De aceea, *birocratismul ca deformare administrativă rămîne un fenomen negativ, indiferent de orînduirea socială, de conținutul puterii politice.*

Dar, cum spuneam, birocratismul rezultă din însăși esența înstrăinată a orînduirii capitaliste, ca expresie a formelor de înstrăinare politică; ea nu are *nimic comun cu esența societății socialiste*, ci reprezintă, în măsura în care unele din manifestările sale se mai mențin, *o deformare a principiilor și esenței politice și de clasă a orînduirii socialiste.*

Conținutul nou al statului socialist, ca putere politică a clasei muncitoare și a aliaților săi, a întregului popor, creează temeiurile obiective ale restrîngerii și eliminării treptate a birocratismului, *incompatibil cu esența socialismului* ca orînduire socială și de stat.

Desigur, nici socialismul nu este scutit în mod automat de posibilitatea apariției unor deformări birocratice care pot prejudicia buna funcționare a statului și a aparatului său.

Fenomenele de birocratism și deformare a democrației socialiste, în măsura în care se mai mențin în societatea noastră, constituie terenul de apariție a unor elemente de înstrăinare politică între aparatul și organele de stat și cetățeni, iar aceste fenomene pot căpăta amploare și genera stări conflictuale dacă nu sînt înlăturate la timp.

Care sînt *cauzele* perpetuării unor fenomene de birocratism în societatea socialistă? Acestea țin în primul rînd de faptul că socialismul se naște din orînduirea veche bazată pe o organizare birocratică a statului și a instituțiilor sale administrative și preia unele instituții și forme de organizare de la vechea societate, deși le schimbă total conținutul și menirea, punîndu-le în serviciul transformărilor revoluționare, al construcției socialiste, al maselor populare.

În același timp, cucerirea puterii politice de către clasa muncitoare și aliații săi nu a dus

[10] Jacques Minot, *Hommes et Administrations*, Paris, 1968, p. 128.

[11] *Idem*, p. 141.

[12] *Ibidem*, p. 127.

[13] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 1, p. 273.

[14] *Idem*, p. 275.

[15] *Ibidem.*

ipso facto la dispariția vechii neîncrederi în aparatul de stat din partea unor pături ale populației care au stat mai departe de procesul revoluționar sau au fost cîștigate ulterior de ideile socialismului, printr-un dificil proces de educație și de convingere practică în ceea ce privește superioritatea noii orînduiri. De aceea, participarea acestora din urmă la noua viață democratică a fost mai restrînsă, ei manifestînd la început unele rețineri, împărtășind în parte vechea neîncredere în stat, cu tot conținutul nou de clasă al statului — instaurat prin revoluția socialistă.

La aceasta trebuie să adăugăm și unele greșeli, abuzuri, denaturări ale principiilor democrației socialiste, asupra cărora partidul nostru a atras atenția și care au frînat o anumită perioadă procesul dezvoltării democrației socialiste. Meritul istoric al Partidului Comunist Român constă în faptul că a sesizat și a curmat cu hotărîre asemenea denaturări și abuzuri, restabilind principiile legalității și ale democrației socialiste în toate domeniile vieții sociale și a luat măsuri ferme pentru ca asemenea fenomene să nu se mai repete în societatea noastră.

Făurirea noilor structuri politice, economice și sociale specifice socialismului este un proces, ca dealtfel și construirea sistemului democrației socialiste, asigurarea participării tuturor celor ce muncesc la conducerea treburilor obștești și de stat. Conducerea centralizată a vieții sociale și de stat conține în mod potențial pericolul degenerării sale în centralism birocratic. O asemenea evoluție este incompatibilă cu esența orînduirii socialiste, cu conținutul noii puteri de stat, dar o asemenea degenerare și deformare trebuie avută în vedere și preîntîmpinată, nefiind exclusă de la sine.

Aplicarea concretă a centralismului democratic, principiul fundamental de organizare și funcționare a statului socialist, al întregii vieți sociale, este un proces de optimizare a celor două laturi și a raportului dintre ele — cea privind conducerea centrală unitară și cea democratică. În anumite momente, în trecut, acest proces s-a desfășurat înclinînd spre un centralism excesiv, spre restrîngerea autonomiei locale, ceea ce a stimulat fenomenele de birocratism.

Desigur, principiul centralismului democratic nu poate fi identificat cu centralismul excesiv, birocratic. Așa cum arăta Lenin, ,,centralismul democratic nu exclude cîtuși de puțin autonomia, ci, dimpotrivă, presupune necesitatea ei'' [16]. Aceasta este chiar o necesitate pentru socialism, fiind condiția valorificării depline a priceperii și inventivității maselor, a inițiativelor cele mai diverse.

Aplicarea științifică a principiului centralismului democratic, în unitatea celor două laturi ale sale, constituie una din căile asigurării atît a dezvoltării unitare și raționale a întregii societăți, cît și a eliminării unor fenomene de birocratism, a dezvoltării inițiativei și participării maselor la conducerea economico-socială.

Nu trebuie să scăpăm însă din vedere nici unele legi și particularități ale funcționării administrației însăși, care o împing în mod spontan spre birocratizare, spre o umflare a aparatului său. Pe lîngă viciile amintite mai sus ale birocrației, autorii care analizează fenomenul administrativ vorbesc despre tendința spontană a acestuia spre dilatarea și proliferarea operațiilor și serviciilor sale, după așa-numita lege formulată de C. N. Parkinson, conform căreia funcționarii tind spre o sporire și divizare internă a operațiilor și spre o multiplicare a subordonaților. Neluarea în seamă a acestei tendințe inerente administrației, poate spori fenomenele de birocratism și în societatea socialistă.

La Consfătuirea activului de partid și de stat din ministere și instituțiile centrale, tovarășul Nicolae Ceaușescu menționa că ,,avem un aparat destul de numeros, deși am luat o serie de măsuri pentru reducerea lui. Nu știu cum se întîmplă însă, semnala critic secretarul general al partidului nostru, că după fiecare reducere, într-o perioadă foarte scurtă numărul aparatului se reface ca prin minune'' [17]. Această situație a determinat ca practicile birocratice să se mențină și, în anumite momente, să și sporească în activitatea unor instituții și ministere sau organe administrative.

Practicile birocratice se manifestă, de asemenea, și în înlocuirea, uneori, a ,,muncii directe cu unitățile economico-sociale, cu oamenii, pentru sprijinirea rezolvării concrete a problemelor'', cu trimiterea unor ,,maldăre de instrucțiuni, circulare și ordine de tot felul, care îneacă în hîrtie munca aparatului central și împovărează unitățile de jos, le împiedică să-și îndeplinească sarcinile în procesul de producție'' [18].

Birocratismul mai poate fi semnalat și în tărăgănarea și tergiversarea rezolvării la timp a lucrărilor care intră în atribuțiile unor organisme și instituții, în fuga de răspundere a acestora și a unor funcționari din aparatul de stat, care apelează la tot felul de avize și

[16] V. I. Lenin, *Despre problema națională și național-colonială*, București, E.S.P.L.P., 1958, p. 495.

[17] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, București, Edit. politică, 1974, p. 73.

[18] *Idem*, p. 72.

semnături pentru rezolvarea unor probleme în care au de fapt toată puterea și competența, în șicanarea și punerea pe drumuri a cetățeanului, cînd este vorba de soluționarea unor cereri legitime ale acestuia.

Existența unor multiple verigi intermediare și a unor paralelisme între organismele care se preocupă de aceleași domenii de activitate îngreunează transmiterea și comunicarea sarcinilor, realizarea îndrumării și controlului acestora, rezolvarea la timp a diferitelor probleme ce se ridică în activitatea unităților și constituie, de asemenea, un teren de proliferare a fenomenelor birocratice. Neeliminarea la timp a tuturor acestor fenomene care generează sau pot genera birocratism afectează climatul social-politic, relațiile dintre aparatul de stat și cetățeni. Asemenea manifestări birocratice sînt însă în totală opoziție cu principiile democrației socialiste, ale umanismului profund al orînduirii noastre. Birocratismul dăunează societății noastre în ansamblu și omului însuși, precum o plagă corpului sănătos, înăbușă ceea ce reprezintă inițiativă și elan creator, rănește grav cetățeanul care se adresează cu încredere și deschidere umană firească funcționarului pus să servească instituția creată, să slujească interesele societății, ale membrilor săi. „Birocratismul, arăta în mod sugestiv Dumitru Popescu într-unul din eseurile sale, este o agresiune disimulată, lentă, difuză — dar cu o putere demolantă înspăimîntătoare — asupra spiritului uman ... Birocratismul este lipsă de gîndire și de simțire, nepăsare și lașitate, imbecilitate și cinism, senilitate paralizantă. El trebuie lichidat, strivit, smuls cu rădăcini cu tot, ca o plantă otrăvitoare. Extirparea totală a acestui cancer public e una din marile obligații morale ale socialismului, ca să nu spunem o necesitate indispensabilă a însăși realizării sale"[19]. Eliminarea acestui corp străin din societatea noastră, din funcționarea diferitelor ei subsisteme, reprezintă o condiție de bază a progresului și a perfecționării continue a orînduirii noastre, a exercitării efective a puterii de către poporul însuși.

Abordînd fenomenele de birocratism ce cunoșteau o anumită înviorare în primii ani după revoluția în Rusia, V. I. Lenin evidențiia caracterul lor de durată, elaborînd o adevărată strategie a luptei împotriva acestor deformări din activitatea aparatului de stat. „Lupta împotriva acestei calamități, arăta Lenin, va putea fi încununată de succes numai dacă, ani și ani de-a rîndul, vom da dovadă de o mare perseverență în această direcție"[20], fiind necesare, „sute de măsuri", o acțiune largă „de a-l demasca, de a-l înfiera, de a trezi gîndirea și voința, de a declanșa energia și acțiunea în vederea combaterii lui ..."[21].

Deoarece birocratismul nu poate fi lichidat dintr-o dată, ca urmare a unor *platforme antibirocratice*, fiind „o treabă grea și de lungă durată", Lenin formula ideea luptei în etape împotriva acestui fenomen social extrem de dăunător noii orînduiri, punînd problema lichidării imediate a *excceselor* de birocratism. La această luptă, arăta Lenin, trebuie antrenată întreaga masă a poporului, în strînsă unitate. Eliminarea birocratismului apare astfel ca rezultat al participării poporului însuși la organizarea și conducerea societății. „Este necesar, arăta conducătorul primei revoluții proletare victorioase, ca masele largi fără de partid să controleze întreaga activitate a aparatului de stat și să învețe să conducă singure"[22].

Lenin lega, totodată, învingerea birocratismului de ridicarea nivelului cultural și de educația maselor de oameni ai muncii, de dezvoltarea conștiinței socialiste și asigurarea *victoriei principiilor socialismului* în toate domeniile, ca și de perfecționarea organizării, a stilului și metodelor de muncă ale aparatului de stat cu cetățenii, de *simplificarea* acestuia. Vorbind despre statul socialist Lenin menționa, că acesta „trebuie să devină o tabără strîns unită în care fiecare să depună maximum de eforturi, forțele să fie folosite cît mai chibzuit, tărăgăneala birocratică și formalismul inutil să fie reduse la minimum posibil, aparatul să fie simplificat la maximum și *construit în așa fel încît să fie apropiat nu* numai de nevoile masei, ci și de înțelegerea ei, să facă posibilă participarea ei de sine stătătoare la activitatea lui"[23].

Aplicînd în mod creator ideile leniniste în *organizarea și perfecționarea activității* statului socialist, Partidul Comunist Român a adus contribuții proprii la îmbogățirea gîndirii teoretice și a experienței practice privind construcția de stat și dezvoltarea democrației socialiste, ca și în privința căilor de eliminare a deformărilor birocratice din activitatea de stat și socială, în ansamblu.

---

[19] Dumitru Popescu, *Ieșirea din labirint*, Eseuri, București, Edit. Eminescu, 1973, p. 113.

[20] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 43, București, Edit. politică, 1966, p. 287.

[21] V. I. Lenin, *Op. cit.*, p. 234.

[22] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 40, București, Edit. politică, 1966, p. 134.

[23] V. I. Lenin, *Opere complete* vol. 39, București, Edit. politică, 1966, p. 238—239.

PERFECȚIONAREA CONDUCERII VIEȚII SOCIALE ȘI DEZVOLTAREA DEMOCRAȚIEI SOCIALISTE, CALEA PRINCIPALĂ PENTRU ELIMINAREA BIROCRATISMULUI

În cadrul procesului de perfecționare a orînduirii socialiste, *eliminarea deformărilor birocratice* se constituie ca rezultat al unui proces de raționalizare continuă a conducerii vieții sociale, a întregii activități economico-sociale și de stat, conform principiilor socialismului și comunismului, de lărgire a democratismului socialist și punere a organelor de stat economice și administrative sub conducerea și controlul maselor. Eliminarea lor este, totodată, rezultatul luptei necontenite împotriva vechiului și a rutinei, a tot ceea ce este perimat, depășit, a tot ceea ce nu mai corespunde cerințelor progresului social, împotriva mentalităților înapoiate. Lupta cu birocratismul este, totodată, lupta cu tot ceea ce frînează mersul înainte al poporului nostru, progresul și prosperitatea continuă a patriei noastre.

Partidul Comunist Român a statornicit ca principiu verificat de viață al întregii sale activități că formele și metodele de conducere și organizare socială nu sînt imobile, stabilite o dată pentru totdeauna, că ele trebuie continuu perfecționate, în pas cu schimbările și cerințele vieții, cu imperativele progresului material și spiritual al societății socialiste și al înaintării spre comunism.

Situînd în centrul activității sale, odată cu dezvoltarea puternică a economiei și a întregii vieți sociale, perfecționarea conducerii planificate a societății și dezvoltarea democrației socialiste, partidul nostru a adoptat în ultimul deceniu un complex de măsuri politice și organizatorice care au contribuit la mai deplina valorificare a avantajelor socialismului, la mobilizarea și orientarea mai eficientă și într-o direcție constructivă a resurselor materiale și umane ale poporului nostru, la accelerarea progresului multilateral al societății românești, al tuturor zonelor și județelor țării. Pe baza obiectivelor stabilite de congresele al IX-lea și al X-lea, Conferințele naționale ale partidului din decembrie 1967 și din iulie 1972 au dezbătut și adoptat un sistem de măsuri pentru perfecționarea conducerii și planificării economiei naționale, a întregii vieți sociale, de adîncire și perfecționare a democrației socialiste. Congresul al XI-lea al partidului, prin adoptarea *Programului de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, a ridicat pe un plan superior procesul de perfecționare a organizării și conducerii științifice a societății, a dezvoltării democrației socialiste, în cadrul unei concepții clare și într-o largă perspectivă istorică.

Măsurile adoptate pînă în prezent au dus în același timp la simplificarea structurilor organizatorice de conducere, la eliminarea unor verigi intermediare inutile și la apropierea conducerii politice, economice și administrative de producție și de activitatea socială concretă, la diminuarea unor manifestări de centralism excesiv și la lărgirea atribuțiilor și autonomiei întreprinderilor și organelor locale ale puterii de stat, la reducerea personalului birocratic-funcționăresc. Încă de la Congresul al IX-lea s-a hotărît introducerea, ca un principiu călăuzitor în activitatea de stat, a *conducerii colective*, care asigură adoptarea celor mai bune hotărîri și măsuri, rezolvarea cu mai mare competență a problemelor.

Mergînd pe linia deschisă de Congresul al IX-lea, Conferința Națională a partidului din decembrie 1967 a stabilit un întreg complex de măsuri pentru perfecționarea structurii organizatorice a aparatului de producție și circulație, pentru eliminarea unor fenomene de centralism excesiv și paralelisme între verigile de conducere, pentru organizarea activității întreprinderilor pe baza gestiunii economice proprii, crescînd autonomia verigilor de bază — întreprinderea și centralele industriale. Funcționînd pe baza gestiunii economice proprii, întreprinderile au primit drepturi și atribuții sporite, dispunînd de mijloacele materiale și financiare rămase la dispoziția lor necesare realizării creșterii și modernizării producției, perfecționării și organizării științifice a muncii.

Măsurile luate au urmărit, totodată, crearea unui larg sistem al democrației economice, asigurarea participării în fapt a clasei muncitoare, a tuturor oamenilor muncii la conducerea economiei. În toate unitățile economico-sociale s-au format organe colective de conducere, care au avut drept rezultat lărgirea bazei democratice a adoptării deciziilor.

În complexul măsurilor vizînd perfecționarea conducerii sociale și dezvoltarea democrației socialiste o importanță deosebită a avut-o reorganizarea administrativ-teritorială a țării la începutul anului 1968, care a dus la apropierea conducerii de partid și de stat de întreprinderi, unități agricole și instituții și la ridicarea rolului și sporirea atribuțiilor orașelor și comunelor — unități administrative de bază în care cetățenii își desfășoară activitatea economică, politică și social-culturală, a dus la o mai rațională repartizare a forțelor de producție pe teritoriul țării și a stimulat o mai bună și optimă valorificare a resurselor și posibilităților locale, a stimulat, de asemenea, dialogul democratic direct dintre conducerea partidului și statului și oamenii muncii. Aceste măsuri au dus, totodată, la eliminarea unora din mani-

festările centralist-birocratice a unor verigi intermediare şi paralelisme, ceea ce a creat un cadru de rezolvare mai operativă şi eficientă a sarcinilor economice, social-politice şi cetăţeneşti.

Atrăgînd atenţia asupra pericolului pe care îl reprezintă birocratismul, tovarăşul Nicolae Ceauşescu arăta la Congresul al X-lea al partidului că o problemă „deosebit de importantă a conducerii societăţii, a perfecţionării relaţiilor de producţie în orînduirea noastră este organizarea mai raţională a aparatului de stat, simplificarea şi apropierea sa de mase, reducerea sistematică a personalului administrativ-funcţionăresc şi creşterea continuă a personalului direct productiv, apropierea organelor centrale de conducere de unităţile de producţie, de activitatea economico-socială concretă" [24]. Subliniind că la baza întregii activităţi economice şi sociale va fi pus şi în viitor principiul centralismului democratic care permite statului să-şi exercite prerogativele fundamentale cu care l-a învestit poporul, secretarul general al partidului arăta că acest principiu „nu are nimic comun cu centralismul excesiv; dimpotrivă, el presupune îmbinarea armonioasă a conducerii centrale cu autonomia largă a unităţilor, cu sporirea atribuţiilor şi răspunderii întreprinderilor. Este necesar să combatem cu energie şi fermitate tendinţele de încorsetare birocratică a acestora, să dezvoltăm spiritul de iniţiativă al unităţilor economice, al organelor administrative şi al instituţiilor social-culturale" [25].

Eliminarea fenomenelor de birocratism şi lărgirea *democratismului în funcţionarea* statului socialist este în acelaşi timp *o necesitate* cerută de conţinutul etapei actuale de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate, de faptul că după lichidarea claselor exploatatoare şi pe măsura desfăşurării procesului de omogenizare a societăţii socialiste, rolul statului, formele şi metodele de acţiune se schimbă, se modifică, activitatea sa internă concentrîndu-se în direcţia organizării producţiei, a vieţii ştiinţifice şi culturale. Creşterea rolului şi atribuţiilor statului în conducerea unitară şi în organizarea întregii vieţi economico-sociale nu trebuie să se realizeze însă prin creşterea aparatului administrativ-birocratic, ci prin reducerea şi simplificarea acestuia, prin perfecţionarea şi mai *buna precizare a formelor de organizare* şi a metodelor de conducere. În această direcţie, analizînd stadiul înfăptuirii măsurilor adoptate de Conferinţa Naţională din 1967 şi de Congresul al X-lea, partidul nostru a stabilit la Conferinţa Naţională din iulie 1972 un complex de noi măsuri pentru îmbunătăţirea în continuare a conducerii planificate a societăţii şi dezvoltarea democraţiei socialiste, care au vizat în modul cel mai direct simplificarea aparatului administrativ şi a formelor de organizare, eliminarea tendinţelor de centralism excesiv şi a paralelismelor care s-au mai manifestat în activitatea unor ministere şi organe de stat, pentru asigurarea unei conduceri ştiinţifice la toate nivelele economiei şi societăţii. Astfel, pe baza indicaţiilor Conferinţei Naţionale s-au adoptat măsuri pentru trecerea asupra centralelor a tuturor atribuţiilor înscrise în lege, simplificîndu-se totodată organizarea centralelor industriale, relaţiilor dintre acestea şi ministere, organizarea şi funcţionarea ministerelor. De asemenea, s-a adoptat Legea cu privire la dezvoltarea economico-socială planificată a ţării şi numeroase alte legi fundamentale care au avut menirea de a perfecţiona relaţiile de producţie şi sociale în conformitate cu nivelul atins de forţele de producţie, pentru afirmarea mai deplină în viaţă a principiilor socialiste şi comuniste, pentru dezvoltarea democraţiei socialiste.

Pentru realizarea unitară a tuturor măsurilor privind buna organizare a activităţii economico-sociale, perfecţionarea conducerii şi planificării tuturor domeniilor de activitate, Conferinţa Naţională a hotărît înfiinţarea Consiliului Organizării Economico-Sociale, organism care are rolul să îndrume unitar această activitate şi să elaboreze norme şi criterii de organizare a diferitelor sectoare de activitate într-o concepţie unică.

O direcţie esenţială a conducerii economico-sociale şi a *eliminării fenomenelor posibile* de rupere de popor şi neîndeplinire a atribuţiilor cu care au fost învestite diferite organisme, cadre de conducere, o constituie introducerea unui control riguros şi exigent, perfecţionarea lui continuă. Controlul din partea maselor asupra organelor puterii de stat şi a deputaţilor, a organelor de conducere colectivă din întreprinderi, cooperative agricole şi instituţii reprezintă o componentă a funcţionării democratice a acestora, a instituirii şi generalizării conducerii colective la toate nivelele. În scopul îmbunătăţirii controlului asupra întregii activităţi economico-sociale a fost creat Consiliul Central de Control Muncitoresc, ca organ democratic de partid şi de stat, cu organisme la nivel judeţean şi s-a îmbunătăţit controlul obştesc exercitat cu sprijinul direct al maselor.

Formele şi structurile democratice adoptate pe plan statal, economic şi social, împreună cu măsurile pentru raţionalizarea şi simplificarea aparatului administrativ, constituie *principala pîrghie* de eliminare a birocratismului,

---

[24] *Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român*, Bucureşti, Edit. politică, 1969, p. 52.

[25] *Ibidem.*

ca ruptură între verigile statului și mase, între cei cu funcții de conducere și cei ce muncesc. Dar aceste măsuri nu acționează de la sine, în mod automat; ele creează doar cadrul organizatoric și instituțional al atragerii oamenilor muncii la conducerea societății. Pentru ca aceste posibilități să fie valorificate din plin este necesară o preocupare permanentă din partea partidului, a oamenilor muncii pentru activizarea și perfecționarea formelor democratice existente și pentru valorificarea prin ele a experienței, înțelepciunii și energiei maselor. Perfecționarea conducerii planificate a societății, arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu, „trebuie să constituie o preocupare continuă a partidului și statului, un proces permanent, determinat de însăși dezvoltarea forțelor de producție și perfecționarea relațiilor de producție și sociale [26]". Fără o asemenea preocupare, atît la nivelul societății în ansamblu, cît și în fiecare verigă și unitate economico-socială, pot apărea fenomene de formalism și chiar de birocratism în funcționarea acestora, care le pot goli de conținut și finalitate, pot duce la întîrzieri și tărăgănări în rezolvarea sarcinilor ce le revin. Principalul lucru pentru a evita asemenea consecințe negative este, așa cum sublinia secretarul general al partidului, „să ne ocupăm mai îndeaproape de organizarea activității acestor organisme, de buna lor funcționare, pentru a nu rămîne niște organisme formale și pentru a-și îndeplini rolul important ce le revine în societatea noastră socialistă [27]". Buna funcționare a organismelor de conducere colectivă și a adunărilor oamenilor muncii, a întregului sistem democratic trebuie să asigure valorificarea la un înalt grad de eficiență a resurselor materiale și umane de care dispune societatea noastră, să contribuie la valorificarea energiilor și capacităților creatoare ale oamenilor muncii.

O direcție de evoluție a conducerii societății noastre în etapa actuală o constituie îmbinarea tot mai strînsă a activității de partid și de stat, tendință cu o influență favorabilă directă asupra stilului și metodelor de muncă ale aparatului de stat, asupra întăririi răspunderilor fiecărui activist și funcționar în servirea intereselor poporului, ale orînduirii socialiste, asupra organizării raționale a activității economico-sociale și de conducere. Între aceste măsuri adoptate amintim constituirea unor organisme de conducere cu caracter dublu sau triplu, de partid, de stat și obștesc, extinderea sistemului de cumulare a unor funcții de partid și de stat de către același cadru de conducere, introducerea principiului rotirii în funcție a cadrelor de conducere pe linia organelor de partid, de stat și a organizațiilor de masă.

Aceste măsuri au ca efect direct extinderea metodelor și procedeelor muncii politice, a stilului muncii de partid în activitatea aparatului de stat, în conlucrarea acestuia cu cetățenii. În acest sens, tovarășul Nicolae Ceaușescu sublinia că organele colective din ministere și din alte organisme de stat nu trebuie să se mărginească la discutarea și adoptarea hotărîrilor, ci trebuie să se meargă mai departe, pentru ca principiul conducerii și muncii colective „să se aplice în spiritul activității de partid, al răspunderii și al unirii eforturilor în soluționarea problemelor mari" [28].

Asemenea forme de împletire a activității de partid și de stat, ca și participarea de drept a secretarului de partid, a președintelui sindicatului și a secretarului organizației de tineret în consiliile oamenilor muncii din întreprinderi, instituții și centrale industriale sporește elementul obștesc și democratic în activitatea de conducere pe linie de stat, contribuie la eliminarea rutinei și a închistării, la evitarea birocratizării cadrelor legate timp îndelungat de aceeași muncă, la împrospătarea aparatului cu cadre noi, legate organic de activitatea practică și care au acumulat o bogată experiență în munca de partid și de stat, în munca directă cu oamenii, la mai buna cunoaștere a realităților și deci la fundamentarea temeinică a deciziilor, la o mai bună și eficientă folosire și repartizare a cadrelor.

Exercitarea rolului conducător al partidului în stat, principiu de bază al funcționării și perfecționării aparatului de stat, a organizării și activității sale în condițiile dezvoltării continue a democrației interne de partid, a legăturilor sale cu masele de oameni ai muncii, constituie una dintre garanțiile diminuării elementului birocratic și a creșterii factorului politic obștesc. Partidul comunist constituie factorul dinamizator al vieții democratice de stat și sociale în ansamblu, tocmai pentru că își realizează misiunea de conducător în societate nu prin metode administrative, de comandă, ci prin linia politică și ideologică, prin activitatea politică și organizatorică a organelor și organizațiilor de partid, a comuniștilor în rîndul maselor, în strînsă legătură

---

[26] *Conferința Națională a Partidului Comunist Român*, 19—21 iulie 1972, București, Edit. politică, 1972, p. 50—51.

[27] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 9, Edit. politică, 1974, p. 541.

[28] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 10, București, Edit. politică, 1975, p. 79.

cu poporul. O preocupare continuă a partidului nostru o constituie înnoirea continuă a cadrelor sale de conducere, promovarea de cadre noi care s-au evidențiat în lupta pentru înfăptuirea practică a liniei politice generale a partidului. În acest sens, în statut s-a înscris prevederea ca în organele de partid să se asigure un raport corespunzător din punct de vedere al vîrstei membrilor acestora, acționîndu-se consecvent pentru promovarea, alături de cadrele cu o bogată experiență, a unor cadre tinere.

În îmbunătățirea activității aparatului de stat, una din liniile directoare ale partidului o constituie, așa cum am văzut, perfecționarea mecanismului democratic de funcționare, sporirea rolului organelor puterii de stat — Marea Adunare Națională și consiliile populare. În viziunea partidului nostru, organele alese direct, atît pe linie de partid cît și pe linie de stat, sînt cele care hotărăsc și răspund în problemele ce țin de competența lor și nu aparatul acestora. Acesta reprezintă un *principiu esențial* al funcționării partidului și statului nostru, al tuturor organismelor sociale și încălcarea lui constituie o deformare birocratică și o încălcare a democrației socialiste.

Stabilind că dezvoltarea democrației socialiste în direcția lărgirii și perfecționării cadrului organizatoric de participare activă și efectivă a maselor de oameni ai muncii la conducerea societății reprezintă un *obiectiv strategic fundamental* al făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate, Programul partidului adoptat de Congresul al XI-lea acordă o deosebită atenție perfecționării conducerii și organizării științifice a societății, restrîngerii tot mai mult a terenului de generare și manifestare a birocratismului în întreaga noastră viață socială. Programul stabilește în acest sens că în activitatea statului nostru și în cea de conducere generală a societății să se acționeze cu fermitate „împotriva fenomenelor de birocratism, pentru o legătură vie a organelor centrale, a aparatului de stat cu unitățile de producție, cu masele largi populare". În acest scop se va urmări „lichidarea practicii birocratice de soluționare din birou a problemelor, promovîndu-se metoda rezolvării la fața locului, atît a sarcinilor de care depinde buna desfășurare a activității economico-sociale, cît și a cerințelor maselor largi populare " [29].

Elaborînd concepția care va sta la baza activității partidului de perfecționare a conducerii vieții sociale în viitor, Programul partidului evidențiază necesitatea organizării corespunzătoare a tuturor sectoarelor de activitate, a realizării unei mai bune cunoașteri și repartizări a forțelor materiale și umane în toate domeniile, în scopul funcționării lor ireproșabile.

O preocupare constantă a partidului în viitor o va constitui asigurarea unui raport just în repartizarea forțelor de muncă între diferitele sectoare de activitate economico-socială și, în general, între sectorul productiv și cel administrativ-funcționăresc, asigurîndu-se concentrarea forțelor principale ale societății în sfera muncii productive.

În procesul perfecționării conducerii vieții sociale o atenție constantă va fi acordată reducerii treptate, pe măsura introducerii metodelor moderne de conducere și calcul, a personalului administrativ-funcționăresc. Menținerea unui asemenea aparat umflat pe lîngă faptul că este costisitor pentru societate, constituie un teren de generare a birocratismului.

În același timp se va acționa, așa cum se precizează în Program, pentru împrospătarea continuă a acestui personal, asigurîndu-se o rotație sistematică, în sensul unui flux continuu, al cadrelor dinspre producție către sectorul de conducere și sinteză și invers, pentru a se asigura o legătură permanentă și organică între aparatul administrativ și sfera muncii productive, între conducerea societății și activitatea economică.

Totodată, se va urmări pentru o repartizare corespunzătoare a cadrelor și precizarea clară a răspunderilor și îndatoririlor pe toate treptele organizatorice și ierarhice, pentru aplicarea principiului concursului în promovarea acestora. Programul partidului evidențiază în același timp necesitatea realizării unei depline unități de concepție și acțiune la toate nivelurile activității economico-sociale, astfel încît întregul organism social să funcționeze cu maximum de precizie, operativitate și eficiență. Aceasta impune promovarea largă în munca de conducere a metodelor moderne de analiză, de decizie și prelucrare automată a datelor, care constituie o preocupare de prim ordin în perfecționarea activității administrative.

Consultarea largă a colectivelor de muncă din toate domeniile, perfecționarea continuă a cadrului de participare a maselor la elaborarea și adoptarea hotărîrilor, pentru ca măsurile și deciziile cele mai importante să fie emanația acestora, constituie de fapt pîrghia principală prin care se elimină orice fenomen de alienare politică, în speță cea birocratică. În acest scop, se va asigura, așa cum se stabilește în Program, participarea la activitatea de conducere, pe toate treptele, a celor mai bune

---

[29] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, p. 120.

cadre, a celor mai pregătiți muncitori, tehnicieni, ingineri, țărani, specialiști.

Partidul va acorda, totodată, cea mai mare atenție perfecționării formelor și metodelor de organizare a muncii aparatului de stat și administrativ, creării unor structuri cît mai simple, care să asigure legătura directă între conducerea centrală și unitățile teritorial-administrative, economice, înlăturarea paralelismelor și verigilor intermediare, corespunzător cerințelor vieții și schimbărilor continue ce au loc în societate.

În scopul lărgirii participării maselor la dezbaterea diferitelor măsuri și hotărîri, a lărgirii continue a democratismului orînduirii noastre, Programul prevede organizarea de conferințe și consfătuiri periodice pe ramuri de activitate, cu caracter național și local, pentru dezbaterea largă cu specialiștii și oamenii muncii din domeniile respective, a problemelor importante ale vieții economice, politice, științifice și social-culturale. Acestea vor crea condiții pentru o participare mai activă a oamenilor muncii la elaborarea și înfăptuirea politicii partidului, pentru punerea tot mai largă în valoare a experienței și înțelepciunii colective, a energiei și capacităților creatoare ale poporului. Un asemenea forum larg democratic l-a constituit Congresul Consiliilor populare județene și al președinților consiliilor populare municipale, orășenești și comunale care a adoptat măsuri de o deosebită importanță pentru dezvoltarea județelor și a patriei noastre socialiste în actualul cincinal. Congresul a indicat ca o direcție de perfecționare a activității consiliilor populare întărirea continuă a legăturilor cu masele populare, consultarea acestora și lupta hotărîtă împotriva birocratismului. „Este necesar, arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu în Expunerea care a deschis marele forum democratic al poporului, să fie combătute cu cea mai mare energie manifestările de birocratism, rutină și formalism din activitatea consiliilor populare, să se ia atitudine fermă împotriva acelor lucrători din aparatul de stat care dovedesc lipsă de solicitudine și operativitate în satisfacerea cetățenilor, care nu înțeleg că rolul lor este să servească interesele oamenilor muncii [30]".

În contextul măsurilor privind dezvoltarea și perfecționarea democrației socialiste se înscrie și înființarea recentă a Camerei legislative a consiliilor populare ca organ permanent cu caracter deliberativ, care va avea sarcina de a asigura îmbinarea armonioasă a activității centrale cu cea locală și, în acest scop, să analizeze problemele majore ale dezvoltării economico-sociale a județelor, orașelor și comunelor, să dezbată și să adopte hotărîrile, instrucțiunile și actele normative privitoare la dezvoltarea unităților administrativ teritoriale. Aceasta va conferi mai multă răspundere consiliilor populare și ministerelor, întregului aparat de stat cu consecințe directe asupra eliminării tendințelor birocratice, limitînd numărul de instrucțiuni și acte normative.

O importanță deosebită acordă Programul lărgirii și perfecționării *controlului activității economico-sociale* la toate nivelurile și în toate compartimentele societății și îndeosebi perfecționării organizării și desfășurării, în cadrul organismelor instituționalizate a controlului maselor asupra modului cum sînt administrate bunurile obștești, asupra activității fiecărei unități economico-sociale.

Nu mai puțin importantă în lupta împotriva birocratismului este latura educativă, formarea și educarea permanentă a aparatului administrativ, a cadrelor și funcționarilor pentru a servi cu responsabilitate și devotament, competență și operativitate, cetățenii și de a-și însuși ca pe o deprindere proprie stilul și metodele democratice. Rostul și menirea socială a aparatului, a funcționarilor administrației de stat, cu atît mai mult a celor cu funcții de răspundere, este de a servi cu credință poporul, de a promova în mod nestrămutat legile statului și politica partidului, principiile eticii și echității socialiste, ale dreptății, de a acționa cu toată fermitatea împotriva oricăror manifestări de abuz de putere sau de funcție, precum și împotriva oricăror încercări de a folosi în interes propriu și în dauna oamenilor muncii funcțiile încredințate de societate. În formarea și educarea cadrelor și funcționarilor de stat trebuie pornit de la rolul și conținutul statului socialist de instrument în mîna poporului, pentru promovarea intereselor sale vitale, pentru asigurarea construirii noii orînduiri și prin această prismă „nu cetățenii sînt la dispoziția aparatului de stat și de partid, a funcționarilor, ci invers, aparatul de partid, de stat, funcționarii sînt la dispoziția cetățenilor; ei sînt puși pentru a răspunde cerințelor populației "[31].

Una din premisele eliminării birocratismului este de a face ca cei ce lucrează în aparatul de stat și de partid să mențină *legătura permanentă cu poporul*, cu cetățenii, să se consulte permanent cu aceștia. Toți cei ce îndeplinesc

[30] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Congresul consiliilor populare județene și al președinților consiliilor populare municipale, orășenești și comunale*, București, Edit. politică, 1976, p. 51.

[31] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 4, București, Edit. politică, 1970, p. 298.

funcţii de conducere în viaţa economico-socială, în aparatul de partid şi de stat, în organizaţiile de masă şi obşteşti, — se precizează în *Codul principiilor şi normelor muncii şi vieţii comuniştilor, ale eticii şi echităţii socialiste* — „trebuie să militeze, în spiritul principiilor democraţiei socialiste, pentru crearea unui climat favorabil exprimării şi confruntării libere a părerilor, participării largi a maselor la dezbaterea şi soluţionarea problemelor, la adoptarea hotărîrilor, la elaborarea şi înfăptuirea politicii generale a partidului şi statului nostru "[32].

Rolul statului în organizarea ştiinţifică a activităţii economico-sociale va creşte în procesul făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate. Aceasta nu va însemna însă în nici un caz umflarea aparatului funcţionăresc birocratic. Unii autori leagă birocratismul în general de stat, avansînd ideea că lupta împotriva birocratismului şi dezvoltarea democraţiei trebuie văzute prin prisma procesului de dispariţie a statului.

Asemenea concepţii nu ţin seama de diferenţa de esenţă dintre statul socialist şi cel capitalist. Statul socialist este expresia cea mai largă a democraţiei socialiste. Totodată, statul socialist este instrumentul însuşi al democraţiei, al garantării şi exercitării drepturilor cetăţenilor. „Antietatismul" reprezintă o absolutizare a spontaneismului, o justificare a anarhiei şi a lipsei de disciplină. Asemenea concepţii care asimilează democraţia cu anarhismul, iar activitatea statului socialist şi a administraţiei cu birocratismul, cu limitarea personalităţii umane sînt profund străine socialismului.

Trebuie făcută o distincţie netă între necesitatea activităţii administrative, rolul social util al aparatului administrativ a cărui importanţă creşte în societatea contemporană în aşa măsură încît se vorbeşte despre o « eră administrativă » (munca administrativă fiind o activitate auxiliară oricărei activităţi sociale) şi deformările *birocratice* sau *birocratismul* ca formă deviată, denaturată de organizare şi funcţionare a aparatului de stat şi administrativ, în care sînt dezvoltate laturile negative, disfuncţiile.

Birocratismul duce la depersonalizarea şi complicarea excesivă a raporturilor dintre aparatul de stat şi cetăţeni, la absolutizarea formalismului şi formularisticii, la operarea cu „hîrtiile" în locul muncii vii, directe cu oamenii. De aceea, o preocupare importantă a perfecţionării activităţii administrative a constituit-o în ultimul timp simplificarea evidenţei, punîndu-se accent nu pe întocmirea de instrucţiuni, ordine şi directive, ci pe activitatea practică de îndrumare directă a unităţilor economico-sociale, pe ajutorul concret acordat acestora. Totodată, conducerea partidului a pus sarcina organizării unitare a întregului sistem de evidenţă, elaborării unui sistem unic de prelucrare a datelor, condiţie a folosirii calculatoarelor în acest domeniu, a simplificării muncii administrative, a *simplificării evidenţei şi reducerii* practicilor birocratice, a perfecţionării întregii activităţi sociale şi de conducere.

De asemenea, au fost luate măsuri hotărîte în cursul anului 1974 şi 1975 pentru reducerea actelor normative şi abrogarea unui mare număr de legi, decrete, hotărîri, decizii şi dispoziţii ale Consiliului de Miniştri şi ale unor ministere care au fost depăşite de viaţă, de noile reglementări. Partidul nostru pleacă, în această direcţie, de la faptul că normele generale pentru toate sectoarele vieţii economice şi sociale trebuie stabilite prin lege, instrucţiunile şi hotărîrile fiind adoptate numai pentru chestiuni de strictă specialitate şi într-un număr foarte redus. „Trebuie să pornim de la faptul că la baza întregii noastre activităţi trebuie să stea legi clare, ferme, care să reglementeze toate domeniile de activitate. Fiecare, la locul său, arăta tovarăşul Nicolae Ceauşescu, trebuie să răspundă pentru realizarea şi aplicarea acestor legi "[33]. Lupta împotriva birocratismului nu are nimic comun cu neglijarea organizării riguroase a muncii şi evidenţei stricte, a ordinii şi disciplinei, cu încălcarea legilor şi actelor normative, cu lipsa unei planificări a întregii activităţi şi a urmăririi randamentului şi eficienţei şi în acest domeniu. Pe drept cuvînt, Mircea Maliţa, într-un eseu despre birocratism, combătea trei dintre prejudecăţile şi falsele înţelegeri ale acestui fenomen : prima — confundarea birocratismului cu evidenţa scrisă ; de fapt, „hîrtia prost redactată, incompletă, întîrziind la poştă, neadresată bine, neadusă la cunoştinţa tuturor celor interesaţi este o sursă de birocratism" ; a doua — a identifica birocratismul cu regulamentul. „Nu regulamentul, replica Mircea Maliţa, creează birocratism, ci absenţa sa. Regula înseamnă ordine şi ordinea — răspundere". A treia prejudecată este identificarea birocratismului cu schema de funcţionare a unei instituţii sau întreprinderi. În mod paradoxal aceste prejudecăţi încurajează birocratismul în numele stigmatizării lui [34].

---

[32] *Congresul al XI-lea al Partidului Comunist Român*, Bucureşti, Edit. politică, 1975, p. 819.

[33] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 10, p. 85.

[34] Mircea Maliţa, *Aurul cenuşiu. Eseuri rostite*, Cluj, Edit. Dacia, 1971, p. 148.

Indisciplina, lipsa de organizare și cu atît mai puțin încălcarea legii nu pot fi admise sub nici un chip prin invocarea luptei împotriva birocratismului, a necesității perfecționării și aplicării principiilor democratice.

În ceea ce privește birocrația, ea este în continuă restrîngere în societatea noastră, atît ca expresie a perfecționării și raționalizării continue a aparatului de stat și administrativ, cît și a introducerii metodelor moderne de prelucrare a datelor și informațiilor, a folosirii pe scară largă a mașinilor de calcul în munca de gestiune și administrativă. Populația ocupată în domeniul administrației a cunoscut o scădere continuă în totalul populației, de la 142 100 în 1950, la 67 700 în 1974. În procente, ponderea sa în totalul populației ocupate a scăzut de la 1,7% la 0,7%. Nunărul mediu scriptic al personalului din administrație a scăzut de la 137 600 în 1950 la 65 000 în 1974, reducîndu-se la mai puțin de jumătate (48%) față de anul 1950 luat ca termen de comparație. În aceeași perioadă, numărul muncitorilor a crescut de aproximativ patru ori, iar al personalului în învățămînt, cultură și artă, știință și ocrotirea sănătății a cunoscut, de asemenea, o sporire considerabilă, de aproape două ori.

Toate acestea nu pot însemna nicidecum scăderea importanței muncii administrative, ci, dimpotrivă, creșterea răspunderii personalului din acest domeniu, corespunzător creșterii complexității vieții sociale și a sarcinilor construcției socialiste, a rolului statului socialist în noua etapă istorică. „Personalul din administrație și servicii, arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu, îndeplinește o funcție socială importantă, contribuind la buna desfășurare a activității publice, la satisfacerea cerințelor tot mai complexe ale maselor largi de cetățeni" [35]. Personalul din administrație și servicii participă împreună cu întregul popor la exercitarea puterii politice și economice, la proprietatea asupra mijloacelor de producție împreună cu clasa muncitoare, țărănimea, intelectualitatea și alte categorii sociale, revenindu-i răspunderi deosebite în servirea cu devotament a poporului, în respectarea legalității socialiste, în gestiunea mijloacelor materiale și financiare ale societății.

Pe măsura dezvoltării democrației socialiste și a perfecționării întregii vieți sociale, activitatea personalului din aparatul de stat și administrativ se împletește tot mai strîns cu activitatea celorlalți oameni ai muncii, este supusă controlului acestora, servind aceleași interese și năzuințe. Aceasta decurge din însăși esența orînduirii socialiste și a statului socialist, care instaurează puterea poporului exercitată în mod efectiv de către el însuși.

---

[35] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 10, p. 252.

CU PRIVIRE LA STATUTUL FILOZOFIEI MARXISTE

DE

ION C. POPESCU

Documentele Congresului al XI-lea al Partidului Comunist Român își dovedesc însemnătatea lor istorică prin capacitatea de a antrena uriașele energii creatoare ale poporului nostru, de a constitui un îndreptar pentru toate domeniile de activitate ale vieții sociale. Mobilizîndu-se pentru îndeplinirea sarcinilor care le revin în calitate de militanți pe tărîm ideologic ai partidului, de participanți la activitatea de educare a unui om nou, filozofii din România o fac cu conștiința deplină a marii lor responsabilități în fața partidului și a întregii societăți: „Transformarea oamenilor — arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu în Expunerea la Plenara C.C. al P.C.R. din 3—5 noiembrie 1971 —, înarmarea lor cu concepția înaintată despre viață și societate — materialismul dialectic și istoric —, cu cele mai noi cunoștințe și concluzii ale științei, constituie una din cele mai complicate proble-

me, cu mult mai grea, în multe privințe, decît dezvoltarea economiei"[1].

Dintre numeroasele și importantele sarcini care privesc perfecționarea educației filozofice ca parte integrantă a educației politico-ideologice, ne vom referi la unele probleme legate de statutul însuși al filozofiei marxiste. Firul călăuzitor îl constituie *două idei fundamentale*, reafirmate în repetate rînduri atît în Raportul Comitetului Central, prezentat la cel de-al XI-lea Congres al partidului de secretarul general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, cît și în Programul partidului : întîi, că *la baza întregii activități* a partidului stă concepția materialist-dialectică, al doilea, că aceasta este o concepție profund *revoluționară*.

1. FILOZOFIA ȘI METAFILOZOFIA

Dacă vom folosi termenul de *metafilozofie* pentru a desemna încercarea de a se fixa statutul filozofiei, răspunzînd la întrebarea „Ce este filozofia?", două remarci ni se par a fi necesare de la bun început. În primul rînd, metafilozofia prezintă pentru filozofie o importanță comparabilă cu aceea a *planului* unei activități pentru *activitatea* însăși care îl realizează. Dificultatea, remarcată adesea, a unei caracterizări univoce a filozofiei, capabilă să cuprindă toate cazurile particulare pe care le reprezintă diferitele sisteme filozofice pe care le-a cunoscut istoria filozofiei, se explică tocmai prin faptul că diferite filozofii răspund unor *intenții* diferite, subiacente actului de a filozofa. În al doilea rînd, dacă aproximarea cea mai puțin restrictivă a statutului filozofiei este aceea a unei reflecții asupra totalității realului, întrucît societatea este parte a realității, conștiința socială — parte a societății, iar filozofia — formă a conștiinței sociale, rezultă că filozofia are un caracter *reflexiv*, în acest sens că ea se constituie ca *obiect* — printre altele — al propriei sale reflecții, cu alte cuvinte că *metafilozofia apare ca o parte sau un capitol al filozofiei însăși*. Această a doua caracteristică a metafilozofiei contribuie la înțelegerea diversității ei : circumscrierea metafilozofiei este relativă la o filozofie anume așa cum determinarea unei poziții este relativă la un sistem de referință anume, și nu există metafilozofie absolută așa cum nu există poziție absolută. La recunoașterea acestei dependențe mutuale, care se armonizează firesc cu caracterul profund dialectic al filozofiei marxiste, au fost constrînși, în momentele lor de luciditate, chiar gînditori nemarxiști : așa, Wilhelm Dilthey, făcînd ceea ce el numește „teoria concepțiilor despre lume", sugerează circularitatea oricărei tentative de clasificare sistematică a diferitelor sisteme filozofice, clasificare care presupune un criteriu a cărui alegere este dependentă ea însăși de o opțiune filozofică prealabilă. Din această interdependență dialectică rezultă că este nu numai *justificat*, dar și *inevitabil* ca filozofia marxistă să aibă o metafilozofie *proprie*, constituind pentru filozofii marxiști sistemul de referință în funcție de care se structurează întreaga lor activitate, atît în ceea ce privește construcția internă și funcțiile filozofiei marxiste, cît și în ce privește raportarea ei externă la alte filozofii. Astfel, încît, dubla exigență de *a desfășura o largă activitate de clarificare politico-ideologică a maselor, de formare a concepției lor materialist-dialectice și istorice* și, concomitent, de *a demonstra netemeinicia concepțiilor idealiste și limitele altor filozofii*, pusă în fața noastră de Programul partidului, are acoperire în starea de fapt a lucrurilor : și această ordine de idei trebuie evidențiată în mod explicit.

2. FILOZOFIA ȘI CONDIȚIA UMANĂ. UMANISMUL MARXIST

„Activitatea ideologico-educativă trebuie să fie pătrunsă de *spiritul umanist* al concepției noastre revoluționare, *să pună în centrul ei omul*[2]" — se arată în Program. O consecință a reflexivității filozofiei, exprimată în metafilozofie, o constituie faptul că simpla identificare a filozofiei cu o concepție despre lume și viață, corectă ca o primă aproximare, încă nu ne spune nimic despre *funcția* eventuală a filozofiei : este aceasta o activitate gratuită, un fel de sport intelectual, sau îndeplinește un rol efectiv în viața practică a oamenilor? Avînd în vedere faptul că filozofia este în întregime *o producție umană*, pare firesc ca punctul de plecare în construcția explicită a metafilozofiei marxiste să-l constituie reflecția asupra condiției umane, ca răspunsul la întrebarea „Ce este filozofia?" să depindă de răspunsul la întrebarea „Ce este omul?". Banalitatea aparentă a întrebării nu împiedică diferitele sisteme filozofice să dea răspunsuri diferite ; așa, după cum arată Marx în *Critica*

[1] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la programul P.C.R. pentru îmbunătățirea activității ideologice, ridicarea nivelului general al cunoașterii și educația socialistă a maselor, pentru așezarea relațiilor din societatea noastră pe baza principiilor eticii și echității socialiste și comuniste — 3 noiembrie 1971 —*, București, Edit. politică, 1971, p. 16.

[2] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 165 (subl. ns.).

dialecticii hegeliene și a filozofiei hegeliene în general, „pentru Hegel *esența umană*, *omul*, sînt echivalente cu *conștiința de sine* [3]". Pentru o filozofie în care esența omului este *conștiința* lui de sine, răspunsul „Filozofia este o *concepție* despre lume și viață" poate fi suficient prin el însuși, căci orice concepție este ca atare un fapt de conștiință. Este însă problematic dacă un asemenea răspuns ar putea fi de unul singur satisfăcător și într-o perspectivă în care — cum estimează Piaget — „specificul omului nu e de a fi o subiectivitate, ci de a presta necontenit o muncă, *praxis* cum îi spune marxismul... [4]" Răspunsul cel mai concentrat al filozofiei marxiste la întrebarea privind omul îl găsim schițat încă în lucrarea citată a lui Marx, sub forma a două enunțuri complementare: „*Omul* este în mod nemijlocit o *ființă naturală*" și „Dar omul nu este numai o ființă naturală; el este o ființă naturală *omenească*" [5].

3. OMUL CA FIINȚĂ NATURALĂ

Ce trebuie să înțelegem, mai precis, prin „*Omul* este în mod nemijlocit o *ființă naturală*?" Din dezvoltările pe care i le dă Marx, rezultă că omul este în mod nemijlocit un organism viu. Alura feuerbachiană a exprimărilor lui Marx nu trebuie să constituie pentru noi un obstacol la valorificarea lor, pentru că avem la dispoziție termenii științei moderne pentru a le interpreta. Or, ceea ce prezintă interes direct din perspectiva încercării noastre de aprofundare a statutului filozofiei este, pe scurt, faptul că știința modernă tratează organismul viu ca pe un sistem cu autoreglare natural, adică dispunînd de o *programare* a funcționării lui și de capacitatea de *a se adapta*, grație acestei programări, la realitatea exterioară. Sublinierea caracterului de ființă naturală al omului constituie un fapt fundamental pentru definirea caracterului realist al umanismului marxist, pe care teama de biologism l-a lăsat uneori într-un plan secund. Reducționismul biologist trebuie respins, desigur, ca o sărăcire care degradează orice umanism; dar nici un astfel de pericol nu amenință umanismul marxist, atît timp cît „Omul este o ființă naturală" nu este rupt în mod metafizic de complementul său, „Omul este o ființă naturală *omenească*".

[3] Marx-Engels, *Scrieri din tinerețe*, Edit. politică, București, 1968, p. 614.

[4] Jean Piaget, *Înțelepciunea și iluziile filozofiei*, Edit. științifică, București, 1970, p. 187.

[5] Marx-Engels, *Op. cit.*, p. 617, 618.

4. OMUL CA FIINȚĂ NATURALĂ OMENEASCĂ.

Două trăsături caracteristice modului specific uman de a fi al omului, prefigurate de Marx, trebuie reținute în mod decisiv. Prima este caracterul *conștient*, a doua — caracterul *social* al adaptării omului la realitate.

A. Este un fapt notoriu că, în vreme ce animalele se adaptează la mediu prin *evoluție naturală*, adică transformîndu-și, prin jocul factorilor naturali, însăși programarea morfo-fiziologică, omul se adaptează la mediu prin *practică socială*, adică nu transformîndu-se morfo-fiziologic el însuși, ci transformînd mediul. Absența transformării programului morfo-fiziologic este compensată și depășită ca valoare adaptativă prin dublarea lui cu un *program mintal*: diferența practicii umane față de cea mai complexă „activitate" animală rezidă în prezența *scopului* care, definit succint, reprezintă *programarea mintală a acțiunii de desfășurat* (Marx despre țesător și păianjen, arhitect și albină). Munca, în calitatea ei de activitate conștientă, de transformare pre-meditată a realității, reprezintă atît procesul prin care *apare*, cît și acela prin care *subzistă* omul, astfel încît un umanism realist consecvent trebuie să vadă în muncă, concomitent, „singura sursă a progresului și prosperității" și „mijlocul principal..de manifestare a personalității" [6].

Apariția și dezvoltarea științelor ca activitate (cognitivă) de sine stătătoare reprezintă rezultatul unui proces de *diferențiere* avînd în punctul de plecare o activitate relativ nediferențiată, produs al unei *inteligențe practice*, care, în același timp în care o depășește, prelungește direct înzestrarea morfo-fiziologică a organismului uman, și care se regăsește în istoria fiecărui individ, așa cum o probează cercetările moderne de psihogeneză. Pe măsură ce avansează, această diferențiere este dublată însă de un proces corespunzător de *integrare* a activității științifice în activitatea de viață a oamenilor în ansamblul ei, proces vizibil pînă în zilele noastre în fenomenul deplasării continue a granței dintre cercetarea fundamentală și cea aplicativă, astfel încît se poate spune că *practica reprezintă finalitatea de ultimă instanță a întregii cunoașteri*. Reciproc, se poate spune despre cunoaștere că reprezintă o mulțime de *virtuale programe de transformare practică a realității*.

Științele particulare oferă însă numai condițiile unor *transformări particulare* ale realității (sau condițiile transformării unor *realități particulare*). Întrucît cunoașterea

[6] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la programul P.C.R. pentru îmbunătățirea activității ideologice*, ..., p. 49.

științifică acoperă numai *parțial* și *progresiv* realitatea, omul este pus permanent în fața necesității de a lua decizii practice în situații problematice ale căror date nu le stăpînește în întregime, care variază în timp și care nu respectă liniile de demarcație relativ rigide trasate de cunoaștere prin diferențierea disciplinelor științifice. Dacă metoda cea mai generală a rezolvării de probleme este metoda încercărilor și a eliminării erorilor, asigurarea caracterului *necontradictoriu* al *diferitelor* activități umane și a *continuității* lor peste timp reclamă un maximum de *cumulativitate* a acestor încercări, cumulativitate a cărei realizare este sarcina filozofiei. Altfel spus, dacă științele oferă virtuale programe de transformări *particulare* ale realității, funcția filozofiei este aceea de a oferi un virtual *program de viață global*. Calitatea de *Weltanschauung* a filozofiei presupune *explicarea* lumii; explicația este, în linii mari, o descripție *cauzală*; cauzalitatea nu este decît „*modul de producție* natural" al fenomenelor, iar activitatea practică de transformare a realității nu se deosebește, determinist vorbind, de lanțurile cauzale decît prin faptul că *veriga inițială se originează într-o manifestare a organismului uman*. Omul caută explicații pentru că *o explicație reală echivalează cu o transformare virtuală*, și acest fapt este valabil și pentru intenția explicării lumii de către o *filozofie realistă*. „Activitatea ideologică și politico-educativă a partidului — se arată în Program — are în vedere că teoria *revoluționară* a materialismului dialectic și istoric este menită să ajute *nu numai la cunoașterea* lumii, ci și la înarmarea întregului partid, a militanților săi, a tuturor membrilor partidului cu cunoștințele necesare desfășurării *acțiunii* conștiente de *transformare* a societății" [7]. Marx însuși, arătînd în teza a XI-a asupra lui Feuerbach că filozofii de pînă la el nu au făcut decît să *interpreteze* lumea în timp ce era vorba de a o *transforma*, nu face decît să accentueze *un fapt de istoricitate*: anume, că din natura filozofiei de a fi un virtual program de viață global, pînă acum a fost accentuată caracteristica de *virtualitate* în dauna celei de *program*, și că *istoria a ajuns în punctul de a compensa acest dezechilibru al celor două aspecte*. Această sarcină istorică revine *în mod specific* filozofiei marxiste, în calitatea ei de moment de vîrf al întregii istorii a filozofiei ca parte a istoriei societății umane în ansamblu. Caracterul de autentică *revoluție* în filozofie al marxismului rezidă, dialectic, atît în faptul că el reprezintă *o nouă filozofie — a practicii —*, cît și în faptul că el reprezintă *o nouă practică a filozofiei*. Exigența unei mai strînse legări de viață a instrucției și educației filozofice, pusă în fața noastră de documentele de partid, apare ca o consecință firească a funcției filozofiei marxiste de a constitui un program de viață global, funcție care trebuie pusă în valoare în modul cel mai hotărît.

B. Alături de caracterul ei conștient, adaptarea umană la realitate se definește prin caracterul ei *colectiv*. Omul ca ființă rațională, care compensează insuficiențele „morfologiei" lui cu judecata, este produsul unui întreg și îndelungat proces de hominizare, pe parcursul căruia a trebuit să supraviețuiască pentru a deveni ceea ce este: or, este greu de imaginat cum ar fi putut s-o facă dacă n-ar fi compensat, de la bun început, slăbiciunile individuale prin *colaborarea interindividuală*. În acest sens, omul apare din capul locului ca o ființă socială și întreaga lui istorie este istoria acestei trăsături a lui, definitorii. Diferențierea și integrarea proporțional crescînde, despre care am amintit mai-nainte cu referire la istoria cunoașterii, nu reprezintă decît un caz particular al unui proces mai general; *diviziunea muncii*, ca *diferențiere* a indivizilor, are un dublu rezultat: pe lîngă creșterea productivității, ea se soldează și cu o creștere a *interdependenței* indivizilor. Cu cît un individ (sau un grup de indivizi) se specializează mai mult în activitatea lui, cu atît această activitate acoperă mai *parțial* satisfacerea trebuințelor respectivului individ (sau grup) și cu atît satisfacerea *totală* a trebuințelor diferiților indivizi (sau grupuri) depinde mai mult de activitatea complementară a celorlalți. Diferențierea între munca fizică și cea intelectuală ilustrează acest fenomen general de diferențiere și integrare complementare pe care îl dezvăluie istoria în sensul în care „căutarea adevărului" poate reprezenta un scop *final* numai pentru un grup social de mică anvergură (așa-numita „comunitate savantă") diferențiat din societatea totală, și numai în măsura în care diferențierea este dublată de o integrare în marea societate, în care alte grupuri specializate finalizează *practic* activitatea pur cognitivă a „cetății savante". Cerința asigurării unei strînse interdependențe între cercetarea fundamentală și cea aplicativă și cerința perfecționării calificării celor ce muncesc se articulează într-un ansamblu unitar ca verigi ale aceleiași activități sociale, în care integrarea învățămîntului cu cercetarea și producția reprezintă aspectele de vîrf.

Funcția filozofiei în asigurarea acestui proces care este parte componentă a vectorului istoriei apare clar. Dacă funcția filozofiei ca formă a conștiinței *individuale* consistă

---

[7] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, p. 157, (subl. ns.).

în coordonarea diferitelor activități particulare într-un program de viață global, funcția filozofiei ca formă a conștiinței *sociale* rezidă în *coordonarea diferitelor programe de viață globale individuale*. Societatea n-ar fi *instituționalizat* — așa cum a făcut-o din foarte vechi timpuri — instrucția filozofică, dacă aceasta n-ar fi răspuns unei *necesități sociale*: ceea ce este ireductibil individual nu necesită și nici nu tolerează instituționalizarea. Conștientizarea acestei funcții coordonatoare constituie, credem, una din condițiile realizării ei cît mai eficiente.

5. FILOZOFIA ȘI POLITICA

Referindu-ne la aspectul *social* al modului de a fi al omului, ne reamintim că încă Aristotel vorbea despre om în termenii lui *zoon politikon*. Dacă politica se definește ca o activitate îndreptată spre *transformarea* societății (politică progresistă = transformare pozitivă; politică reacționară = transformare negativă), partidul politic apare, istoric, ca o grupare alcătuită din indivizii cei mai *conștienți* de interesele fundamentale ale unei (unor) *clase* sociale și cei mai dispuși să le apere *în practică*, organizați din rațiuni de eficacitate a realizării acestor funcții. Dacă politica vizează transformarea societății și dacă societatea mediază întreaga adaptare a omului la realitate, apare clar că între filozofie ca program de viață global și programele de acțiune politică trebuie să existe o legătură directă, privilegiată. Atîta timp cît în societate există clase *antagoniste*, devreme ce un program de viață global nu poate să facă abstracție de interesele fundamentale ale oamenilor, este evident că un anumit sistem filozofic nu poate să întrunească (păstrîndu-și coerența), chiar într-o comunitate de oameni care trăiesc pe același teritoriu și vorbesc aceeași limbă, opțiunile unui grup social cu o anvergură care să depășească limitele trasate de aceste antagonisme: caracterul de clasă al filozofiei este expresia directă a legăturii ei indisociabile cu politica. Desființarea, ca urmare a revoluției socialiste, a antagonismelor de clasă oferă filozofiei posibilitatea *obiectivă* a realizării convergenței programelor de viață ale membrilor unui întreg popor, ai unei întregi națiuni. Înlăturarea antagonismelor de clasă lasă astfel cîmp liber de manifestare caracterului social al omului în toate privințele, dintre care una — *mutualitatea generațiilor* — prezintă un interes deosebit pentru desfășurarea activității educative de formare a unui om nou. Ținînd seama de împărțirea populației, în orice moment istoric dat, în populație pasivă pre-activă (generația tînără), populație activă (generația adultă) și populație pasivă post-activă (generația vîrstnică), două fapte cu caracter de obiectivitate merită să fie evidențiate: întîi, că în fiecare moment al vieții unei societăți, aceasta depinde, în totalitatea ei, în primul rînd de capacitățile creatoare ale populației active, al doilea, că întrucît fiecare generație trece prin toate cele trei ipostaze enumerate, fiecare alternează succesiv postura de *generație care depinde de altele* cu postura de *generație de care depind altele*, ceea ce și constituie fenomenul pe care l-am numit mutualitatea generațiilor. Istoria societății este, în mod obiectiv, nu numai *trans-individuală*, ci și *trans-generațională*: însuși faptul că organizațiile de tineret nu au un caracter de sine stătător, ci sînt afiliate, de regulă, unor partide politice, nu constituie decît expresia nemijlocit politică a mutualității generațiilor. Din momentul în care revoluția socialistă ridică nivelul mutualității generațiilor de la clasa socială la întregul popor, crește și sarcina socială a filozofiei marxiste, anvergura și dificultatea serviciului ei social comandat, care este acela de a înlesni colaborarea obiectiv necesară între indivizi prin *coordonarea țelurilor* fundamentale ale activității lor, prin realizarea *convergenței* concepțiilor lor despre *sensul vieții*, pe scurt prin realizarea unui *consens filozofic*. Dacă, așa cum arată un psiholog cu renumele lui Piaget, adolescența se caracterizează simultan prin închegarea unui program de viață și prin inserția în societatea adultă, instrucția filozofică a tinerei generații apare ca fiind nu rezultatul generozității gratuite a generației adulte, ci o necesitate obiectivă, determinată de mutualitatea obiectivă a generațiilor. Filozofia are de adus o contribuție de prim ordin la formarea acelor oameni noi care să fie capabili să înțeleagă țelurile politicii partidului, să le transpună în practică și, în ultimă instanță, să-și aducă aportul, prin cei mai buni dintre ei, la însăși întărirea rîndurilor partidului, la asigurarea tinereții și vigorii lui permanente.

Cele cîteva reflecții asupra statutului filozofiei marxiste, expuse mai sus în lumina documentelor partidului nostru, pornesc de la considerentul teoretic că *înțelegerea* bazată pe explicație este mai aptă decît simpla descripție să angajeze *opțiunea* sinceră și avizată pentru această filozofie, condiție decisivă pentru transformarea ei într-un program de viață al fiecăruia; pentru că opțiunea sinceră este tocmai aceea ce se înțelege prin *convingere* și pentru că, prin definiție, convingerea reprezintă tocmai elementul dinamogen al conștiinței fiecăruia, reprezintă *imboldul la activitate* care face din teorie o forță materială și care dă filozofiei marxiste caracterul ei de concepție *revoluționară* în înțelesul cel mai propriu al cuvîntului.

Studia filozoficzne

(R. P. Polonă)

Nr. 10—11/1975

Din sumar: CRITICA MARXISTĂ A FENOMENOLOGIEI ŞI FILOZOFIA LUI ROMAN INGARDEN — K. M. DOŁGOW, Criza conştiinţei filozofico-estetice burgheze; JOHN FIZER, „Fazele" lui Ingarden, „durata reală" a lui Bergson, „fluxul" lui William James. Problema timpului; T. I. OIZERMAN, Filozofia filozofiei la E. Husserl; JERZY ŁEZIŃSKI, Consideraţii privind raportul marxismului cu fenomenologia: revoluţie şi adevăr — Lenin şi Husserl; JANUSZ KUCZYŃSKI, *Homo creator versus homo contemplator*. Dialectica şi concepţia fenomenologică despre om; KAZIMIERZ OCHOCKI, Observaţii despre revista „Studia filozoficzne"; BOGDAN SUCHODOLSKI, Creativitatea ca stil de viaţă; B. WOLNIEWICZ, Z. MUSIAL, Scientism şi ocultism.

Nr. 12/1975

Din sumar: LESZEK KASPRZYK, Ideologie şi ştiinţă; ADAM SYNOWIECKI, Categoriile ontologiei şi principiile marxiste ale abstractizării şi concretizării; WIESŁAW SZTUMSKI, Negaţie şi repetare în procesul dezvoltării; ANTONINA KŁOSKOWSKA, Cadre instituţionale şi dezvoltare spontană în participarea la cultură; ALICJA KUCZYŃSKA, Arta ca formă de legătură între oameni; ANDRZEJ NOWICKI, Textele filozofice din punctul de vedere al vieţii lor istorice; IJA LAZARI-PAWŁOWSKA, Maria Ossowska, eticiană; ZDZISŁAW CACKOWSKI, Caracterul mijlocit al percepţiei; WITOLD DOBROŁOWICZ, Problema conştiinţei în psihologia poloneză şi sovietică contemporană; WIESŁAW LANG, LECH MORAWSKI, TADEUSZ GAWRYSIAK, Interpretarea juridică — un gen deosebit al interpretării umaniste; T. ZASADNY, Biologia şi ştiinţele sociale; JAN SUCH, Empirism atomistic sau empirism holist; ZDZISŁAW CZARNECKI, Rolul antropo- şi sociocreator al instrumentelor de muncă.

Nr. 1/1976

Din sumar: N. V. MOTROŞILOVA, Problema subiectului cunoaşterii la E. Husserl şi R. Ingarden; CAMILIA WARNKE, Subiectul transcendental la Husserl. Încercare de interpretare; ANDRZEJ POLTAWSKI, Calea spre realism a lui Ingarden şi concepţia sa despre om; NORBERT KRENZLIN, Deosebirile dintre concepţiile lui Roman Ingarden şi Waldemar Conrad. Cu privire la istoria metodei fenomenologice în estetică; BARRY SMITH, Matematica şi estetica ontologică a lui Ingarden; ADAM WEGRZECKI, Ideea de sistem relativ izolat în antropologia filozofică; JERZ LOZINSKI, Cîteva observaţii pe marginea articolului lui D. M. Rasmussen, „Critica marxistă a fenomenologiei"; JAN BIALOSTOCKI, Despre elementele creatoare în domeniul umanisticii; G. BIALOKOWSKI, Teoria ştiinţifică şi experimentul artistic; M. TEMPCZYK, Elemente de convenţie în ştiinţă; STANISLAW KRAJEWSKI, Analiza nonstandard — un termen nou în fundamentările calculului diferenţial şi integral; ALEKSANDER RUTKOWSKI, Teoria recursivităţii astăzi; JÜRGEN ROJAHN, Observaţii pe tema lucrării lui St. Piekarczyk, „Istorie-cultură-cunoaştere"; ANDRZEJ NOWICKI, Despre „Rivista di filosofia neoscolastica" (1971—1975).

DISCUŢII

CAUZALITATEA ÎN SISTEMUL PRINCIPIILOR FILOZOFICE ALE DETERMINISMULUI

DE

FLORIAN GEORGESCU

Elaborarea unui nou determinism pe baza unor principii necunoscute pentru forma clasică a determinismului, cum ar fi probabilitatea, finalitatea, retroacţiunea, structura etc., nu are loc prin înlăturarea principiului cauzalităţii, cum şi-au făcut iluzia orientările indeterministe. Dimpotrivă, concluzia *materialistă* cu privire la existenţa obiectivă a relaţiei de cauzalitate capătă noi argumente ca urmare a înţelegerii ei din perspectiva *dialecticii*, fiind privită în dinamica trecerii de la *posibilitate*, care are întotdeauna un anumit grad de *probabilitate*, la *realitate*, în cadrul mecanismelor raportului dintre *necesitate* şi *întîmplare*, în legătură cu *finalitatea* etc.

Formulat succint, principiul cauzalităţii afirmă că „orice realitate are o cauză". Această idee „nucleu", exprimată aparent ca un enunţ elementar, dar care reprezintă totuşi o teză fundamentală în filozofie, se găseşte, într-un fel, la originea opiniilor atît de variate cu privire la cauzalitate.

În teza amintită sînt implicate cel puţin alte două idei care, dezvoltate dintr-o perspectivă filozofică sau alta, pot duce (şi au dus de fapt) la concluzii contradictorii — prima privind *universalitatea* legăturii cauzale („*orice* realitate...") şi a doua referitoare la caracterul *necesar* al raportului dintre cauză şi efect (orice realitate are în mod *obligatoriu* o cauză şi în mod *necesar* este un efect).

Concluzia despre caracterul universal al legăturii cauzale are un temei solid în ştiinţă, în legea conservării şi transformării materiei şi mişcării. Din perspectivă filozofică teza universalităţii se întemeiază pe ideea caracterului necesar al raportului dintre cauză şi efect. Întrucît fiecare realitate este produsă cu necesitate de o cauză, rezultă că toate realităţile sînt determinate cauzal.

Dar, după cum este ştiut, D. Hume va submina principiul cauzalităţii prin punerea în discuţie tocmai a caracterului necesar al raportului dintre cauză şi efect. Atitudinea sa este justificată, în măsura în care relaţia cauzală era redusă la raportul de succesiune, deoarece nu rezultă cu necesitate că orice succedent este produs de antecedent. Ştiinţa, prin dezvoltarea sa ulterioară, va infirma concluziile filozofului explicînd, pentru cazurile cercetate, de ce succedentul este produs obligatoriu de antecedent, iar filozofia materialist-dialectică, la rîndul său, va găsi argumentul suprem în favoarea caracterului necesar al raportului dintre cauză şi efect în practică.

Alungarea raportului de necesitate din lumea lucrurilor a dus, pe de o parte, la absolutizarea întîmplării — în Univers domneşte haosul — , iar pe de alta, la subiectivizarea necesităţii; aceasta ar ţine de natura subiectului cognitiv.

În opoziţie cu linia idealistă, materialismul, consecvent fundamentelor sale, va milita pentru principiul cauzalităţii, pentru afirmarea obiectivităţii legăturii cauzale, a caracterului ei necesar. Materialismul mecanicist va deduce însă necesitatea din cauzalitate, şi, în consecinţă va alunga, la rîndul său, întîmplarea din natură. Raţionamentul pare a fi evident pe cît este de simplu.

Dacă: „Orice realitate are o cauză" (universalitatea)

Şi dacă: „Fiecare cauză produce în mod *obligatoriu* un efect, o realitate" (caracterul necesar)

Atunci: „Totul este necesar". Sau: „Nimic nu este întîmplător".

Dacă fiecare realitate actuală este produsă, ca efect, în mod necesar de cauze determinate

Rev. filoz., XXIII, 3, p. 285—294, Bucureşti, 1976.

şi acestea, să spunem, ca realităţi ale momentului t-1, sînt produse cu necesitate de cauzele lor ş. a. m. d. rezultă că totul în Univers trebuia să se petreacă astfel şi nu altfel, că totul este necesar.

Deci, deterministă, întrucît explică orice realitate prin cauza sa, această concepţie poate trece într-un mod sui-generis în contrariul său, în finalism. Totul pare a fi prevăzut pentru că : Orice cauză acţionează în postură de cauză pentru *a produce* o altă cauză, care să funcţioneze în calitate de cauză ş. a. m. d. Efectele apar în raport cu cauzele lor ca succedente necesare în timp (determinism), dar pentru a acţiona cauzativ (finalism).

Modelul cu privire la desfăşurarea evenimentelor în baza principiului cauzalităţii pe care ni l-ar propune gîndirea metafizică ar putea arăta astfel :

$$\ldots > C_5 - N \rightarrow E/C_6 - N \rightarrow E/C_7 - N \rightarrow E/C_8 \ldots >$$

$$\ldots > C_{5'} - N \rightarrow E/C_{6'} - N \rightarrow E/C_{7'} - N \rightarrow E/C_{8'} \ldots >$$

$$\ldots > C_{5''} - N \rightarrow E/C_{6''} - N \rightarrow E/C_{7''} - N \rightarrow E/C_{8''} \ldots >$$

unde C = cauză
E = efect
N = necesitate.

Fiecare cauză provoacă în mod necesar un anumit efect, care, de fapt, este cauza unui alt efect, ce va apare în mod necesar ş. a. m. d.

Criticînd o asemenea viziune deterministă, care a trecut în ştiinţele naturii din materialismul francez, conform căreia aceste fapte — că o păstaie de mazăre are 5 boabe şi nu 4, că o floare de trifoi a fost fecundată de o anumită albină etc. — ,,sînt provocate de o înlănţuire imuabilă de cauze şi efecte, de o necesitate de nezdruncinat, însăşi sfera gazoasă din care a luat naştere sistemul solar fiind astfel constituită încît aceste fenomene să se producă aşa şi nu altfel", Engels conchide : "... Cu acest gen de necesitate tot nu vom putea ieşi din concepţia teologică asupra naturii. Pentru ştiinţă este aproape acelaşi lucru dacă vom numi aceasta, ca Augustin şi Calvin, hotărîrea eternă a lui dumnezeu, ca turcii kismet, sau dacă o vom numi necesitate" [1].

Acceptarea raporturilor cauzale ca lanţuri paralele, independente unele faţă de altele, în care fiecare moment este legat de, şi numai de, veriga anterioară (cauză) şi cea ulterioară (efect), împiedică înţelegerea lumii ca realitate ce se diversifică în permanenţă. Privit în secţiune, Universul va prezenta la un moment dat tot atîtea realităţi diferenţiate calitativ cîte lanţuri cauzative există dintru început [2].

Inconsecvenţele materialismului premarxist se datoresc modului metafizic de interpretare. Materialismul, deşi porneşte de la premise corecte, nu constituie o garanţie a certitudinii discursului cognitiv. El trebuie întemeiat de dialectică.

Ne-am oprit mai mult asupra determinismului mecanicist, nu pentru a-i pune în evidenţă încă o dată limitele, de altminteri prea bine cunoscute, ci pentru că, într-un fel sau altul, problemele puse în discuţie sînt încă actuale.

Construirea determinismului modern în filozofie începe cu Hegel, care, fără a renunţa la conceptul de cauzalitate, va dezvolta

[1] Fr. Engels, *Dialectica naturii*, în K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 517.

[2] Şi totuşi numai acceptarea unor lanţuri cauzative relativ autonome face posibilă înţelegerea diversificării infinite a Universului, evitarea predeterminărilor. Dacă n-ar exista lanţuri cauzale paralele, relativ independente unele faţă de altele, nu ar exista pentru fiecare realitate concretă posibilităţi multiple de devenire rezultate din posibilitatea intersectării lanţurilor.

Pentru a avea loc ,,întîlnirea", după cum vom demonstra mai jos, pentru a se constitui o cauză concretă, elementele participante la această constituire trebuie să ,,vină" din direcţii distincte, să participe fiecare cu ceva propriu la naşterea unei sinteze cauzative. În mişcarea lor, lanţurile cauzale nu înaintează în timp fiind ,,*atrase*" de obiectivul întîlnirii (idee atît de dragă finalismului), ci fiind ,,împinse" spontan de cauzele lor pe un drum oarecare, conform exigenţelor fiecărei cauze anterioare şi a condiţiilor concurente, construite din aproape în aproape. Întîlnirea a două sau mai multe lanţuri cauzale va avea ca rezultat constituirea unei cauze care nu a mai funcţionat pînă în momentul dat şi deci apariţia unui efect, a unei realităţi originale, care se deosebeşte (evident relativ) de toate celelalte determinări calitative. Dacă n-ar exista lanţuri paralele, relativ autonome, care să se întretaie, totul ar rezulta din antecendent, totul ar fi condensat în precedent, ,,nimic nou n-ar fi sub Soare".

teoria deterministă operînd cu conceptele de necesitate şi întîmplare. El a fost primul care a afirmat că, deşi opuse, necesitatea şi întîmplarea se presupun, se exprimă reciproc. Aşadar, deşi toate realităţile se înlănţuie cauzal, presupun deci necesitatea, aceasta nu exclude întîmplarea.

Prezenţa întîmplării în dinamica raporturilor cauzale este tot mai mult acceptată de modelele ştiinţifice deterministe, în special de cele întemeiate pe studiul proceselor stohastice.

Acceptarea întîmplării în ansamblul sistemelor de determinare ridică însă probleme atunci cînd aceasta este privită în raport *nemijlocit* cu cauzalitatea. Pentru a fi determinist astăzi nu este de ajuns să afirmi că procesele sînt determinate cauzal şi că totodată ele sînt şi necesare şi întîmplătoare. Alăturarea eclectică a teoriei despre cauzalitate şi a celei despre necesitate şi întîmplare nu înseamnă şi rezolvarea problemelor determinismului. Trebuie surprins mecanismul întrepătrunderilor dintre aceste determinaţii existenţiale.

Acţiunea întîmplării nu exclude existenţa necesităţii, concepută ca determinaţie specifică fenomenelor de masă, ca atribut al legilor statistice. În acest caz este posibilă crearea unui model de determinism statistic, întemeiat pe principiul necesităţii şi al întîmplării. Dar, după cum se poate uşor observa, aci nu apare în prim plan problema cauzalităţii pentru a putea construi un determinism în cazul unor asemenea realităţi care să se întemeieze *şi pe acest principiu*. Cauzalitatea funcţionează pînă la nivelul individualului, situaţie exprimată în formula: ,,*Orice* realitate este determinată cauzal". În acest caz admiterea întîmplării pune în discuţie statutul existenţial al cauzalităţii, căci dacă întîmplarea este prezentă în fiecare caz, mai poate fi considerată geneza, producerea cauzală, apariţia efectului ca act necesar? Dacă între cauză şi efect acţionează întîmplarea — care este definită ca proces ce poate avea loc sau nu — atunci, evident, nu mai putem conchide că efectul apare în mod necesar, deşi a fost provocat. Admiţînd că efectul poate sau *nu* să apară, deşi cauza lui acţionează, desfiinţăm de fapt cauzalitatea, ajungem la punctul de vedere după care între cauză şi efect nu ar exista un raport de necesitate. Dimpotrivă, afirmarea cauzalităţii, respectiv a raportului de necesitate dintre cauză şi efect, pare a fi posibilă numai prin excluderea întîmplării. Dar nici o asemenea concluzie nu poate fi adoptată întrucît ar intra în contradicţie cu teza privind universalitatea întîmplării. Într-adevăr, dacă existenţa cunoaşte momente lipsite de întîmplare, rezultă că aceasta din urmă nu este universală, că nu caracterizează orice realitate, că în unele cazuri avem necesitate fără întîmplare. Se ajunge la metafizică.

Se pune deci problema înţelegerii raportului dintre întîmplare şi necesitate pe de o parte şi a cauzalităţii pe de alta, în aşa fel ca nici una să nu ducă la excluderea reciprocei, a înţelegerii concrete a modului de ,,distribuire" a întîmplătorului şi necesarului pe parcursul lanţurilor cauzale, a rolului lor într-o etapă sau alta a verigilor cauzale, astfel încît acceptarea lor să nu ducă la subminarea principiului cauzalităţii. Cu alte cuvinte, este vorba de ,,punerea de acord" a teoriei despre necesitate şi întîmplare şi a teoriei despre cauzalitate într-o sinteză superioară şi nu de o simplă alăturare, pentru că fiecare, din cele două teorii, vine, într-un fel, prin conţinutul de idei proprii, în contradicţie cu cealaltă, fapt care a şi determinat alunecarea unor savanţi spre interpretări indeterministe sau mecaniciste.

Studiul concret al realităţii confirmă progresiv teza enunţată iniţial, că orice cauză produce cu necesitate un efect (C—N→E). Realitatea produsă (efectul) nu este însă cauză *de îndată* ce s-a născut. Ea este o realitate printre altele şi nu cauză. Aceasta, pentru simplul motiv că nu a produs un nou efect, că noua realitate nu acţionează deocamdată ,,pentru" generarea acestuia.

Între cauză şi efect există un continuum spaţio-temporal, care presupune contrariul său, discontinuitatea, marcată de momentul genezei efectului şi sfîrşitul acţiunii cauzei. Acelaşi lucru se petrece şi în cazul unei realităţi care iniţial se găseşte în postură de efect şi *apoi* de cauză. Pe tot parcursul existenţei sale ea continuă să se manifeste ca o realitate determinată, distinctă faţă de celelalte realităţi. Asta nu înseamnă însă că ea *este* în tot acest timp şi efect şi cauză. În plan *cognitiv* putem privi realitatea dată în mod global, şi, ca atare, să o ,,considerăm" şi cauză şi efect. În *realitate* însă lucrurile nu se petrec astfel. Realitatea respectivă este mai întîi efect şi apoi cauză. Dacă cele două determinări ar coincide, timpul ar fi suprimat. De aceea, actul cognitiv trebuie să surprindă *discontinuitatea* dintre cauză şi efect în *aceeaşi* realitate.

Nu avem deci:

$$\ldots > C - N \rightarrow \overline{|E/C|} - N \rightarrow \overline{|E/C|} - N \rightarrow \overline{|E/C|} \ldots >$$

ci ,deocamdată:

$$\ldots > C - N \rightarrow RE \ldots$$

în care, R = realitate

Sau, din altă perspectivă, într-o realitate concretă, privită în succesiunea momentelor ei, desprindem mai întîi determinarea ei ca efect şi apoi cea de cauză.

Adică :

... E ——— R ——— C ...

Orice realitate nou născută conține în sine un evantai larg de posibilități pe direcția cauzalității. Pînă la generarea cutărui sau cutărui efect, realitatea dată este numai ,,suportul'' unor cauze *potențiale*. Ea nu este deci cauză reală. Trebuie făcută deci distincție între cauzele *reale* și cauzele *posibile*. Și în acest caz trebuie operat prin prisma *continuității* și a discontinuității. Continuitatea este dată de ființarea în timp și spațiu a realității concrete. Analizată în raport cu principiul cauzalității aceasta este discontinuă. Nu este cauză de la ,,început'' pînă la ,,sfîrșit''. Pentru a surprinde discontinuitatea, conceptul de cauză trebuie concretizat, întrucît în realitate avem de fapt cauză posibilă și cauză reală.

Conform principiului universalității cauzalității, *orice* realitate devine necondiționat cauză. Ce cauză anume va fi, ce efect va naște și în ce condiții, acestea nu mai depind întru *totul* de realitatea potențial cauzantă.

Recurgînd la schemă, avem :

$$\ldots C-N \rightarrow ER \left| \begin{array}{l} \rightarrow P \ldots C_1 \ldots E_1 \\ \rightarrow P \ldots C_2 \ldots E_2 \\ \rightarrow P \ldots C_3 \ldots E_3 \\ \rightarrow P \ldots C_4 \ldots E_4 \end{array} \right.$$

unde P = posibilitate.

O cauză potențială devine cauză reală în baza *esenței realității care o conține* dar necondiționat și în funcție de *conexiunile* realizate de realitatea dată cu celelalte realități coexistente. Cercetarea cauzalității impune deci nu numai luarea în considerare a succesiunii evenimentelor — fapt analizat cu prioritate, dat fiind specificul relației cauzale — ci și a simultaneității. Dacă succesiunea apare pe primul plan, atunci cînd cercetăm relația cauzală *înlăuntrul* ei, deci în procesul de *generare* a **efectului**, constatînd antecedența cauzei și, respectiv, succedența efectului, simultaneitatea trebuie luată în considerare oarecum *în afara* raportului cauzal dat, în momentul *constituirii* **cauzei** care va genera efectul, cînd realitatea dată cîștigă procesual determinarea de cauză.

În acest moment intervine întîmplarea, atît de ignorată de metafizicieni și greu de acceptat în înțelegerea cauzalității. Ea face ca o cauză posibilă anume să aibă un grad mai mare sau mai mic de *probabilitate* de a deveni cauză reală comparativ cu celelalte cauze posibile ale realității date.

O cauză posibilă devine cauza reală în funcție de conexiunile *realității* care cuprinde cauza posibilă cu celelalte realități coexistente. Conexiunile, la rîndul lor, pot fi unele sau altele. Așadar, aici se manifestă jocul întîmplării.

Între cauză și efect, cum am spus, există un raport de necesitate. În *afara* acestui raport relațiile sînt întîmplătoare. Geneza efectului este necesară, constituirea cauzei este întîmplătoare [3].

Gîndind prin scheme și oarecum schematic, modelul raportului dintre legătura cauzală și necesitate și întîmplare ar arăta, într-o primă aproximație, astfel :

$$\left.\begin{array}{l} \ldots\ldots I \searrow \\ \ldots\ldots I \rightarrow \\ \ldots\ldots I \nearrow \end{array}\right. RC - N \rightarrow ER \ldots.$$

Greșeala gînditorilor materialiști metafizicieni a constat nu în afirmația că între cauză și efect ar exista un raport de necesitate, ci în faptul că au extrapolat necesitatea *dincolo* de cei doi termeni ai cauzalității, considerînd că evenimentele, oricare ar fi ele, sînt verigi ale unor lanțuri necesare pe *tot parcursul* acestora. Și aceasta pentru că nu a fost surprinsă disjuncția reală între momentul efect și momentul cauză ale aceleiași realități. Este drept că orice realitate are o cauză, dar nu

---

[3] Cele două afirmații nu trebuie înțelese în sens strict, cum că în momentul generării efectului întîmplarea ar fi cu totul absentă și că înaintea acțiunii cauzale *totul ar fi* întîmplător. Repetăm binecunoscuta teză dialectică după care nu există necesitate fără întîmplare și invers. În consecință, procesul complex în care are loc geneza efectului, deci procesul privit în totalitatea sa, neredus la actul producerii se caracterizează prin atribute întîmplătoare, iar necesitatea nu se reduce la relația de cauzare, este mult mai bogată. Nașterea efectului, atunci cînd acționează cauza nu este însă de natură întîmplătoare, el nu poate să apară sau nu, ci se produce inevitabil. Și nu se naște un efect în genere, ci un anume efect. Altfel spus, întîmplarea este prezentă într-un proces dat în *momentul* generării, dar nu este o caracteristică a *generării*. Întîmplările prezente în etapa genezei ,,colorează'' procesul privit în ansamblu, dar atunci cînd cauza acționează nu afectează cu nimic apariția efectului. Tot așa, constituirea cauzei prin concursul întîmplărilor nu se petrece în absența necesității. Nu orice evenimente întîlnite întîmplător fac să se constituie o cauză determinată. În ,,subsolul'' evenimentelor respective se găsește întotdeauna necesitatea, o necesitate care face posibilă ,,joncțiunea''. Constituirea cauzei are loc totuși în urma ,,întîlnirilor'' realității care este suportul cauzei posibile cu alte realități.

mai este adevărat că orice realitate trebuie să apară cu necesitate, mai precis, să se formeze de dragul apariţiei ei o cauză care să o producă.

Raportul dintre cauzalitate şi necesitate prezintă mai multe faţete. Atît necesitatea cît şi cauzalitatea sînt determinaţii universale. Ca determinaţie existenţială, cauzalitatea este de ordinul necesităţii, orice realitate fiind produsă cu obligativitate de o anumită cauză. În al doilea rînd, cum s-a mai spus, necesitatea este un atribut al raportului dintre cauză şi efect, respectiv, orice realitate a apărut cu necesitate întrucît a acţionat cauza sa.

Relaţia dintre cauzalitate şi întîmplare presupune şi ea aceleaşi premise, deoarece şi întîmplarea este o determinaţie universală, trebuind şi ea să se manifeste cu ... necesitate în fiecare caz concret al realităţii. Privind cauzalitatea prin prisma întîmplării nu ne mai interesează însă dimensiunea ei ca determinaţie universală şi nici natura raportului dintre cauză şi efect, ci particularităţile pe care le îmbracă în formele ei concrete de manifestare. Făcînd abstracţie de universalitatea ei (caz în care apare dimensiunea necesităţii) şi de relaţia interioară dintre cele două momente (care evidenţiază, de asemenea, caracterul ei necesar), surprindem că legătura cauzală se prezintă totodată şi ca realitate *unitară*, ca *un* eveniment în care cei doi termeni — cauza şi efectul — se ,,topesc" unul în altul. În această ipostază, legătura cauzală nu mai maschează întîmplarea. Orice eveniment (citeşte: complexul cauză-efect şi nu efect) este (şi) întîmplător, putea să se producă sau nu. Nu există necesitate absolută care să certifice univoc producerea cutărui sau cutărui eveniment. Nu rareori însă noţiunea de eveniment este redusă la cea de efect şi, atunci, dacă evenimentele sînt (şi) întîmplătoare ar rezulta că efectele (în calitatea lor de efecte) sînt întîmplătoare, că, deci, există cauze care pot produce sau nu efecte. Se ajunge la negarea raportului de necesitate *dintre* cauză şi efect şi al cauzalităţii ca legătură *universală*. Un eveniment este însă un proces complex în care este prezentă şi cauza. Privite analitic, deci înlăuntrul lor, dirijîndune atenţia spre raportul dintre cauză şi efect, evenimentele evidenţiază că efectul trebuia să apară inevitabil datorită cauzei prezente în ele. Ca efecte, deci privite în raport cu cauzele lor, toate realităţile au apărut în mod necesar. Dacă realităţile sînt privite sintetic, sub forma continuum-ului ,,cauză-efect", atunci ele apar cu toate ca fiind (şi) întîmplătoare. Concepute global *legăturile* cauzale apar, în raport cu celelalte realităţi, ca fiind (şi) întîmplătoare. Altfel spus, în dinamica existenţei nu este obligatoriu să se producă această sau această *legătură* cauzală.

Orice realitate virtual cauzală poate fi barată în mişcarea ei spre realizare de o acţiune exterioară şi, în consecinţă, orice legătură cauzală (ca unitate a cauzei şi efectului) se poate produce sau nu, este marcată de întîmplare. Atunci cînd a depăşit jocul întîmplării (dar necondiţionat după ce a trecut prin el) o realitate începe să acţioneze în calitate de cauză şi, în consecinţă, efectul nu poate să nu se producă. Necesitatea *nu este dată*, ci *ia fiinţă*.

Cum am mai spus, nu trebuie să se înţeleagă din această analiză — care, ca orice demers logic, sărăceşte întrucîtva realitatea în încercarea de a descoperi esenţa — că în timpul genezei întîmplarea nu ar mai fi prezentă.

Factorii întîmplători prezenţi în *procesul* în care are loc geneza sau asociaţi lui pe parcurs nu acţionează ,,înlăuntrul" raportului dintre cauză şi efect şi nu pot să acţioneze din această poziţie pentru simplul motiv că nu există un discontinuu spaţio-temporal absolut, un hiatus între cele două momente ale procesului, care să facă posibilă intervenţia întîmplării. Cauza şi efectul constituie o unitate, cauza (subliniem, cauza reală) trecînd *nemijlocit* în efect. Necesitatea nu se intercalează ca altceva ,,între" cei doi termeni pentru că un asemenea ,,între" nu există, ci este un atribut, o caracteristică *a actului de geneză*. Faptul că *acest* act, în cadrul procesului dat, este ,,învelit" între altele şi de haina întîmplării, nu poate fi un motiv pentru caracterizarea lui ca întîmplător.

Geneza efectului însă poate fi relativ instantanee sau de durată. Dar orice efect este succedat cauzei sale şi ,,lipit" de ea. În cazul în care generarea nu se realizează oarecum instantaneu raportul dintre necesitate şi întîmplare manifestă noi dimensiuni ce trebuie luate în consideraţie. În momentele următoare actului *iniţial* de geneză întîmplarea poate interveni intercalîndu-se în desfăşurarea efectului pe mai departe. O asemenea situaţie poate crea iluzia că raportul de cauzare nu este înlăuntrul său numai de ordinul necesităţii. Pentru depăşirea acestei iluzii este nevoie să ne oprim asupra noţiunii de efect şi a realităţii desemnate de ea.

Aşa după cum raportul dintre noţiunea de ,,cauză", ca designant şi obiectul ei, realitatea cauzantă, se rezolvă în mod concret, cu precizări succesive şi în cazul raportului dintre noţiunea de ,,efect" şi realitatea efect, gîndirea nu trebuie să rămînă în domeniul abstracţiilor. Conceptul de ,,efect", rezultat al unei maxime abstractizări este prea general pentru a opera cu el *tale quale* în analiza realităţilor concrete. De regulă desemnăm prin efect realitatea apărută în urma şi datorită unei cauze. Dar realitatea respectivă — care, e drept, îşi ,,trage seva" din cauza sa — ,,trăieşte" numai în baza cauzei? Coincide oare ceea ce este

efect efectiv cu realitatea dată în toată existența sa determinată spațio-temporal, cu toată gama determinărilor sale cantitative și calitative? Este răspunzătoare cauza pentru tot ceea ce caracterizează realitatea ce-i urmează pentru a afirma că aceasta se explică în întregime prin cauză? Și dacă unor asemenea întrebări răspundem negativ, deoarece „efectul", întrucît i-a dispărut cauza, *nu mai este* efect, ci e realitate indiferentă"[4] (s. n.), atunci nu avem dreptul să suprapunem cele două noțiuni, să identificăm efectul cu întreaga realitate prin care el „trăiește" în continuare, să extindem noțiunea de efect de-a lungul întregului proces ce urmează unei cauze. Ce se petrece într-un proces, să spunem într-un moment oarecare *ulterior* genezei, nu se datorează integral cauzei declanșatoare. De aceea, manifestarea procesului în momentul considerat nu poate fi calculată univoc din presupusa cauză. Dar, nefiindu-i univoc efect acesteia, nu înseamnă că manifestarea respectivă nu ar fi efectul nici unei *alte* cauze. Efectul odată apărut, și în mod necesar constituit, ființează în continuare, ca să spunem așa, „pe propriile sale picioare", ca nouă realitate[5]. Realitatea dată aici nu mai poate fi univoc desemnată prin noțiunea de „efect", ea nu comportă numai această determinare căpătată în momentul genezei (depășit de acum) datorită cauzei de la începutul firului său de existență, ci este totodată propria sa cauză (atîta timp cît un „ce" exterior ei nu-i afectează existența). În fiecare moment starea specifică a realității respective devine cauză pentru momentul ei următor. Cauza inițială pare a se pierde cu cît ne îndepărtăm în timp și în spațiu de ea pentru a fi dătătoare de seamă de tot ce se petrece pe parcursul realității date. Cînd o realitate anume încetează să fie produsul altei realități și începe să fie propria sa cauză este dificil de precizat[6]. De aceea nu avem voie să punem pe seama așa-numitelor cauze tranzitive efectele datorate cauzelor imanente, să privim cauzalizatea numai discontinuu, de la realitate la realitate. Atunci cînd în desfășurarea unui proces apar evenimente care nu se încadrează așteptărilor conforme cauzei inițiale a procesului, nu avem de ce să le considerăm ca neavînd cauze întrucît am conceput *întregul* proces ca efect al cauzei inițiale. Eroarea se găsește în această modalitate de concepere.

Efectul este totdeauna legat nemijlocit de cauza sa. Momentele care urmează într-un proces după declanșarea lui de către cauză apar ca efecte mijlocite în raport cu aceasta[7].

Cauzele care se constituie pe parcursul realității declanșate de cauza inițială, includ în mod obligator intervenția întîmplării, așa cum am căutat să demonstrăm în paginile anterioare. Întîmplarea intervine, e drept, *după* cauza (precizăm) inițială, dar după ce aceasta s-a consumat deja în efectul ce *s-a născut* sau *a început* să se nască. Ea este deci *ulterioară* relației cauzale privită ca primă verigă într-un proces, sau este cel mult simultană cu efectul *apărut nemijlocit* din cauza inițială. În al doilea rînd, prin acțiunea ei se constituie un *alt* nod cauzal în desfășurarea procesului. Față de noua legătură cauzală întîmplarea este necondiționat anterioară sau, ca element participativ, este simultană momentului cauză. Oricum, și într-o poziție și în alta, ea *nu este între cauză și efect*, ci *între legăturile cauzale* sau coexistentă unuia (efectului) sau altuia (cauzei) din momentele nexului cauzal[8].

---

[4] Hegel, *Știința logicii*, București, Edit. Academiei R.S. România, 1966, p. 554.

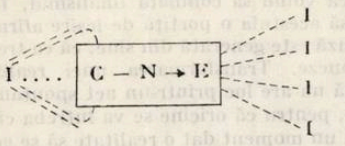
[5] Ignorarea acestui fapt ar duce la negarea tezei despre universalitatea contradicției ca izvor al oricărei schimbări.

[6] Nu este exclus ca în aceste schimbări să fie vorba de o modalitate specifică saltului treptat.

[7] Ele sînt mijlocite, în primul rînd, de momentele anterioare lor, necondiționat, de efectul imediat anterior, în al doilea rînd (în fond aceeași problemă dezvoltată din alt unghi de vedere), de faptul că ele apar prin mijlocirea unor structuri cauzale ce se constituie *pe parcurs*, ce se intercalează în raport cu acțiunea cauzală inițială și față de care structuri momentele considerate apar ca efecte legate nemijlocit. Un efect mijlocit nu va exprima deci niciodată integral cauza îndepărtată față de care este considerat, *grosso modo*, efect. De aceea el nu poate fi prevăzut din aceasta cu certitudine absolută.

[8] Insistăm în precizarea noastră de a nu confunda cauza cu *realitatea* cauzantă și efectul cu *realitatea* produsă. Un *agent* cauzant provocînd un efect nu dispare odată cu apariția efectului — ceea ce de fapt se petrece cu *cauza* — el putînd coexista cu efectul sau îi poate urma chiar în timp dacă acesta este „efemer". Cum spune Hegel, cauza „... își pierde cauzalitatea" în efect rămînînd în continuare o realitate indiferentă față de raportul cauzal dat, care poate coexista cu realitatea desemnată inițial ca fiind efect. Această situație conduce către ideea, față de care ne manifestăm dezacordul, după care efectul acționează asupra cauzei sale. De fapt, realitatea efect, sau, în limbajul lui Hegel, realitatea „indiferentă", întrucît i-a dispărut cauza, intră într-un nou raport cu *realitatea* „indiferentă" care a *fost* cauza (și nu cu propria-i cauză), cu care formează o

În baza şi în continuarea celor spuse mai sus, acum putem să facem abstracţie de dimensiunea necesităţii din perioada constituirii cauzei şi de „anvelopa" fenomenelor întîmplătoare care însoţesc un proces în timpul producerii efectului de către cauză şi, orientîndu-ne atenţia spre necesitate şi întîmplare în funcţie de rolul pe care îl joacă înlăuntrul cauzelor şi efectelor, am putea schematiza aceste idei astfel:



Cunoscînd cauza unei realităţi aflăm că aceasta *nu este întîmplătoare*, aşa cum ar fi apărut datorită ignoranţei noastre. Cunoaşterea, în baza căreia categorisim realitatea dată ca necesară, nu este însă exhaustivă, nu ne spune şi *cum s-a constituit cauza* care a provocat cu necesitate realitatea respectivă. Deci nu putem decreta în mod absolut că evenimentul respectiv este necesar şi numai necesar. Studiind momentul *constituirii* cauzei, constatăm prezenţa întîmplării. Orice realitate este, aşadar, şi întîmplătoare şi necesară totodată.

---

nouă legătură în urma căreia apare un alt efect. Raporturile realităţii care a *cauzat* cu realitatea efect sau care a fost efect, deci *ulterioare* cauzării, raporturi ce pot fi, cum am spus, de coexistenţă sau de succedenţă faţă de efect, nu mai sînt necesarmente de *ordin cauzal* (cu excepţia *retroacţiunii*, la care m-am referit în rîndurile de mai sus). Conceptul de cauză trebuie circumscris la acţiunea provocatoare, la actul prin care are loc transferul de substanţă, energie şi informaţie de la o realitate la alta sau de la un moment la altul al timpului în aceeaşi realitate, care acţiune este realizată întotdeauna de o realitate concretă şi care realitate poate exista mai departe după producerea unui efect, generînd în continuare alte efecte, devenind deci, succesiv, *altă* şi *altă* cauză. În acest caz, deşi suportul cauzei care a acţionat continuă să existe alături de efectul constituit deja şi, ca atare, deşi această coexistenţă în timp face posibilă intervenţia întîmplării, nu avem motiv să conchidem că întîmplarea ar funcţiona între cauză şi efect. Cauza a trecut în efect şi ca atare întîmplarea este succedentă acestui act. Prezenţa ei este între două realităţi care însă nu se găsesc în momentul dat în raport cauzal.

Procesele nu apar asemenea unor lanţuri cauzale paralele, aşa cum imaginam în prima schemă. Relaţiile cauzale trebuie concepute mai degrabă, dacă ne putem exprima în limbaj matematic, asemenea unor binoame ale căror rezultate fiinţînd (ca efecte) intră în conexiuni cu celelalte realităţi coexistente (inclusiv cu realitatea care a funcţionat în calitate de cauză).

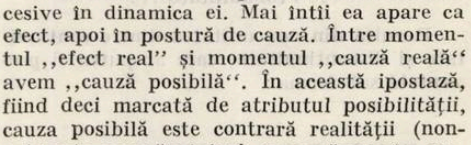
Astfel avem:

$$\begin{array}{lll} & R_y & \\ & \Updownarrow & \\ C-N \rightarrow E\ R_x t_1 \ldots & R_x t_2 C-N \rightarrow E R_x t_3 \ldots & R_x t_4 \\ & \Updownarrow & \\ |\leftarrow \text{Binom} \rightarrow| & R_z \quad |\leftarrow \text{Binom} \rightarrow| & \end{array}$$

unde t = timpul.

O realitate dată conţine în sine un evantai de cauze posibile. Acestea, în funcţie de gradul lor de probabilitate, se întind între două extreme: imposibilitatea şi cauza reală, producătoare în act a efectului.

Respectiv:



Orice cauză nerealizată încă implică întîmplarea care se va manifesta în raporturile realizate de realitatea care conţine cauza posibilă cu celelalte realităţi[9].

O realitate dată capătă determinări succesive în dinamica ei. Mai întîi ea apare ca efect, apoi în postură de cauză. Între momentul „efect real" şi momentul „cauză reală" avem „cauză posibilă". În această ipostază, fiind deci marcată de atributul *posibilităţii*, cauza posibilă este contrară realităţii (nonexistenţa cauzei); totuşi, ea se găseşte în realitate. În acest moment avem, ca să spunem, aşa, scindarea necesităţii de întîmplare, pentru că existenţa (sub formă de posibilitate) nu exprimă nemijlocit esenţa (necesitatea). Unitatea este realizată în momentul următor,

---

[9] Pentru cunoaştere, mai ales în cazul bunului simţ, transformarea unei cauze posibile cu un grad mic de probabilitate într-o cauză reală apare ca un fapt întîmplător, ca un accident sau miracol, în timp ce cauzele posibile cu un grad mare de probabilitate de a deveni cauze reale sînt aşteptate şi considerate inevitabile. În acest caz nefuncţionarea lor este luată drept miracol. În realitate, orice cauză posibilă presupune întîmplarea şi, în consecinţă, orice cauză reală este şi rezultatul întîmplării.

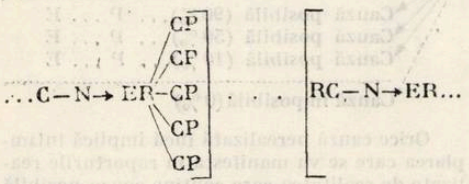
prin *mijlocirea* altor realităţi cu care interacţionează realitatea dată, cînd cauza devine reală (şi în urma întîmplării care s-a manifestat în interacţiunile realizate), respectiv, cînd se produce în mod necesar efectul. Cauza şi efectul sînt legate de acum nemijlocit, nu se mai interpune nimic între ele, unitatea lor fiind dată de unitatea concretă dintre necesitate şi întîmplare. Teoria cauzalităţii şi teoria necesităţii şi a întîmplării se completează reciproc.

Schema poate lua în acest caz forma următoare :

$$\ldots C - N \rightarrow ER - I - RC - N \rightarrow ER$$

Întîmplarea se intercalează în lanţul cauzalităţii întrucît se trece de la o realitate dată prin evantaiul cauzelor posibile la o altă realitate, care prinde viaţă (şi) datorită întîmplării care se manifestă în perioada jocului posibilităţilor

Adică :



... Întîmplare ...

... Probabilitate ...

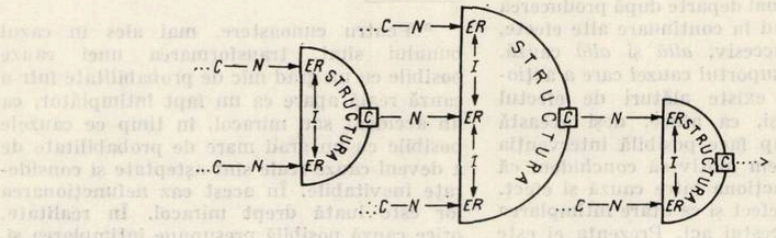
Rezultă din nou unitatea dintre continuitate şi discontinuitate, care ar putea fi prezentată sub forma :

$$\ldots E\ R\ C - N \rightarrow E\ R\ C - N \rightarrow E\ R\ C - N \rightarrow E\ R\ C \ldots$$

Constituirea cauzei reale are loc prin interacţiunea pe care realitatea dată o realizează în timp cu realităţile alăturate, direct sau indirect. O realitate anume nu este cauză numai prin faptul că există, nu a apărut pentru a fiinţa cu acest atribut, ci îşi cîştigă o asemenea determinare datorită interacţiunilor pe care le pune în joc.

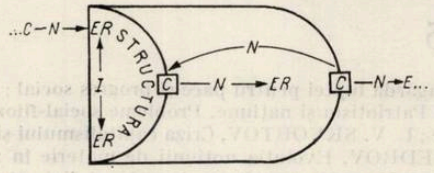
Hegel avea dreptate să spună că în raport cu efectul, cauza pleacă „... din sine, fără a fi solicitată de alt ceva şi *e izvor independent al producerii din sine* : ea trebuie să *acţioneze* ...” [10]. Luată în sine însă, expresia este incompletă, dacă nu chiar incorectă, pentru că voind să combată finalismul, filozoful îi lasă acestuia o portiţă de ieşire afirmînd că o cauză este generată din sine, că ea trebuie să acţioneze. Transformarea unei realităţi în cauză nu are loc printr-un act spontan de geneză, pentru că oricine se va întreba cine face ca la un moment dat o realitate să se genereze în calitate de cauză, de ce *pînă în* momentul respectiv nu s-a generat ca atare ? O realitate devine cauză nu pentru că îşi cîştigă independent determinarea de cauză, ci pentru că în mişcarea sa interacţionează cu alte realităţi interioare sau exterioare sistemului din care face parte, conform unei structuri sau formînd o structură capabilă să genereze o altă realitate. Cauza nu este un obiect luat separat, ci interacţiunea dintre obiecte. Ea apare întotdeauna ca o structură care poate fi oarecum exterioară fenomenului care suferă acţiunea (aşa-numitele cauze tranzitive) sau interioară, lăuntrică sistemelor (cauzele imanente). În primul caz este vorba de o structură de momente ce se „consumă” odată cu geneza efectului, pe cînd, în al doilea caz, structura cauzantă se conservă relativ, funcţionînd o perioadă mai mult sau mai puţin îndelungată, în care, deci, multiplicată în mai multe momente cauzale, generează relativ continuu efectul, mai bine zis, o succesiune de efecte.

Relaţia este pe orizontală, în succesiunea de la cauză la efect, dar şi pe verticală, de coexistenţă în cazul realităţilor care interacţionează în formarea structurii cauzante. În acest caz schema se va complica arătînd după cum urmează :



[10] Hegel, *Op. cit.*

Cu această imagine ne îndepărtăm tot mai mult de cauzalitatea lineară. Luînd în considerare şi faptul că în condiţii determinate ,,efectul'' poate interacţiona cu realitatea care a fost propria sa cauză, ca în schema :



ajungem la cauzalitatea cu sens circular [11], prin care înţelegem şi putem accepta existenţa finalităţii, evitînd finalismul.

Lanţurile cauzale nu sînt paralele ci se intersectează în tot timpul. Simplificînd, raporturile de generare (pe orizontală) a efectelor sînt necesare ; celelalte, prin care are loc construcţia cauzelor (pe verticală) sînt (şi) întîmplătoare.

Deci o realitate dată care în mod necesar este un efect al unei cauze determinate, nu devine cauză datorită cauzei sale. Ea datorează cauzei numai existenţa. Cauza care a generat-o nu a născut-o pentru a cauza (deşi va cauza cu necesitate). Realitatea respectivă devine cauză a) prin interacţiunea realizată cu celelalte realităţi interioare sau exterioare sistemului, b) evident, datorită şi cauzei sale care i-a dat fiinţă, existenţă (nu şi determinarea de a fi cauză), substanţă prin care va interacţiona cu celelalte realităţi şi c) efectului prin care capătă efectiv determinarea de cauză.

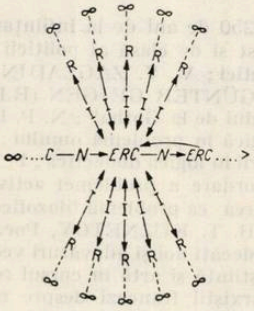
Deci o realitate devine cauză nu pentru simplul motiv că a apărut ca realitate concretă, ci, cum ar spune Hegel, la care se referă Engels, datorită conexiunii universale.

Adică :

De unde rezultă că explicarea unei realităţi nu se reduce la simpla dezvăluire şi lămurire a cauzei sale. Cum spuneam în alt context, cauza nu este responsabilă de tot ce caracterizează realitatea efect. Explicaţia nu se reduce la o simplă translaţie de la cunoştinţa despre cauză la cunoaşterea efectului. Orice realitate este, aşadar, produsul necesar al unei cauze. Dar nu este obligatoriu ca să se nască o anume cauză care să acţioneze de dragul apariţiei efectului.

Într-un mod particular se pune însă problema pentru cazul sistemelor cu autoreglare apărute şi ele în cadrul determinărilor obiective în care au funcţionat şi lanţuri cauzale — sisteme, care au deja o structură cîştigată în baza căreia, am zice, ,,caută'' în dinamismul întîmplărilor acele interacţiuni care sînt necesare pentru transformarea cauzei posibile în cauză reală. Deşi este vorba de finalitate, iar în cazul societăţii de prezenţa şi acţiunea scopurilor, întîmplarea nu este exclusă nici de data aceasta întrucît ,,căutările'' şi mai ales ,,găsirile'' presupun un cuantum de probabilitate în baza căruia nu putem spune cu certitudine absolută că o anume cauză posibilă se va transforma în cauză reală.

Rolul întîmplării este tot mai mult limitat datorită finalităţii şi cu atît mai mult în cazul existenţei de tip social datorită conştiinţei care funcţionează prospectiv şi proiectiv. Şi aparent paradoxal, cu cît rolul întîmplării este diminuat crescînd ponderea necesităţii, cu atît se lărgeşte gradul de libertate a sistemelor. Aceasta este însă o altă problemă care n-a stat în atenţia noastră.



[11] Vezi, J. Piaget, *Biologie şi cunoaştere*, Cluj, Edit. Dacia, 1971, p. 138.

Voprosî filosofii

(U.R.S.S.)

Nr. 8/1975

Din sumar : În avangarda luptei pentru pace şi progres social ; P. M. ROGACEV, M. A. SVERDLIN, Patriotism şi naţiune. Probleme social-filozofice ale societăţii socialiste dezvoltate ; L. V. SKVORTOV, Criza capitalismului şi filozofia burgheză a istoriei ; B. M. KEDROV, Evoluţia noţiunii de materie în ştiinţele naturii şi în filozofie ; J. B. MOLCIANOV, *Problema timpului şi dialectica* ; A. M. MIKLIN, Caracterul sistemic al dezvoltării în lumina legilor dialecticii ; R. Z. SAGDEEV, I. I. ZAIŢEV, Cosmonautica şi progresul ştiinţifico-tehnic ; I. T. FROLOV, Perspectivele omului ; M. V. VOLKENSTEIN, Estetica ştiinţei şi ştiinţa esteticii ; E. I. GABRILOVICI, Chipul omului de ştiinţă în arta cinematografică ; V. S. ROZOV, Arta şi revoluţia ştiinţifică-tehnică ; M. D. AHUNDOV, Problema atomismului şi continualismului în filozofia greacă veche ; ROBERT STEIGERWALD (R.D.G.), Criza generală a filozofiei germane burgheze tîrzii ; V. T. GANJIN, G. M. MEREMINSKI, Morala şi psihologia socială.

Nr. 9/1975

Din sumar : JÁNOS KÁDÁR (primul secretar al P.M.S.U.), Al XI-lea Congres al P.M.S.U. şi unele probleme ale construirii socialismului în Ungaria ; GYÖRGY ACZEL (membru al Biroului Politic al C.C. al P.M.S.U.). Politica P.M.S.U. în domeniul ştiinţei şi sarcinile ştiinţelor sociale în construirea socialismului ; IMRE POZSGAY, Unele sarcini ale ştiinţelor filozofice în Ungaria în lumina celui de-al XI-lea Congres ; ÀDÁM WIRTH, Funcţia metodologică a abordării de clasă în cercetarea structurii sociale a societăţii socialiste ; ARTUR KISS, Contribuţii la critica „pluralismului politic" ; FERENC TÖKEI, Marxismul şi unele probleme ale orientalisticii ; LÁSZLÓ ÀGOSTON, Particularităţile interacţiunii dintre om şi natură în condiţiile revoluţiei ştiinţifico-tehnice ; TAMÁS FÖLDESY, Probleme actuale ale cognoscibilităţii lumii ; MÁRIA MAKAI, Despre problema valorificării ; JOZSEF LUKÁCS, Tendinţe în interpretarea de clasă a înstrăinării religioase ; ISTVÁN KIRÁLY, Despre unele probleme ale modernismului ; LÁSZLÓ MATRAI, Este oare actual Kafka ? DÉNES ZOLTAI, Barthok şi şcoala franceză ; JÓSZEF SZIGETI, Hegel şi Kantor.

Nr. 10/1975

Din sumar : Sărbătorirea a 250 de ani de la înfiinţarea Academiei de Ştiinţe a U.R.S.S. ; Caracterul umanist şi de clasă al politicii leniniste de pace ; Datoria de onoare a filozofilor sovietici ; V. V. ZAGLADIN, Premisele socialismului şi lupta pentru socialism (I) ; GÜNTER GEIGEN (R.D.G.), Despre însemnătatea actuală a „Criticii Programului de la Gotha" ; N. P. DUBININ, Concepţia populaţionistă şi gîndirea tipologică în problema omului ; F. V. SITKOVSCHI, Problema apariţiei de noi categorii în logica dialectică ; F. V. BASIN, V. E. ROJNOV, Despre modul actual de abordare a problemei activităţii psihice inconştiente ; A. A. BRUDNOI, Interpretarea ca problemă filozofico-psihologică ; A. A. LEONTIEV, Semn şi activitate ; B. T. KUZNETOV, Poezia logică şi logica poeziei ; I. I. KAGARLIŢCHI, Prejudecăţi noi şi adevăruri vechi ; I. M. BIKSON, Despre tendinţele apropierii dintre ştiinţă şi artă în cursul revoluţiei ştiinţifico-tehnice ; A. G. SUDORCENKO, Marxiştii francezi despre moştenirea ideologică a lui V. I. Lenin ; A. V. BEŞENŢEV, Falsificările burgheze ale istoriei celui de-al doilea război mondial ; B. T. IUDIN, Hotarele geneticii şi problemele eticii.

CRONICA IDEILOR

ETOSUL SOCIALIST ŞI ELABORAREA CONTEMPORANĂ A FUNDAMENTELOR SALE TEORETICE

DE

NICULAE BELLU

Efortul cel mai semnificativ al cercetărilor marxiste în domeniul eticii pare a se concentra, cu deosebire în ultimii ani, asupra dinamicii valorilor morale în condiţiile dezvoltării şi maturizării relaţiilor sociale socialiste, coextensive cu emergenţa revoluţiei ştiinţifico-tehnice şi informaţionale. Înţelesul acestei **dinamici a valorilor morale**, este, desigur, încă insuficient cercetat şi cu atît mai mult susceptibil de controverse. Dar ideea îşi face loc, ca *o tendinţă de înnoire*. Şi încercăm să surprindem cîte ceva din manifestările relativ recente ale acesteia, interesaţi cu atît mai mult în descifrarea lor, cu cît — începînd încă din 1960 şi în cercetări ulterioare — ipoteza unei dinamici socialiste a valorilor morale, deci investigarea procesului instituirii şi dezvoltării lor, ca şi preocuparea pentru o metodă istorică decurgînd din natura acestei dinamicităţi, constituie punctul de incidenţă al elaborărilor noastre vizînd să contribuie la o teorie a etosului socialist [1].

Ca manifestări relativ recente ale acestei *tendinţe de înnoire* în spaţiul cercetărilor de etică contemporană, se înscriu lucrările **Simpozionului de etică**, ţinut la Moscova între 20—25 octombrie 1975, cu participarea cercetătorilor din majoritatea ţărilor socialiste europene şi avînd ca temă prioritară: *Rolul modului de viaţă socialist şi al progresului ştiinţifico-tehnic în dezvoltarea morală a personalităţii**. Alături şi concomitent cu aceste lucrări apărea la Moscova un volum de studii dedicat aceleiaşi teme, sub redacţia prof. dr. A. G. Harcev, cu titlul: *Probleme filozofice ale dezvoltării sociale* şi avînd ca subtitlu: *Revoluţia ştiinţifico-tehnică şi morala*. În cuvîntul înainte al volumului, prof. A. G. Harcev observă că procesul de formare a moralei noi în condiţiile progresului ştiinţifico-tehnic implică efectele cumulate ale transformărilor revoluţionare privind atît forţele de producţie, tehnologia muncii, mijloacele de comunicaţie, cît şi existenţa însăşi, condiţiile vieţii cotidiene sau felul (modul) de viaţă. „De aceea problema influenţei acestor transformări asupra moralităţii şi a educaţiei morale atrage mereu mai mult atenţia opiniei ştiinţifice şi pedagogice" [2].

Tema în ansamblul ei nu este nouă. Lucrările congresului mondial de filozofie de la Varna, din 1973, au acordat o atenţie deosebită gradului de implicare a condiţiei

[1] Reproducem dintr-o sinteză asupra acestei orientări: „Morala unei epoci în care libertatea omului bate la uşa istoriei îşi dezvăluie, astfel, originalitatea proprie a mecanismelor şi tensiunilor sale. Nu numai morala se schimbă în istorie, în înţelesul ei de concepţie şi deprinderi despre bine şi rău, dar propria sa natură, structura internă a mecanismelor ei se modifică funcţie de starea de fapt şi de starea de spirit a oamenilor care o realizează în curgerea propriei lor vieţi, imprimîndu-i astfel moralei originalitatea şi dinamica trăirilor lor... Dar toate acestea sînt produsele unei practici istorice nemijlocite, înmagazinează o practică istorică şi o exprimă. Tocmai în istorie apare **fermentul acestei dinamici**; pe parcursul istoriei morala se instituie, de fiecare dată: 1. ca un agent activ participînd la modelarea epocilor în schimbare şi a oamenilor care determină aceste schimbări; 2. ca fiind ea însăşi în schimbare sub acţiunea evenimentelor şi a înnoirilor care se succed ... **Reprezentarea teoretică a acestei dinamici** solicită de aceea imaginarea modelatoare a întregului, dincolo de particularităţile care întîrzie sau care i se opun". (*Modelul moral în revoluţia socialistă română. Cercetări preliminare*, în volumul: *Etos şi contemporaneitate*, Edit. ştiinţifică, 1971, p. 136—137).

* Vezi Programul *Simpozionului de etică* la rubrica: *Viaţa ştiinţifică*, în acest număr al „Revistei de filozofie".

[2] A. G. Harcev, Prefaţă la *Probleme filozofice ale dezvoltării sociale* (*Revoluţia ştiinţifico-tehnică şi morala*), Moscova, 1975, p. 3.

umane în efectele revoluției științifico-tehnice (R. S. T.). Pe cît se pare, însă, în disciplinele sociale inerția cercetărilor este direct proporțională cu gradul de implicare și afectare a prejudecăților omului despre sine însuși. Este suficientă referirea la prigoana dezlănțuită împotriva lui Epicur, cel care a cutezat să creadă că lumea trebuie dez-iluzionată (învățată să nu se încreadă în iluzii) sau la cvasi-unanima dezavuare indignată a cercetărilor kantiene despre morală, pentru a înțelege cît de greu apasă inerția nu numai asupra practicii morale ca atare, dar și asupra cercetărilor care tind să-i descifreze mecanismele interioare. Încît, ceea ce poate fi termen comun în alte domenii de cercetare și cunoaștere, în disciplina etică rămîne încă o vreme în afara practicii teoretice, deși — de altă parte — abia disponibilitatea pentru interogația liberă, pentru descifrarea obiectivă și cercetarea răbdătoare a proceselor morale în curs de transformare poate ridica la științificitate și abilita disciplina etică, frînată de conservatorism și compromisă de recidive moralizatoare. Și aceasta cu atît mai mult într-o epocă prin excelență revoluționară, cînd adevărul teoriei se instituie numai cu condiția recunoașterii și acceptării stării de dinamicitate a obiectului său, cînd deci orice limitare a demersurilor pe care le întreprinde o denaturează și anulează.

Tendința de innoire se constituie, astfel, înainte de toate, din preocuparea pentru așezarea problemei morale contemporane pe fundalul ei real. Și chiar dacă pașii de început tatonează abia modul de *„așezare a problemei"*, important va fi punerea în valoare a acestui demers, considerarea lui critică și continuarea lui stăruitoare.

I

Prima observație de ansamblu asupra lucrărilor *Simpozionului de etică*, decurgînd din reflexiile anterioare, va fi constatarea că cercetările de pînă acum oferă *puțin material nou* pentru descifrarea corelației în curs de constituire între 1. modul de viață socialist; 2. R. S. T.; și 3. dezvoltarea morală a personalității. Din această cauză, probabil, multe intervenții au abordat problema mai curînd într-o manieră generală, ca raport între 1. modul de viață socialist și 3. dezvoltarea morală a personalității. Termenul mediu al problemei se dovedește mai greu de asimilat în acest context, și aceasta exprimă stadiul de început al abordării problemei, dar depășit — totuși — în oarecare măsură prin deschiderile conținute în tezele unor comunicări, prin problematica avansată în unele studii publicate în volumul înainte citat, care se înscrie — prin aceasta — în comentariul de față. Puținătatea materialului nou nu ține, totuși, numai de stadiul de început al acestei cercetări, ci — poate — într-o măsură încă mai mare de inerție manifestată în chiar abordarea problemei; inerție să spunem metodologică, dacă și în măsura în care socialismul răstoarnă, pe parcursul dezvoltării și maturizării sale, întreaga scară a valorilor tradiționale, dezumanizante în conținutul lor cel mai profund, dar relativ imobilizate în această sacralitate și **instituie** în cursul propriului său proces revoluționar, **un dinamism original** al valorilor morale pe care le privilegiază, făcînd din chiar această dinamicitate expresia liberei dezvoltări, la antipodul oricărei fixități sacre a valorilor. Această anume dinamicitate solicită o gîndire și o metodologie fluid-dialectică în măsură să descifreze tainele *unui nou tip de spontaneitate istorică* și a unui *tip socialist de raționalitate* a spontaneității în instituirea situației morale elementare. De aceea, problema dinamismului valorilor morale socialiste contemporane și a naturii acestei dinamicități devine relevantă pentru o teorie a etosului socialist.

Etosul tradițional, fără să fie inert, se caracterizează prin tendința de reducere a situațiilor noi la cele arhetipale, încît noul este recunoscut numai cu această condiție a negării și alterării sensului (spiritului) său de noutate. În acest climat arhetipal al mitului, reducția la explicație mitologică a fenomenelor noi ca și a tendințelor sociale de înnoire exprimă spontaneitatea „naturală" a forțelor inerțiale și conservatoare și prin intermediul acestora natura inerțială (conservatoare) a relațiilor de producție corespunzătoare.

Etosul socialist, ca etos socialist, se instituie — prin natura obiectivă a practicii sociale care îl generează — la antipodul acestui model arhetipal. Înnoirea nu mai este reductibilă la arhetip decît cu prețul denaturării caracterului socialist al elementelor și motivelor înnoirii. Această ne-reductibilitate decurge din dialectica interioară a instituirii valorilor socialiste, cînd fiecare moment nou apărut (pe temeiul relațiilor socialiste obiective și al raportării subiective gradual-pozitive la aceste relații, deci o raportare gradual-socialistă subiectivă) devine temei pentru o proliferare socialistă a elementelor și motivelor înnoirii, cînd prin urmare abia semnificantul socialist atribuie relevanță procesului de înnoire în planul valorilor, îl încurajează și-i conferă autoritate, în timp ce trecerea sub tăcere sau ștergerea, neluarea în seamă a acestei relevanțe, dizolvarea înnoirii în arhetip, fie și prin indiferență sau pasivitate, alterează natura însăși a procesului în stare născîndă, îi întîrzie constituirea, produce perturbări complexe, deschise tendințelor involutive. Realitatea acestei alternative între tendințele a) de

atenuare sau b) de **relieiare** a notelor socialiste relevante în procesul confruntărilor istorice dintre socialism şi capitalism, este corelativă cu *stările şi ritmurile interioare ale procesului* de dezvoltare, cu elementele constitutive ale acestor stări şi ritmuri interioare, deci corelativă cu gradul de înscriere şi angajare a dezvoltării socialismului *la nivelul tendinţelor de vîrf ale contemporaneităţii*.

Dacă este aşa, includerea efectelor R.S.T., ca şi cele ale revoluţiei informaţionale şi ecologice în *ecuaţia fenomenului moral al socialismului* nu face decît să exprime adevărul că maturizarea relaţiilor socialiste este condiţionată de amploarea şi eficienţa R.S.T., după cum amploarea şi eficienţa socialistă a R.S.T. este condiţionată la rîndul ei de instituirea şi generalizarea valorilor morale ale socialismului la nivelul vieţii cotidiene. Această întrepătrundere şi intercondiţionare plasează teoria moralei în faţa unei probleme noi, respectiv aceea că — într-o epocă prin excelenţă revoluţionară — teoria însăşi, aspirînd la autenticitate, se instituie abia din *înţelegerea şi acceptarea sensului de dinamicitate a valorilor morale* pe care aceasta le produce şi din care îşi alimentează energia continuei sale autodepăşiri. Dar recunoaşterea **naturii dinamice inventive şi revoluţionare** a mecanismului de constituire al noilor valori şi al valorilor ca atare, dinamice prin libera mişcare a elementelor şi motivelor constitutive, dinamice prin degrevarea lor de pre-judecăţi şi substitute sacre, toate implică asimilarea în planul cercetării critice a tendinţelor noi şi deschise în cîmpul relaţiilor umane, a deprinderilor şi înclinărilor umane în curs de maturizare pe fondul noilor solicitări şi al noilor cîmpuri sociale de exercitare a activităţilor umane variate, întreaga această geneză de „posibilităţi neexplorate", fără de care totul s-ar consuma în limitele creaţiei morale trecute, adaptate la condiţii schimbate.

Acest mod de abordare a problemei morale contemporane decurge firesc din conexiunea proceselor acute pe cale să schimbe radical nu numai faţa lumii, dar şi structura vieţii cotidiene sau componentele dominante ale subiectivităţii. Cu toate acestea el nu şi-a căpătat încă elaborarea corespunzătoare şi cu atît mai puţin audienţă şi recunoaştere. Apar, totuşi, coincidenţe şi apropieri în spaţiul cercetărilor marxiste, care oferă temei pentru dialog sau chiar pentru clarificări utile şi rodnice. În orice caz, implicarea R.S.T. şi a efectelor sale în cîmpul valorilor morale pe fondul realităţilor socialiste în dezvoltare determină un curs anti-inerţial în dezvoltarea teoriei, ale cărei semne urmează să fie surprinse şi descifrate.

✱

În comunicarea sa la *Simpozionul de etică*, prof. Marek Fritzhand, din Polonia, expune douăsprezece teze vizînd să răspundă la întrebarea : cum poate fi înţeleasă (abordată) tema : modul de viaţă socialist şi morala? Teza a 7-a avansează ipoteza interacţiunii şi întrepătrunderii *modului de viaţă* cu *morala*, pînă acolo încît se constituie problema (teza 8) : „Cînd se vorbeşte despre *modul de viaţă* socialist, nu se vorbeşte în acelaşi timp de *morala* socialistă?", şi aceasta pentru că prin *mod de viaţă* se înţelege de obicei unitatea trăsăturilor specifice (caracteristice) ale unui gen de viaţă individuală şi socială, gen de viaţă întemeiat pe un *sistem* anume (şi nu pe altul) de valori morale şi normative (conform tezei 7). Fără să fie cu totul nouă, punerea în lumină a acestei întrepătrunderi contribuie la apropierea teoriei de problema *intimităţii*, poate chiar a *unităţii*, dar nu inertă ci contradictorie, dintre *mod de viaţă* şi *morală*.

Punerea în lumină a întrepătrunderii (pînă la coincidenţă) între „mod de viaţă" şi „morală" este evident fundamentală pentru înţelegerea vie a *gradului în care* „morala socialistă, ca parte constitutivă a modului de viaţă socialist influenţează valoarea globală a acestuia" şi contribuie, ca atare, la „înlăturarea valorilor nemorale (?) ale modului de viaţă socialist, la consolidarea şi progresul său" (teza 9).

Chiar şi aceste formulări implică natura **ne-inertă** ci **contradictorie** a acestei unităţi. Dar abia sublinierea distinctă a relaţiei vii şi contradictorii dintre termenii unităţii *mod de viaţă — morală* îngăduie înţelegerea reciprocităţii interacţiunii, în cazul de faţă în sensul că nu numai *morala* îşi pune pecetea sa asupra *modului de viaţă* ci şi *modul de viaţă* asupra *moralei* şi anume cu atît mai concret, mai energic şi eficient, cu cît el-însuşi (modul de viaţă) este mai dinamic şi în curs de transformare revoluţionară a structurilor sale. Ponderea pe care o deţine unul sau celălalt dintre cei doi termeni în interacţiunea lor apare, astfel, ca inegală, funcţie de condiţii istorice determinate. Schematic, *modul de viaţă* capătă o pre-ponderenţă relativă în perioadele de transformări revoluţionare a structurilor sale, după cum — simetric — în perioadele de relativă acalmie şi cu atît mai mult în cele de inerţie a structurilor existenţiale, care apar ca neutre în latenţa lor, *morala* capătă şi îşi asumă pre-ponderenţa corespunzătoare.

Aceste precizări (îndeosebi relevarea naturii contradictorii a acestei *unităţi*) vin, dealtfel, în întîmpinarea dezvoltărilor conţinute în comunicarea prof. M. Fritzhand, care spune (teza 11) : „Modul de viaţă socialist, ca fapt şi ideal, nu este identic şi nu poate fi identic în toate etapele dezvoltării societăţii socialiste. Există unele trăsături generale, datorită cărora *modul de viaţă* este socialist. Ele se deosebesc, totuşi, datorită posibilităţilor şi trebuinţelor

deosebite ale diferitelor etape în construcția socialismului. Cercetarea și compararea diferitelor stadii ale modului de viață socialist în diferitele etape și medii istorice și culturale reprezintă o problemă teoretică și ideologică de importanță majoră. Decurge de aici substanțiala problemă a modului de viață corespunzător *societății socialiste dezvoltate* (aici axiologia este legată de prognoză și sociotehnică)".

Nevoia logic întemeiată de a formula: „modul de viață socialist **ca-fapt-și-ideal**" nu anulează contradicția dintre *fapt* și *ideal*, ci o înscrie în cadrul unui proces în același timp unitar și contradictoriu, *unitar* prin realitatea socialistă pe care o exprimă și la care se raportează, *contradictoriu* prin **alternativele valorice** pe care această realitate socialistă le conține ca posibile și a căror **confruntare** instituie de fapt spațiul realmente viu al etosului socialist, nealterat de unilateralitate, nefalsificat de zeloșenia oportunistă. Dificultatea problemei depășește, însă, această situare a „modului-de-viață-socialist-ca-fapt-și-ideal" dintr-o perspectivă contradictorie, căci natura diferențierilor și opozițiilor care se confruntă nu ține numai de această notă generală a relației dintre *fapt* și *ideal*, ci pătrunde în interiorul *fapt*-ului, ca și în interiorul *ideal*-ului, diversificînd la infinit *situațiile de viață* care implică alternative valorice (alternative la nivelul *idealului*) și confruntări corespunzătoare, scoțîndu-le astfel din starea de neutralitate (faptică) sau de fixitate (a idealului) și instituindu-le ca **situații morale**. Acest proces de diversificare și îmbogățire continuă a universului etos-ului *înăuntrul său* nu este desigur autonom (deși non-autonomia sa rămîne totuși relativă), ci este determinat și stimulat de condițiile vieții reale (obiective și subiective), de diversificarea (devenirea mereu mai complexă) a solicitărilor sociale, de diversificarea nevoilor, a cîmpurilor de interes și a aptitudinilor umane individuale. Se constituie o rețea mereu mai complexă de *situații de viață obiective* și de *aptitudini de viață subiective* **în încrucișare**, și aceasta ține de îmbogățirea debordantă a condiției umane contemporane decurgînd din împletirea necesară, vitală chiar a revoluției socialiste cu R.S.T. și cu revoluția informațională. Orice rigiditate în planul valorilor devine, astfel, anacronică și obiectiv retrogradă, ceea ce nu revine la a spune că valorile morale lucrate cu migală de-a lungul multelor milenii ale istoriei fiecărei comunități își pierd semnificația lor și decad, dar ceea ce implică recunoașterea că propria lor încărcătură valorică este supusă unui proces de reevaluare și re-semnificare sub acțiunea atît de dinamic-transformatoare a revoluțiilor în curs. Cu toate acestea, cum interesul teoretic pentru acest proces este încă puțin dezvoltat, timida pătrundere a cunoașterii în densitatea acestei materii n-ar îndreptăți încă depășirea stadiului de ipoteză a dezvoltărilor astfel avansate, dar face cu atît mai demne de atenție anticipările care vin să le întărească și încurajeze. Reproducem în acest sens ultima teză (a 12-a) a comunicării prof. Marek Fritzhand:

„Modul de viață socialist (ca fapt și ideal) se concretizează în persoanele particulare. Nu ține de concepția marxist-leninistă considerarea modului-de-viață (socialist) ca fiind identic la toți membrii societății socialiste. Dealtfel, aceasta ar fi cu neputință datorită diferențierii aptitudinilor, a trebuințelor și predispozițiilor oamenilor. În legătură cu aceasta, foarte importantă devine întrebarea cu privire la care dintre aceste trăsături ar trebui să caracterizeze modul de viață al omului, pentru ca acesta să fie recunoscut ca mod de viață socialist. Nu mai puțin importantă este cercetarea diferitelor variante ale modului de viață socialist, care pot fi alese de membrii societății socialiste. Desigur, ar fi greu de stabilit fiecare asemenea variantă posibilă, căci sînt supuse schimbărilor și unei noi diversificări. Dar, cu atît mai mare ar fi importanța teoretică și practică a unor asemenea cercetări, cu cît ele s-ar desfășura prin prisma trebuințelor construcției sau desăvîrșirii societății socialiste dezvoltate".

Dincolo de unele neclarități izvorîte dintr-o probabil insuficientă omogenizare a conceptului de *mod-de-viață* [3], găsim în aceste teze (11 și 12) o preocupare în direcția surprinderii procesului viu al articulării *modului-de-viață* socialist în strînsă conexiune cu tendințele de vîrf ale dezvoltării contemporaneității și raportîndu-se la problema morală din perspectiva acestei dinamici.

Și, astfel, fără forțarea sensurilor, dar pe calea unei descifrări încărcate de ipotezele și presupozițiile propriilor noastre cercetări și încercînd un pas mai departe, s-ar putea formula la confluența unor căutări pînă azi necorelate, cîteva ipoteze convergente:

1. Întrepătrunderea moralei cu modul de viață; morala ca parte constitutivă a modului de viață socialist, ca acționînd asupra modului de viață. Modul de viață ca matrice germinativă a moralei și unitatea contradictorie a celor doi termeni.

---

[3] Nu este, astfel, suficient de clar dacă „variantele" modului de viață socialist vizează posibilitatea sau chiar realitatea unor modele generale calitativ diferite, distinct individualizate și eventual opuse, contradictorii în cadrul aceleiași comunități largi, sau numai simple deosebiri de nuanțe, variante mai curînd diversificate în detaliile practicării lor, dar ținînd de același model general.

2. Modul de viață socialist este o categorie dinamică, are o istorie înăuntrul scurtei istorii a socialismului. Există unele trăsături generale datorită cărora *modul de viață* este socialist, dar diferitele etape pe care le parcurge construirea și dezvoltarea socialismului determină constituirea unor stadii relativ distincte ale modului de viață socialist și ale sistemului de valori morale corespunzătoare.

3. *Modul de viață socialist nu este absolut* omogen ci diferențiat în structura sa interioară, articulînd a) *stadii diferite de dezvoltare* și b) *diferite variabile* ale unui mod de viață socialist, acestea ținînd atît de infinita diferențiere în aptitudini și înclinații individuale, de diversitatea mediilor culturale și profesionale, cît și — evident — de efectele globale decurgînd din stadiul de dezvoltare atins.

4. Cercetarea teoretică, pentru a putea elabora ipoteze cu un grad mai mare de științificitate cu privire la tendințele de dezvoltare ale moralei socialiste contemporane, ar urma a) să reconstituie, să analizeze și să compare stadiile parcurse ale modului de viață socialist (în diferitele etape și medii istorice și culturale); b) să elaboreze pe acest temei un model sau modele ale stadiului actual al dezvoltării modului de viață socialist, confruntat nemijlocit cu R.S.T. și revoluția informațională; c) să determine încărcătura de valori morale socialiste a acestor stadii, preponderențele în varietatea stadială a scărilor de valori; d) să descifreze variabilele constituite în cadrul acestor diferențieri stadiale și raportul lor de convergență și opoziție (contradicție) cu aptitudinile, trebuințele și predispozițiile între timp evoluate și multiplu diferențiate ale oamenilor; e) și invers: rolul acestor însușiri (pe fondul dezvoltării socialiste a societății) în constituirea variabilelor interioare ale diferitelor stadii și implicit în producerea procesului de *dezvoltare stadială* a unității contradictorii dintre *modul socialist de viață* și *sistemul socialist al valorilor morale*.

5. Toate acestea ar *constitui momente* interioare de investigație metodică ale unui **vast șantier teoretic** vizînd să elaboreze o *teorie a etosului socialist*, centrată pe stadiul cel mai înalt al socialismului contemporan, respectiv pe acel stadiu care îmbinînd posibilitățile decurgînd din relațiile socialiste de producție și repartiție, tinde să valorifice în modul cel mai consecvent posibil R.S.T. și revoluția informațională în direcția emancipării omului, deci în direcția unei lărgiri continue a libertății sale de opțiune și realizare umană.

II

Aceste ipoteze pot încuraja o depășire a inerției metodologice sau cel puțin pot determina, fie și pe calea unor confruntări polemice, o dezbatere asupra actualității unei asemenea abordări metodologice a problemei. Punctele de vedere care se confruntă aici derivă, însă, înainte de toate din chiar *natura* etosului socialist și a procesului său de constituire, ca unitate contradictorie a modului de viață și a moralei, sau altfel spus ca unitate contradictorie a sistemului de moravuri în practica socialistă cotidiană (unde valorile apar în act) și a principiilor și normelor care le guvernează. Această **natură** a etosului socialist și a procesului său de constituire stadială n-a fost abordată în cadrul unor dezbateri la obiect și puținele (după știința noastră) încercări de punere a ei în discuție își așteaptă abia — ca replică — comentariul lor critic. (Inerția se manifestă pe cît se pare și în această absență a comentariului critic, tăcere care frînează orice progres în cercetare și cunoaștere). Problema nu poate fi, totuși, mult timp ocolită sau amînată, fără a afecta negativ încercările de închegare a unui dialog teoretic eficient privind *notele constitutive* **proprii socialismului** și de aici **particularitatea** și **originalitatea** moralei socialiste nu numai ca *sistem normativ*, dar și ca **înțelegere umană a vieții** și **mod de raportare la viață**, iar de aici locul și semnificația ei în determinarea climatului spiritual al epocii contemporane.

Or, tocmai în acest *punct de maximă* sensibilitate a întregii filozofii (teorii) morale a socialismului, cuplarea revoluției socialiste cu R.S.T. și R.I. într-un *proces social unic* și de o complexitate fără precedent în istorie, vine să pună în lumină faptul altfel semnalat numai deductiv, că — dincolo de disponibilități afective sau intelectuale — condiția umană parcurge un proces de transformări radicale la nivelul vieții cotidiene, transformări radicale în lanț și în ritm accelerat, care produc inevitabil *un nou tablou al situării omului în viață și în lume* și invită la interogații:

1. asupra particularităților climatului moral în măsură să exprime noua situare a omului în viață și să-i asigure echilibrul interior;

2. asupra *naturii valorilor și a principiilor* morale corespunzătoare;

3. asupra modelului de normativitate *decurgînd din acest ansamblu existențial* aflat într-un proces accelerat de înnoire radicală.

Nu ne aflăm, *desigur, în posesia unor* răspunsuri directe și pe deplin clare la toate aceste probleme noi. Se poate avansa, totuși, ipoteza că noua problematică și perspectiva dezvoltării ei accelerate nu mai încap în cadrul tradițional al alternativelor morale și în limitele opțiunilor pe care le instituia. Căci, cuplarea noilor relații de producție (sau a tendinței spre instaurarea lor), cu un nou

stadiu al dezvoltării forțelor de producție și cu extremul dinamism corespunzător al culturii și informației produce ceea ce s-a numit mai înainte *„un nou tip de spontaneitate"* la nivelul vieții cotidiene, *„un nou tip de rațională a a acestei spontaneități practice"* exprimate ca un raport nou al omului individual cu propria sa realitate practică, din care rezultă „o nouă conștiință-de-sine-practică și o nouă raportare practic-valorică la sine, ca factor conștient-activ al reconstrucției în curs" [4].

Se întreține, aici, planuri multiple, din care se instituie o nouă situare a omului în raporturile de viață. Particularitatea și originalitatea acestei *noi situări* se constituie, însă, treptat din noile condiții de viață. Engels observa că prin luarea în stăpînire a mijloacelor de producție de către societate:

1. lupta pentru existența individuală a luat sfîrșit;

2. omul trece, prin aceasta, la condiții cu adevărat omenești [5].

Diferența de natură dintre climatul social al **luptei pentru existența individuală** și acela al **condițiilor cu adevărat omenești** (socialiste) este însă **dinamică,** după cum am văzut **stadială** și **în curs de constituire istorică,** iar problema morală fundamental nouă rezultă anume din această confruntare activă, tinzînd să încurajeze, ba chiar să genereze valorile în măsură să activeze și propulseze energia interioară a acestei diferențieri*.

O schiță pentru moment sumară a procesului de diferențiere astfel conturat implică distingerea unor determinări interioare.

1. Desprinderea din lanțul relațiilor de exploatare, care se reproduceau în virtutea dreptului instaurat ca sacru și natural al stării de dominație. Această temă este familiară, deși efectul stării de dominație și exploatare asupra modelului moralei tradiționale nu a fost încă supus unei critici suficiente și cu ecou teoretic corespunzător.

2. Desprinderea din „lupta pentru existența individuală", care se realizează ca o depresurare progresivă de tensiunea concurențială; o atenuare a relațiilor de neîncredere, suspiciune, invidie și invinuire reciprocă; o micșorare a nesiguranței și a spaimei în fața viitorului apropiat, iar de aici un plus de liniște interioară și încredere în mersul posibil al vieții; ieșirea treptată din izolare, închidere în sine; depășirea stării de nepăsare, vecină cu ostilitatea și agresivitatea (ura) în relațiile umane cele mai obișnuite și generale.

(De notat, înainte de a continua enumerarea, că această natură aspră (de junglă) a relațiilor umane tradiționale, care pune condiția umană sub stigmatul luptei și agresivității, face ca fiecare desprindere să constituie un moment interior al procesului de *emancipare* socialistă, coexistensiv cu **procesul umanizării socialiste** a climatului social).

3. Desprinderea din unilateralitatea diviziunii tradiționale a muncii, respectiv efectele R.S.T. și ale R.I. asupra modului socialist de viață ca viață în proces accelerat de *emancipare umană socialistă* și de **umanizare socialistă** a climatului social.

Această determinație majoră a procesului de emancipare socialistă este puțin cercetată, fapt scos în evidență de locul marginal pe care l-a ocupat în dezbaterile *Simpozionului de etică*, deși tema generală o plasa într-o poziție privilegiată. Este o rămînere în urmă a teoriei etice, pe care n-o putem atribui — obiectiv judecînd — decît faptului că dezbaterile vizînd elaborarea unei **teorii coerente a etosului socialist** nu întrunesc încă un ecou suficient de larg în cercetările de specialitate, ceea ce face să persiste — pe cît se pare — impresia că R.S.T. și R.I. sînt fenomene în fond exterioare procesului de constituire a etosului socialist, că pot fi abordate asemenea corelații ca modul de viață socialist și dezvoltarea morală a personalității, sau fie și numai problema (aparent atît de abstractă) a adevărului în contextul etosului socialist, fără implicarea procesului de emancipare (de desprindere) din unilateralitatea diviziunii tradiționale a muncii. Cu atît mai de preț devin cercetările care tind la depășirea unei asemenea inerții. Astfel C. V. Kranialis, în studiul: *Principalele direcții ale influenței R.S.T. asupra moralei*, scrie: „Tehnica deține un ascendent asupra vieții și atitudinilor morale ale oamenilor nu numai ca element al producției, dar și ca unul din mijloacele de legătură importante, acționează ca intermediar în legăturile interpersonale, constituie în cea mai mare măsură punctul de pornire al atitudinii omului față de lumea

---

[4] Vezi „Revista de filozofie", nr. 1/1976, *Dimensiunile contemporane ale vieții cotidiene și reevaluarea socialistă a situației morale elementare*. Comunicare la Simpozionul de etică, Moscova, octombrie 1975.

[5] Marx-Engels, *Opere*, vol. 19, București, Edit. politică, 1964, p. 233.

* De aici, apariția unor noi alternative ca probleme morale și căderea în anacronism a celor tradiționale, solicitînd o înnoire energică și corespunzătoare a modului de gîndire, ca și a limbajului, dar asupra acestei laturi vor fi necesare reveniri și încercări de dezvoltare mai ordonate.

înconjurătoare, contribuie la percepția și înțelegerea ei" [6].

Problema este de mare complexitate și cu cît cercetările marxiste de etică o vor investiga mai atent și stăruitor, cu atît mai evidentă va deveni imposibilitatea unei teorii a etosului socialist contemporan fără descifrarea prospectivă a implicațiilor R.S.T.

Nu va fi, totuși, pentru moment inutil să punem în lumină climatul de ezitare în fața „uzinei automate", la care se referea Norbert Wiener cînd reflecta, imediat după al doilea război mondial, la eventuala aplicare pe scară largă a descoperirilor sale. Această ezitare ținea de implicarea directă a condiției omului în revoluția pe care o întrevedea și de contradicțiile pe care această implicare le conținea în condițiile societății capitaliste. Implicațiile sociale „spre rău" păreau să domine. Ideea unui înalt grad de automatizare sugera fie perspectiva catastrofei, pentru unii, fie pentru alții — cel puțin faptul că în viitor întregul mod de viață va fi afectat de automatizare. Problema *reciclărilor*, în măsură să-i transforme pe muncitorii din uzină în „membri ai echipelor de intervenție" și aceea a *timpului liber*, care se contura din această nouă perspectivă, sînt abordate mai curînd ca situații neliniștitoare. S-a conturat, astfel, ideea că ar trebui să se acționeze în așa fel, notează Norbert Wiener, „încît noua deplasare a persoanelor umane de la munca de fabrică monotonă și plictisitoare să nu ducă la o devalorizare a persoanei umane și la o glorificare a mașinii" [7].

Încă în acești ani de pruncie ai automatizării (sau ai revoluției cibernetice), pe temeiul și pe modelul căreia *știința devine o forță de producție nemijlocită* și se declanșează în lanț întreaga mișcare amplă a *revoluției științifico-tehnice;* încă în acești ani se întrevedea că „uzina automată" pune întregul *sistem* al producției în fața unei reconsiderări radicale a structurilor sale tradiționale și că centrul viu al acestei revoluționări al *forțelor de producție* este omul, respectiv statutul său în sistemul care reglează producția și repartiția socială, dar și dincolo de domeniul strict al producției și repartiției, în modul său de viață și de gîndire; această prelungire a implicației umane rămîne, însă, neclară pentru marii pionieri ai automatizării.

Căci, amploarea problemei depășește cîmpul intuițiilor și al aprehensiunilor care se constituiau, dintr-o perspectivă mai curînd pragmatică, în acei ani 1945 — 1955.

Din perspectivă pragmatică implicația socială și implicația omului oscilau „între bine și rău". *Binele* era explozia productivității. *Bine* era și faptul că „cea mai mare parte a muncii omenești pe care o înlătură uzina automată este *un gen inuman de muncă umană*" (loc. cit.), ca și faptul reciclării necesare, care însemna o recalificare mai înaltă, trezind gustul pentru o muncă mai interesantă. Răul era posibilitatea unui „șomaj catastrofal", eventuala „devalorizare a persoanei umane", care trebuiau — așadar — pe cît posibil prevenite.

Tabloul se închidea în acest cadru relativ limitat, care părea că asimilează — deși nu fără dificultăți — „uzina automată" în sistemul global al producției tradiționale, întemeiat pe forțe de producție energic dinamizate prin automatizare, dar păstrîndu-și în linii generale vechea lor structură interioară.

Or, tocmai în structura interioară a forțelor de producție se producea *ruptura cea mai radicală*. Industrializarea s-a întemeiat pe raportul necesar dintre *mecanism* (mașină sau sistem de mașini, agregate) și *forța de muncă*.

Acum, revoluția științifică-tehnică (R.S.T.) distruge această structură tradițională. Intrarea în joc a tehnicii automatizate, cibernetizarea și curînd după aceea introducerea tehnologiilor de aplicare a chimiei, a biologiei, a energiei nucleare ș. a. tind să elimine rolul forței de muncă tradiționale din toate *funcțiunile forței de producție directe* în interiorul producției. Desfășurarea fluxului productiv nu mai este condiționat *direct* de *mîna de lucru*, iar prezența omului reapare prin gîndirea sa științifică și tehnică, prin imaginarea de tehnologii apte să determine auto-condiționarea și auto-corectarea agregatelor complexe puse în funcțiune. Producția se transformă ca atare în tehnologii de aplicare a cunoștințelor științifice social acumulate, punîndu-l pe om în raport necesar și nemijlocit cu aceste „cunoștințe științifice social acumulate" și schimbîndu-i, astfel, prin acest nou statut al său ca *principală forță de producție* întreaga sa perspectivă practică asupra *îndeletnicirii* și *individualității* sale. În fluxul producției, știința îl eliberează pe om.

Se schimbă, prin aceasta, însăși condiția umană.

Această schimbare a condiției umane, înțeleasă ca proces, și evident, ca proces contradictoriu, îl implică pe om în totalitatea lui. Se poate indica, înainte de toate, o *centrare a* omului spre o pregătire superioară. Dar, *centrarea* omului spre o pregătire superioară, chiar dacă este stimulată de solicitarea și sancționarea socială pozitivă, conține ca implicație a ei o altă evaluare-de-sine a omului, o descoperire — de multe ori neașteptată — a unor aptitudini latente, transformate în capacități reale, care deschid unei existențe altfel mediocre gustul

---

[6] Volumul *Problemele filozofice ale dezvoltării sociale* (*R.S.T. și morala*), Moscova, 1975, p. 16—17.

[7] N. Wiener, *Sînt matematician*, București, Edit. politică, 1973, p. 293.

împlinirii și al depășirii-de-sine, apetitul creației, savoarea demnității, toate acestea eșalonîndu-se ca momente interioare ale emancipării.

Această emancipare, ca trezire la viață a bogatelor disponibilități și aptitudini latente ale omului, devine sursa principală a avuției sociale.

Încă Marx arăta că, pe măsura dezvoltării marii industrii, *crearea avuției reale* devine dependentă, în primul rînd, de ,,forța agenților care sînt puși în mișcare", iar această forță depinde, la rîndul ei, ,,de nivelul general al științei și de progresul tehnicii sau de aplicarea acestei științe în producție" [8].

Este o deplasare a izvoarelor avuției, în cursul căreia Marx prevedea că ,,în loc de a fi principalul agent al procesului de producție, muncitorul apare *alături* de acesta ..." [9], mai curînd ca supraveghetor și regulator al procesului de producție. Această anticipare este confirmată de revoluția științifico-tehnică contemporană. Dar Marx adaugă : În această transformare principala bază a producției și avuției o constituie deci ,,dezvoltarea individului social", ceea ce implică a) apropierea și controlul *forței productive generale* ; b) modul în care înțelege el natura și o domină ; c) libera dezvoltare a individualităților [10].

Revoluția științifică-tehnică se constituie, astfel, ca un moment interior al revoluției sociale contemporane, iar contribuția sa cea mai semnificativă este, o dată cu explozia productivității, desprinderea și dezlegarea omului din subordonarea sa nemijlocită și fără de perspectivă față de fluxul direct productiv, emanciparea, îmbogățirea și cultivarea propriilor sale aptitudini și trebuințe umane, care devin principalele izvoare ale avuției sociale și a căror abilitare definește natura noilor relații umane. În era nouă — arată Programul Partidului Comunist Român — (citîndu-l pe Engels) — ,,omenirea nu se va mai lăsa condusă de legile oarbe, ci va acționa pentru folosirea lor conștientă, în interesul ei, pentru transformarea naturii și societății în strînsă concordanță cu cerințele progresului general" [11]. R. S. T. se instituie, astfel, ca un moment necesar al procesului emancipării socialiste a omului contemporan.

Dar este *un proces emancipator* întrucît, și numai întrucît, pe măsura noului spațiu social al activității și dezvoltării sale, se produce o reevaluare corespunzătoare în natura mobilurilor și scopurilor omului. Aici, cîmpul este deschis alternativelor contradictorii și numai opțiunea și acțiunea oamenilor sînt în măsură să decidă dacă și în ce măsură cursul procesului emancipator își va depăși propriile contradicții și se va impune în ciuda oricăror adversități. Din acest cîmp deschis al alternativelor noi, alternative de vîrf ale omului contemporan, se constituie problema morală a socialismului dezvoltat. Iar problema socialistă a personalității morale apare ca produsul emancipării contemporane în lupta cu adversitățile care i-o întîrzie și limitează.

Cînd Programul Partidului Comunist Român, în contextul său general, precizează că ,,Întreaga activitate ideologică, politică, educativă trebuie să aibă drept țel *făurirea omului nou* ...", că trebuie ,,să pună în centrul ei omul", se indică prin aceasta sensul nou al dezvoltării istorice. Căci, întrucît atît emanciparea, cît și ceea ce i se opune țin de conținutul concret determinat al revoluțiilor în curs, și întrucît prin natura reală a structurilor care se confruntă, însăși emanciparea omului și privilegierea dezvoltării multilaterale a aptitudinilor sale se dovedește a fi nodul gordian, rezultă că în acest punct se dă de fapt bătălia decisivă, deși de lungă durată. Însuși omul nou se definește prin răspunsul său la această solicitare, în fond obiectivă, a dezvoltării istorice.

Revoluțiile în curs sînt deschizătoare de orizonturi noi, dar pasul care urmează ține de opțiunea și de apetitul oamenilor de a lucra tenace, prin acte de cutezanță, la determinarea energică a noului curs, cînd emanciparea omului, dezvoltarea largă a libertății și imaginației sale devine forța motrice a producției și a vieții sociale în ansamblul ei.

Evident, tema este controversată.

Conceptul moralei socialiste este afectat de unilateralitatea celei tradiționale, iar ființarea sa în realitatea cotidiană este grevată încă de contradicțiile inerente revoluției în curs, cînd totul este în reconstrucție și bunul simț de fiecare zi preferă să reducă prezentul la trecut și viitorul la prezent, decît să-și reevalueze instrumentele de judecare și unghiul de perspectivă.

Dar această reevaluare ține ea însăși de mersul practic al proceselor sociale în curs și nu în mică măsură de efectele nemijlocite ale R.S.T.-ului, care-l confruntă pe om cu cerințele dezvoltării dinamice, încurajînd un climat de solicitare și încredere și sfidînd resentimentul tradițional, ca un vestigiu al dezumanizării.

Și, astfel, pe fondul R.S.T. și sub continua stimulare concretă și cotidiană a programelor

---

[8] K. Marx, *Bazele criticii economiei politice*, București, Edit. politică, 1974, vol. II, p. 187.

[9] *Ibidem*, p. 188 (subl. ns.).

[10] *Loc. cit.*,

[11] *Programul Partidului Comunist Român, de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 155.

sale de înnoire creşte ponderea participării intelectuale şi afective la actul de muncă, curiozitatea şi interesul pentru o cunoaştere mai completă, pentru perfecţionare şi învăţămînt. Un apetit emancipator acţionează, ca nevoie interioară de realizare umană, cu intensitatea şi persistenţa unei valori morale, candidînd astfel la recunoaşterea sa ca valoare morală posibilă în dinamica dezvoltărilor în curs. În acest spirit se conturează o transformare treptată, dar radicală, a condiţiei umane într-un climat social manifestînd tendinţe interioare de ,,pacificare", pe fondul distanţării de agresivitatea concurenţei şi al dezvoltării înclinaţiilor spre curiozitatea intelectuală, nevoia de a cunoaşte, plăcerea pentru jocul liber şi inovator al minţii.

Acest curs, ca orice proces real al dezvoltării istorice, urmează abia să-şi dezvăluie forţa şi contradicţiile sale. Şi, după cum este firesc, nepotrivirile sau contrastele sînt mai uşor reperabile. Unele fenomene noi apar într-o lumină negativă, fără să se poată totuşi emite judecăţi suficient de clare asupra lor. Tot ce se poate spune este că viaţa a luat-o, din acest punct de vedere, mult înaintea cercetărilor de specialitate, ceea ce explică şi confuzia, şi ezitarea, şi insuficienta întemeiere a unor puncte de vedere, care rămîn totuşi de preferat în locul lipsei de interes şi al tăcerii.

Studiul lui Kranialis aduce sub atenţia gîndirii critice cîteva din aceste probleme. Este reluată, astfel, ideea că contactele nemijlocite dintre oameni, care înainte constituiau modul principal de comunicare, devin azi tot mai mijlocite, depinzînd de instrumente tehnice. ,,O astfel de comunicare devine mai universală, mai rapidă, mai superficială şi instabilă "[12], de unde ar rezulta că (autorul îl citează aici pe R. Richta) ,,tocmai micşorarea autenticităţii contactelor între oameni impune cu o stringenţă deosebită necesitatea apropierii umane, ca o compensare a tulburării modului nemijlocit de comunicare". Aceasta ar fi una din cauzele apariţiei grupurilor ,,neoficiale", atracţia spre diferite legături, adeseori întîmplătoare [13].

Dar întreaga problemă este, evident, deschisă şi susceptibilă de a căpăta alte interpretări, fie şi diametral opuse, dacă se renunţă la iluzia că în trecut contactele dintre oameni erau *mai autentice*, *mai puţin superficiale* şi *instabile* sau la presupoziţia că instabilitatea şi uneori superficialitatea contactelor umane ţin înainte de toate de utilizarea sau nu a mijloacelor tehnice de comunicaţie şi nu de asemenea fenomene ca mobilitatea populaţiei şi creşterea ei continuă, îmbogăţirea reţelei de şcoli de toate gradele şi specialităţile, practica reciclărilor, înmulţirea şantierelor, toate acestea constituind baza obiectivă a legăturilor interindividuale ,,întîmplătoare" şi de durată variabilă, care ar putea fi observate şi sub latura caracterului lor emancipator. După cum, a vedea ,,necesitatea apropierii umane" ca o simplă compensaţie a tulburării modului nemijlocit de comunicare apare, de asemenea, ca o înţelegere unilaterală şi întrucîtva minoră a unei probleme care exprimă mai curînd cursul emancipator al lumii contemporane şi în primul rînd al celei socialiste, lume care îşi dezvăluie pe această cale apetitul pentru relaţii umane degrevate de mercantilism sau utilitarism, de suspiciune, invidie, agresivitate şi teamă. Fenomenele sînt complexe şi dezvoltarea lor nu este nici liniară, nici lipsită de contradicţii, distorsiuni şi denaturări. Se observă, cum arată Kranialis, că creşterea ritmurilor în procesul de urbanizare (decurgînd din R.S.T.) ridică o serie de probleme, cum ar fi slăbirea controlului social, iar ,,scăderea influenţei tradiţionale a controlului social" complică problema educaţiei oamenilor, îndeosebi a tineretului [14]. Fenomenul este real. Întrebările care se ridică, însă, în faţa teoriei etice astfel confruntată cu o practică în sine revoluţionară, sînt :

cum să se alăture acestei practici ;

cum să înveţe din procesele cu caracter de spontaneitate ale acestei revoluţionări contemporane a modului de viaţă socialist şi a moravurilor socialiste corespunzătoare ;

cum să descifreze sensurile adînci ale mişcării, efectele ei de perspectivă ;

cum să dezvăluie — în faţa protagoniştilor ei, în faţa succesiunii de noi generaţii care dezvoltă cu iniţiativa lor procesul larg al emancipării — reperele de control autentice, în măsură să-i orienteze, fără să le descurajeze căutările şi realizările lor înnoitoare.

Se observă, astfel, cum acest **punct 3** al enumerării momentelor interioare ale vastului proces de emancipare socialistă a omului în condiţiile R.S.T. şi pe temeiul acestuia, se deschide şi continuă cu un al patrulea moment :

4. Desprinderea din unilateralitatea tradiţională sau chiar din absenţa angajării sociale, aceste **condiţii limitative** acţionînd împotriva tendinţelor de umanizare, condamnîndu-l pe om la singurătate, teamă în faţa vieţii, neîncredere şi individualism ca expresie a acesteia, predispoziţie la ostilitate şi agresivitate ca fiind corolarul celor dintîi.

[12] *Loc. citat*, p. 18.
[13] *Ibidem*.
[14] *Loc. citat*, p. 20.

Dar particularitatea angajării sociale socialiste este **participarea** la inițiativa istorică și asumarea de responsabilități prin această participare, care angajează. Actul participării și al asumării de responsabilități pe acest temei deschide și lărgește continuu ceea ce Marx a numit ,,spațiul social necesar'' pentru dezvoltarea (și realizarea) umană a fiecăruia. Actul participării prin inițiative responsabile în muncă (și inițiativa responsabilă în muncă începe, de pildă, cu travaliul zilnic pentru ridicarea calificării profesionale, pentru îmbogățirea cunoștințelor necesare, lărgirea cîmpului de interes profesional); actul participării prin stimularea relațiilor umane deschise, cu efect de umanizare, pe fondul colaborării profesionale, al vecinătății active: inițiative gospodărești comune, amenajări care ameliorează condițiile vieții; al cunoașterii și prețuirii naturii, al dezvoltării disponibilității pentru lectură, joc, spectacol și al gustului pentru artă; toate acestea produc *efecte de umanizare* și revoluționează în fond climatul social apropiat al fiecăruia, pe care îl transformă în ceea ce Engels a numit ,,condiții cu adevărat omenești''. Este o reconstrucție nespectaculoasă, dar în fapte de viață, a condiției umane, o reconstrucție socialistă a acesteia, încît problema morală nouă (și situația morală elementară) se constituie acum nu numai din marile teme generale, la care accesul este mai curînd mijlocit, ci și din modul de raportare la acest nou cîmp de alternative cotidiene socialiste și adeseori, în mod precumpănitor, în acest cadru al travaliului și al trebuințelor vieții cotidiene, care devine prin aceasta laboratorul moravurilor socialiste și totodată școala cea mai eficientă în însușirea valorilor corespunzătoare. Lenin *indică* acest travaliu al practicii participării ca fiind cel mai în măsură să-i formeze tineretului ,,priceperea de a elabora el însuși convingeri comuniste'', și îi atribuie acesteia un rol de inițiativă și anticipare*.

Întrucît această temă se dezvăluie ca fundamentală pentru interacțiunea necesară a modului de viață socialist cu R. S. T. din perspectiva procesului de umanizare contemporană a omului, urmează să fie reluată.

---

* Vezi dezvoltarea acestei teze în comunicarea noastră din ,,Revista de filozofie'', 1/1976.

TESTAREA TEORIEI ȘTIINȚIFICE (POZIȚII EPISTEMOLOGICE CONTEMPORANE)

DE

CLARA DAN

Teoria științifică nu poate fi validată prin modul în care s-a ajuns la formularea ei. Nu există cale sigură care ar duce de la fapte la teorie: inducția (clasică), ca mod de propagare a adevărului, nu prezintă garanții. Explicitarea *consecințelor* ce au decurs din acest *fapt*, în special în primul pătrar al acestui secol (Duhem, Poincaré, Cercul vienez), a determinat o mutație a interesului epistemologiei de la problematica formulării teoriei (pe baza datelor empirice) la cea a *testării* teoriei gata formulate. Pe la începutul acestui secol a devenit limpede, că o teorie științifică nu poate fi justificată prin punctul ei de *pornire* (prin axarea ei pe fapte empirice) ci invers; teoria gata formulată (la care s-a ajuns prin orice mijloc, ce nu poate fi urmărit cu rigoare, deci de care se face abstracție) trebuie să fie justificată în fața instanței empirice. Astfel începe căutarea metodelor care să prezinte garanții de adevăr; în ultimii 50 de ani s-au înmulțit și s-au amplificat teoriile epistemologice ale testării.

Teoriile actuale ale testării pot fi grupate în trei direcții fundamentale: I. *Confirmaționismul*, adică o direcție empirist-logicistă, de o mare severitate și rigoare, promovată de cercul vienez; II. *Falsificaționismul*, adică tendința raționalistă mai largă, inițiată de Karl Popper în care locul rigorii și preciziei este luat de critica discursivă.

Față de aceste două direcții fundamentale, care, ambele sînt normative, prescriptive, cu scop de a optimiza cercetarea științifică, a apărut, recent o a treia orientare, opusă dintr-un anumit punct de vedere celor două tendințe raționaliste, anume III. *tendința descriptivă*, inițiată de Thomas Kuhn, care pune bazele unei

ramuri a epistemologiei privind istoriografia, sociologia și psihologia cercetării științifice.

I. CONFIRMAȚIONISMUL

Testarea teoriei științifice pe baza unei raportări directe a fiecărei teorii în parte la o bază experimentală care s-o confirme, este promovată în special în deceniile trei și patru de către Carnap și ceilalți empiriști logici ai Cercului vienez. Postulatul fundamental al empirismului logic, valabil în toate perioadele și în toate formele sale este distincția strictă dintre limbajul experimental al științei și cel teoretic, acesta din urmă primind sens exclusiv prin reducție la baza experimentală. După părerea noastră, pot fi distinse, în cadrul confirmaționismului, două tendințe: una strictă și una largă.

Bazele *confirmaționismului strict* au fost expuse de Carnap în lucrarea sa *Der logische Aufbau der Welt* în 1928. Conform acestei lucrări programatice, datele experienței directe trebuie consemnate într-un vocabular de bază de tip fenomenalist. Acest vocabular de bază conține doar predicatele singulare ale experiențelor imediate („albastru", „fierbinte" etc.) ca și relații observabile direct. („x este mai cald decît y, x este în raport de contiguitate cu y" etc.).

Lucrarea lui Carnap prescria un program reducționist: orice concept teoretic (genă, spin, moleculă), pentru a putea fi considerat ca justificat și avînd sens, trebuie să fie reductibil într-un sens clar specificat la vocabularul de bază. Un concept teoretic poate fi introdus doar printr-o definiție ce nu conține alți termeni decît cei observaționali. Acest program empirist inițial — cel puțin în forma lui originală restrictivă — s-a soldat cu un eșec.

Carnap a revenit asupra criteriilor sale (*The Methodological Character of Theoretical Concept*, în *Minessota Studies*) liberalizîndu-le. Conform acestor noi criterii mai relativiste, semnificația empirică a expresiilor teoretice depinde de axiomele și regulile de corespondență ale teoriei.

Decenii de-a rîndul, realizarea programului carnapian a ghidat cele mai semnificative eforturi ale logicii științei. Dificultățile precizării limbajului experimental au dus către cercetările de tip lingvistic și logistic.

Chiar dacă și acest al doilea program s-a soldat cu un eșec, clarificarea locului și rolului ce revin problemelor logice ale limbajului în teoria științifică, rămîne tributară lui Carnap (vezi G. Hempel, *Rudolf Carnap, Logical Empiricist*, în „Synthese", nr. 25, aprilie 1973).

Confirmaționismul conceput mai *larg*, printr-o combinare a ideilor pozitive cu cele pragmatiste și operaționaliste, s-a desprins, de asemenea, din Cercul vienez (Philipp Frank, Ayer).

Conform acestei orientări mai largi, teoria — oricum s-ar fi ajuns la ea și orice termeni ar conține — trebuie privită drept un sistem ipotetico-deductiv. Ea se justifică drept științifică, prin confirmarea direct experimentală a concluziilor — mai ales predicative — care decurg deductiv din ea. Această concepție confirmaționistă mai largă are mulți adepți, atît printre logicieni ai științei cît și printre savanți de ramură.

La prima vedere, ea pare a fi, într-adevăr, rațională: totuși, condiționarea sine qua non a științificității unei teorii de confirmare *direct* experimentală a concluziilor deduse din ea se dovedește a fi, sub multe aspecte, problematică.

În primul rînd, există teorii extrem de importante și fecunde (ca cea a relativității generalizate, de exemplu), care nu pot fi trecute, o perioadă lungă de timp, prin examenul sever al confirmării experimentale directe; reiese că acest criteriu de științificitate este prea îngust pentru a fi operant.

În al doilea rînd, concluzii identice și confirmate pot fi deduse din teorii diverse, contradictorii (de ex., concepția corpusculară și cea ondulatorie a luminii); criteriul confirmării le validează pe amîndouă. În general, sistemul ipotetico-deductiv fiind un sistem de implicații, adevărul consecventului este irelevant pentru adevărul antecedentului. În acest sens, criteriul confirmaționist este prea puțin selectiv.

În al treilea rînd, confirmarea experimentală strictă presupune aceeași dihotomie absolută între propozițiile experimentale constituite în tribunal al propozițiilor teoretice, ca și confirmaționismul reducționist. În realitate, admiterea drept experimentală a unei propoziții depinde de o decizie rațională, propozițiile experimentale incluzînd în corpul lor propoziții teoretice, considerate pentru moment ca neproblematice (vom reveni). Din acest punct de vedere criteriul confirmaționist este impropriu, arbitrar față de realitate.

În al patrulea rînd, cerința unei confirmări experimentale directe, drept criteriu unic și definitoriu al științificității unei teorii, s-a dovedit a fi îngustă chiar pentru fizică. Or, pe măsură ce ne îndepărtăm de cea mai exactă știință către celelalte științe ale naturii, și mai ales, către științele sociale, criteriul prea îngust al confirmării experimentale directe devine de-a dreptul destructiv. Dacă acest criteriu ar fi pus exclusiv în aplicare, științele sociale ar fi practic anihilate. Încercările de aplicare a principiilor empiriste ale confirmării experimentale directe în sociologie și psihologie au dat naștere unei sociologii și unei psihologii periferice neesențiale, neteoretice, deoarece nici o teorie din domeniul

științelor sociale nu satisface criteriile severe ale confirmaționismului.

Cu toate aceste dificultăți de netrecut, care fac ca încercarea confirmațională în formularea ei inițială, severă, să se soldeze cu eșec, ideea de bază confirmațională — mult estompată însă — și combinată au alte criterii — rămîne o constantă în orice altă teorie a testării (vom reveni).

Semnificația filozofică a confirmaționismului. Privită dintr-un punct de vedere filozofic și critic marxist, încercarea confirmațională se soldează cu două învățăminte majore.

1. Confirmaționismul este o încercare de a *transforma* știința într-un demers *absolut precis*. Or, știința s-a dovedit a fi o imensă construcție eficace care *aproximează* adevărul; încercarea — teoretică, bineînțeles — de a elimina aproximația și de a o înlocui cu *certitudini* stricte nu s-a soldat cu o știință mai puternică, ci dimpotrivă, cu una de-a binelea sărăcită. Precizia absolută, în știință, este o himeră; aproximarea adevărului în schimb, nu. Goana după precizia absolută, imposibil de atins, negînd valoarea de adevăr a cunoștințelor aproximative, a deschis calea spre scepticism.

2. La baza confirmaționismului stă o concepție semipragmatică, semi-operaționalistă a adevărului. *În concepția pragmatică*, adevărul se confundă cu utilul. Într-adevăr, *în concepția confirmațională*, teoria ipotetico-deductivă confirmată prin concluzii ne duce exclusiv către o știință instrument eficace, și nu către o știință care ar avea un conținut cognitiv (datorită nedeterminării valorii de adevăr a implicatului de către adevărul implicantului). Pe de altă parte, adevărul este conceput operațional, deoarece el este condiționat de modalitatea formulării lui. (Adevărul este echivalent cu enunțul care trece proba confirmării experimentale directe).

Or, eșecul, atît metodologic cît și teoretic al confirmaționismului pledează pentru necesitatea admiterii unei concepții *mai largi* și totodată obiective a adevărului. O concepție obiectivă de adevăr raportează un enunț la realitate, la adecvarea lui față de real și nu la modalitatea prin care îl formulăm, ori prin care ne dăm seama că ne aflăm în posesia lui. O asemenea concepție obiectivă despre adevăr include ideea că adevărul este mai larg decît posibilitățile noastre de a-l verifica (Russell) sau că ne putem afla în adevăr fără să știm (Popper) sau că în știință sîntem obligați să ne asumăm riscul erorii (Gonseth); aceeași concepție obiectivă de adevăr caracterizează gnoseologia marxistă; ea comandă criterii de testare, a căror coordonare să garanteze că ne aflăm pe direcția unei aproximări crescînde.

Înainte însă de a urmări această din urmă filieră rațională în sens larg a teoriilor despre testare, trebuie să ne oprim la o derivație modificată a confirmaționismului strict, anume la teoria probabilistă a adevărului.

Probabilismul. Eșecul încercării de a reduce știința la un corp de cunoștințe empirice absolut certe a dat naștere unei alte orientări logiciste, care propune testarea teoriilor științifice pe baza calculării gradului de probabilitate pe care o teorie o are față de evidența empirică dată.

Pornind de la teoria frecvențială a probabilității (R. von Mises, Geoffrey, Keynes), Carnap a creat un sistem impozant de logică inductivă [1], care are, în zilele noastre, numeroși adepți dar și critici. În logica inductivă construită de el, Carnap trece de la fundamentarea deciziei raționale pe baza teoriei probabilității subiective, frecvențiale, la calculul relației pur logice existentă între un enunț și baza empirică dată. Sistemul lui Carnap a fost urmat de alte calcule probabiliste inductive (Hintikka, Suppes).

Orientarea probabilistă este încă la începuturile ei; adepții ei speră, ca în viitor, mașini electronice funcționînd pe baza logicii inductive să calculeze gradul de probabilitate a unei ipoteze științifice (față de evidența empirică). Pentru moment, acest calcul greoi, matematic este aplicabil doar unor limbaje simple.

Deși în plină construcție încă, greutăți mari se profilează de pe acum în fața acestei încercări, ca și critici de fond privind sensul orientării. Dintre dificultățile tehnice cu semnificație majoră, cea mai importantă pare a fi faptul că în condiții generale, toate ipotezele au gradul de probabilitate zero.

Critica privind direcția în care este orientat probabilismul, provine de la Popper. Conform părerii lui Popper, știința caută să stabilească adevăruri interesante, și nu orice fel de adevăruri. Or, conținutul informațional al unui enunț descrește pe măsură ce probabilitatea lui crește. Așadar, ipotezele validate ca avînd maximum de probabilitate sînt totodată cele mai nesemnificative, ele avînd un minim de conținut cognitiv și invers.

O altă critică a lui Popper la adresa probabilismului se referă la faptul, că în perspectiva probabilismului logic atemporal, nu se poate face distincție între faptele care au stat la baza elaborării unei teorii și fapte necunoscute înainte, dar deduse din teorie, prezise de ea și găsite ulterior, exclusiv grație teoriei. Relația logică dintre o teorie și evidența empirică este o constantă, în care necunoașterea (pentru moment) a unui fapt este un accident

---

[1] *Logical Foundations of Probability*, Chicago, 1950.

istoric nesemnificativ. Or, în demersul științific real, predicția reușită a unor fapte necunoscute înainte funcționează drept un criteriu major de acceptare a unei teorii. Tot Popper demonstrează că un enunț existențial aproape logic adevărat, dar absurd din punct de vedere științific (de genul: există un șir infinit de distihuri elegiace latine care, rostite cum se cuvine, la un anumit timp și loc, sînt urmate, imediat, de apariția diavolului, adică de apariția unor făpturi asemănătoare omului, avînd două coarne și o coardă despicată), nu poate fi infirmat de date empirice; probabilitatea lui nu poate fi nici măcar redusă. Așadar, logica probabilistă nu poate fi folosită nici drept indicator al caracterului empiric al teoriilor.

Probabilismul este o derivație a confirmaționismului, avînd aceleași premise; distincția netă între propoziții teoretice și propoziții experimentale, validarea propozițiilor teoretice exclusiv de către cele experimentale; precizia și certitudinea, concepute de astă dată ca grade maxime, matematic calculabile, de probabilitate.

II. FALSIFICAȚIONISMUL

Teoria falsificaționismului a lui Karl Popper a luat naștere tot în deceniul al patrulea (*Logik der Forschung*, Wien, 1935), ca și importanta lucrare a lui Carnap. Influența acestei teorii, îmbogățită pe parcurs (*Conjectures and refutation*, N. Y. — London, 1962) și *Objective Knowldge*, 1972) este în plină creștere, în contrast cu confirmaționismul aproape *dominant în deceniile trei și patru*, dar a cărui influență, în urma eșecurilor, descrește vizibil.

Motivul pentru care falsificaționismul va fi tratat detaliat este însă mai profund decît cel conjunctural, amintit mai sus. Teoria falsificaționistă — în contrast cu unidimensionalitatea confirmaționistă — conține un program de testare realist, fecund și compatibil, în special în ultimele sale dezvoltări cu principiile gnoseologice marxiste. Teoria popperiană marchează o schimbare de *direcție* și de *sens* în epistemologie; fecunditatea teoriilor popperiene derivă dintr-o concepție obiectivă a adevărului; din desprinderea de fascinație logistică, a preciziei și absolutului în cunoaștere; din reabilitarea rațiunii critice, discursive, dialectice, în drepturile ei, gonită temporar de o raționalitate redusă de confirmaționiști la algoritme logice; din reintroducerea valorii cognitive a relativului, a aproximativului, a comparației, în miezul teoriei testării.

La baza teoriei popperiene a testării stau două opțiuni majore*.

Prima, și cea mai importantă, constă dintr-o concepere obiectivă a adevărului, drept adecvare (aproximativă) dintre enunț și fapt. Popper a ajuns la ea prin extrapolarea concepției semantice a adevărului limbajelor formalizate a lui Tarski (*The Semantic Conception of Truth*, 1944 — originalul, din limba poloneză, în 1933). Prin admiterea obiectivității adevărului, testarea se transformă într-un complex de procedee relative, a căror sinteză trebuie să ne asigure că teoriile științifice, care se succed, se află pe linia unor adecvări crescînde.

A doua opțiune privește respingerea dihotomiei propoziții teoretice — propoziții empirice, întărită prin demonstrarea inconsistenței acestei dihotomii de către Quine (*From a Logical Point of View*, Cambridge, 1953). De aici decurge, în demersul științific real, necesitatea unor operațiuni permanente, opțiuni care, iarăși, sînt conferite gîndirii critice, sintetizatoare, pe baza unor argumente raționale.

Infirmarea. Funcția principală în trierea teoriilor științifice revine — în cadrul acestei orientări — infirmării experimentale a concluziilor și a predicțiilor deduse, și nu confirmării. După Popper importanța teoretică a infirmării provine din faptul că, conținutul *empiric* al unui enunț (sau teorii) este format din clasa enunțurilor observabile — a enunțurilor de bază — care *contrazic* enunțul (sau teoria) în cauză.

Dintr-un enunț general (toate lebedele sînt albe) nu poate fi dedus nici un fel de enunț observațional; dar dintr-un enunț general se pot deduce enunțuri existențiale negative, sau interdicții. De aceea, conținutul empiric al unui enunț general poate fi testat exclusiv prin interdicțiile sale, deci prin posibilitatea de a fi falsificat. O teorie științifică, care satisface o serie de criterii de tip analitic (care vor fi detaliate), trebuie admisă pînă la proba contrarie, chiar dacă predicțiile și concluziile ei nu sînt confirmate experimental, în cazul în care își precizează condițiile de falsificare. Infirmarea, prin larghețea ei, nu sufocă dezvoltarea, fiind totuși suficient de selectivă. Infirmarea este concludentă; într-un sistem de implicații, falsitatea consecventului determină falsitatea antecedentului. Totuși, antecedentul — teoria — fiind ea însăși un sistem complex de enunțuri conjugate, falsificarea se

---

* Cele două opțiuni, de care vorbim, stau la baza teoriei popperiene a falsificaționismului *din punct de vedere logic*, nu istoric; în dezvoltarea sa istorică, teoria popperiană s-a constituit în alt mod.

referă de obicei doar la unul dintre componentele sale.

O teorie științifică se compune din : 1. anumite presupoziții noi, privitoare la natura, funcționarea și structura unor procese, adică conținutul ei specific ; 2. un fond de cunoștințe vechi, implicate, pe care succesele anterioare le transformă — pentru moment — în cunoștințe neproblematice ; 3. ipoteze auxiliare, privitoare la condiții suplimentare și 4. ipoteze de legătură care face trecerea de la teorie la fapte testabile. Infirmarea experimentală poate fi cauzată de un fals strecurat în oricare din aceste patru componente sau dintr-un fals strecurat în propozițiile considerate empirice.

O parte esențială din demersul testării constă din identificarea componentei care cauzează informarea. În localizarea și izolarea acestei componente intră în joc și criteriile analitice.

Criterii analitice. O teorie științifică, T_2, pentru a putea candida, trebuie să îndeplinească următoarele condiții minimale :

1. Să fie principial infirmabilă. (Această primă condiție are ca scop delimitarea teoriei științifice de cele incompatibile cu știința, fără conținut empiric, nepermițînd progres, care prin însăși formularea lor se sustrag oricărei testări reale), ca de exemplu propoziționea amintită anterior.

2. Să țină seama de toate faptele, pe care teoria veche T_1 le includea : să explice toate faptele pe care T_1 le explica ; să treacă cu succes toate testele pe care T_1 a izbutit să le treacă (această ultimă mențiune fiind mai ales experimentală).

3. Să reprezinte un spor de cunoaștere față de T_1.

Punctul 3, adică sporul de cunoaștere are la rîndul lui cîțiva indicatori. Putem vorbi de un spor de cunoaștere, dacă :

a) T_2 descrie sau explică faptele mai precis sau mai amănunțit decît T_1 ;

b) T_2 ține cont de mai multe fapte decît T_1 ;

c) T_2 leagă domenii disparate, legi, explicații și probleme regionale, într-o concepție unificatoare ;

d) T_2 prezice evenimente necunoscute înainte ;

e) T_2 sugerează teste experimentale noi ;

f) Predicțiile lui T_2 nu au fost infirmate (teste experimentale) ;

g) T_2 trece cu succes testele noi pe care le-a sugerat (teste experimentale).

Teoria nouă poate fi acceptată, chiar dacă ea satisface doar parțial, nu și integral, indiciile unui spor cognitiv.

Criteriile analitice, conjugate cu cel al infirmării, suplinesc într-o oarecare măsură severitatea criteriului confirmării fără a ajunge însă la intoleranța acestuia. Astfel, condiția sine qua non ca o teorie nouă să țină cont de toate faptele pe care teoria veche le includea, și să treacă cu succes toate testele pe care cea veche a izbutit să le treacă, garantează (în limita existentă a garanției) baza empirică cel puțin echivalentă (dacă încă nu mărită) a noii teorii față de cea veche. Aici funcționează implicit criteriul confirmaționist, dar îngrădit (lucru de care Popper nu este conștient) ; funcțiunea ei se îndreaptă spre cunoașterea trecută deja achiziționată și sedimentată pe care o conectează, fără a stînjeni însă căutările noi. Totodată, prin conectarea criteriilor analitice cu cel al infirmării, confirmarea, indispensabilă, apare totuși dar sporadic ; pentru seriile de teorii care se presupun, confirmările experimentale constituie o necesitate.

Localizarea și izolarea infirmării. După Quine, orice enunț are o dublă dependență, una față de limbaj și alta față de experiență. Conform teoriei lui Quine, nu există nici o propoziție luată izolat, din care vreuna din aceste două componente să lipsească, nici chiar la cei doi poli ai cunoașterii, cum ar fi logica și matematica, pe de o parte, științe ca istoria sau geografia pe de altă parte. De aici decurge concepția holistă a acestuia (cu referire la Duhem ; *La théorie physique, son objet, sa structure*, 1914), conform căreia știința ar fi asemenea unui cîmp de forță, ale cărui condiții limită sînt date de experiență. Un conflict cu experiența poate fi oricînd parat, prin remanieri în interiorul cîmpului. Edificiul științei este astfel construit, încît, în cazul ciocnirii ei periferice cu experiența, se poate alege între multiple propoziții, care anume să fie reevaluată, pentru ca dezmințirea experimentală să se anuleze. Astfel, *oricare* propoziție din acest edificiu poate fi menținută ca adevărată (chiar și propoziții foarte apropiate de periferia experimentală și îndărătnic falsificate de experiență), dacă se modifică suficient de drastic o altă parte a sistemului, cazul limită fiind schimbarea logicii pe care o aplicăm.

După Lakatos (*Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes*, 1970), teza Duhem-Quine are o interpretare slabă și una tare. În interpretarea slabă, ea afirmă imposibilitatea unei țintiri experimentale asupra unei ținte teoretice bine specificate și posibilitatea logică de a modela știința în forme multiple. În interpretarea tare, teza Duhem-Quine exclude orice regulă rațională de selecție între diversele alternative.

Interpretarea slabă a tezei Duhem-Quine este valabilă ; ea deschide cîmp larg de acțiune gîndirii discursive, critice, care pe baza unor reguli și temeiuri raționale, localizează și izolează elementele responsabile pentru falsificare. În practica științifică reală a testării, o infirmare implică întotdeauna o opțiune rațională, care direcționează cercetările viitoare.

Conținut specific — fond neproblematic. În cazul unei infirmări experimentale, una dintre opțiunile majore, care se impun, privește fie

abandonarea conținutului specific al unei teorii, fie menținerea ei și repunerea în discuție a unui segment din fondul de cunoștințe neproblematic. Alegerea depinde de cîntărirea critică a mai multor factori. Fondul de cunoștințe neproblematic va fi pus sub îndoială cu atît mai greu, cu cît este mai puternic coroborat cu experiența. Un sistem teoretic, ca cel newtonian de exemplu, care pe o perioadă lungă de timp este mereu strălucit confirmat și încă în domenii variate (astronomie, mecanică, optică ș. a. m. d.) va fi foarte greu supus revizuirii. Pe de altă parte, o teorie nouă, T_2, construită pe alte baze decît cea veche T_1 bine coroborată, al cărei conținut specific era însă independent testat prin previziunea unor fapte necunoscute, decurgînd deductiv din ea și confirmate, va atîrna și mai greu în balanță. Dar în practica curentă a științei, testarea independentă a conținutului specific al unei teorii nu este întotdeauna posibilă, și mai ales nu imediat. Or, în asemenea cazuri mai puțin limpezi dar importante, criteriile analitice capătă, după părerea noastră, o pondere deosebită, în special unificarea unor domenii considerate înainte eterogene și forța explicativă crescută a lui T_2. Pe de altă parte, cumularea de ipoteze ad-hoc, supra-adăugate conținutului specific al teoriei vechi, pentru a o menține în funcțiune, va constitui un indiciu pledînd pentru necesitatea reproblematizării fondului de cunoștințe considerate sigure.

Ipoteze auxiliare — ipoteze ad-hoc. Orice teorie, de la nașterea ei într-o formă inițial schematică și pînă la moartea ei, trece printr-o perioadă de construcție. Elaborarea unei teorii, în toate detaliile ei, este o înfruntare permanentă a teoriei cu experiența. În mod curent, înfruntarea se soldează parțial cu confirmări, parțial cu infirmări. Semnificația infirmărilor însă trebuie descifrată.

Din teoria newtoniană a gravitației, de exemplu, reiese cu necesitate o anumită traiectorie pentru anumite planete. Să presupunem că experimentul, observația, confirmă pentru un număr de planete traiectoria prevăzută; la alte cîteva în schimb, apar devieri. O primă opțiune, în acest caz, va rezulta din compararea ponderii confirmărilor și a infirmărilor, din analiza lor. Dacă infirmările sînt evaluate ca drastice, iar confirmările insuficient de revelatorii, teoria poate fi abandonată, căutînd să se degajeze totodată acel sîmbure al ei, din care au decurs confirmările. În schimb, în cazul unor reușite experimentale masive (ca teorie newtoniană) se va căuta soluționarea infirmării. Astfel, se poate presupune, de exemplu, că deviația se datorează influenței unei alte planete, nedescoperite încă, căreia i se calculează masa, orbita etc. Cu alte cuvinte, apare o ipoteză auxiliară. Este modul în care au fost găsite planetele Pluto și Neptun.

Să presupunem însă, că planeta calculată teoretic, care ar explicita devierile, nu este găsită. În cazul în care succesele teoriei în cauză sînt hotărîtoare în alte planuri, vor fi adăugate alte ipoteze auxiliare, care necesită la rîndul lor alte calcule, alte teste, alt aparataj experimental. Ipotezele auxiliare, în perioada elaborării unei teorii, se țin lanț (vezi Lakatos, *op. cit.*).

Ipotezele auxiliare, pe baza cărora conținutul cognitiv se mărește, trebuie diferențiate de ipotezele ad-hoc, fără conținut cognitiv, adevărate capcane ale științei, menite să pareze infirmările (și care pot menține în viață o teorie neadecvată pentru un timp indefinit de lung). Dar identificarea unei ipoteze, drept auxiliară ori ad-hoc, nu este o treabă simplă, amîndouă avînd aceeași înfățișare; cu toate acestea, ea este vitală pentru știință. În cazul exemplului dat, al planetei presupuse dar negăsite, ipotezele auxiliare care se nasc din ipoteza auxiliară primă, neconfirmată, pot fi la fel de bine ipoteze auxiliare fecunde ca și ipoteze sterile, ad-hoc, care mențin cu orice preț o teorie insuficient de bună.

O ipoteză auxiliară cu greu poate fi distinsă de una ad-hoc, luată în mod izolat; indiciile propuse (coroborarea cu fondul de cunoștințe, utilitatea ei în afara scopului propus, testarea ei independentă etc.) sînt slabe. În schimb, lanțurile de ipoteze care se presupun, pot fi identificate drept pozitive, auxiliare, ori negative, ad-hoc, pe baza seriilor progresive ori degenerative cărora le dau naștere (Lakatos).

O serie de ipoteze este progresivă în cazul în care sugerează teste noi, prezice fapte noi, care măcar sporadic, măcar parțial, sînt confirmate experimental. În acest caz, putem presupune că seria de ipoteze auxiliare mărește cunoașterea noastră de fond.

Dimpotrivă, o serie de ipoteze este degenerativă, dacă conținutul ei specific nu este întărit, măcar sporadic, măcar parțial, de confirmări experimentale, oricît de bine ar funcționa ea în conservarea unei teorii, de altfel puternic coroborată, cu succese și aplicări masive. În acest caz, anomalia marchează un punct nevralgic, care este camuflat de seria de ipoteze degenerative, menite să ferească teoria comodă de dificultățile revizuirii.

În perioada nașterii convenționalismului, de la începutul secolului nostru (Duhem, Poincaré etc.), ca și în perioada Cercului de la Viena, simplitatea era un criteriu analitic cerut teoriei. Nici primii, nici cei din urmă nu explică motivul acestei pretenții. Or, după părerea noastră, simplitatea cerută unei teorii este un rezultat, în care intră cel puțin două componente care pot fi precizate și distinse: 1) o teorie este simplă în măsura în care leagă domenii disparate, deci reduce legi

multiple la legități unificatoare și 2) o teorie este simplă în măsura în care ea nu este încărcată cu serii de ipoteze ad-hoc. Un exemplu evident de teorie întortochiată saturată pînă la refuz de ipoteze ad-hoc, era sistemul ptolemeic, care, să nu uităm, avea confirmările ei experimentale ca și aplicația ei practică (pe baza sistemului lui Ptolemeu navigau vapoare).

Separarea seriei de ipoteze auxiliare de ipotezele ad-hoc constituie o mostră semnificativă a jocului infirmare-confirmare (nerecunoscut de Popper). Valoarea amîndorura este relativă privite izolat; testarea este, credem, rezultatul unui echilibru dintre infirmări și confirmări. Confirmarea joacă un rol mai important în testare decît cel admis de Popper în mod explicit. Totuși, teoria lui rezervă loc confirmărilor, deși nemărturisit și neteoretizat. Confirmaționismul în schimb, greșește mai grav : exigența confirmării experimentale, care este indispensabilă sporadic, devine distructivă dacă este pretinsă în permanență, cum se întîmplă în cazul în care confirmarea — ea și numai ea — este ridicată la rang de criteriu. Așadar, opțiunea, în cazul unor infirmări, anume suspectarea fie a conținutului specific al noii teorii fie a cunoașterii de fond considerată neproblematică (dar parțial inclusă în teoria nouă), va fi decisă, credem, pe baza comparării critice a multor factori : a) gradul în care teoria veche coroborează cu experiența; b) cercetarea critică a ipotezelor auxiliare care o înconjoară, anume analiza lor, dacă ele sînt *progresive* ori ad-hoc, *degenerative*; c) măsura în care conținutul specific al noii teorii, pe baza criteriilor analitice, promite un spor cognitiv.

O altă opțiune majoră, în cazul unei infirmări experimentale privește împărțirea, considerată prea stabilă de către confirmaționiști, a propozițiilor în experimentale și teoretice, primele constituindu-se în instanțe de judecare a celor din urmă.

Propoziții experimentale pure nu există, nici la nivelul cotidianului; cu atît mai puțin există ele în știință. La nivelul cotidianului, propozițiile experimentale pure sînt legate de senzații (insuficient de precise) și admiterea lor drept adevăruri de necontestat se bazează pe o teorie a acestui mod de cunoaștere.

În știință, unde propozițiile experimentale sînt legate de aparate și măsurători, acestea *includ* o mulțime de teorii (din optică, electricitate etc.). Propoziținile experimentale sînt de fapt relativ experimentale, sau, cum ar zice Popper, experimentale în ghilimele. Astfel, considerarea unor propoziții drept experimentale implică și ea un moment de decizie; această decizie nu este și nu poate fi luată însă odată pentru totdeauna. Există situații complexe și grele, în care multiple cauze, de genul celor analizate, indică adevărul unor teorii pe care experimentele o infirmă; în acest caz, considerarea unor propoziții drept experimentale sau a unor teorii neproblematice, incluse neexplicit în aceste propoziții considerate experimentale — trebuie repusă în discuție (Vezi și Lakatos). Și de astă dată, cel care va ghida cercetările, va fi rațiunea critică.

Pentru Popper o teorie falsificată trebuie menținută cît timp nu există o altă teorie mai bună. O teorie inadecvată, infirmată, este mai bună decît lipsa oricărei teorii. Astfel, după cum precizează Lakatos, falsificarea nu este niciodată un raport simplu între două elemente : teoria pe de o parte și experimentul pe de altă parte; falsificarea este o relație multiplă între diverse teorii, pe de o parte și o bază empirică mărită, pe de altă parte.

Conform părerii lui Mario Bunge, teoriile cu un caracter foarte general (ca teoria informației, teoria sistemelor chiar și teoria mecanicii nespecifice, ca teoria generală a cîmpului, atît clasică cît și cuantică) nu sînt confirmate în sine (nici măcar falsificabile cum cer regulile popperiene). Ele sînt testabile doar prin intermediul unor modele, a unor teorii specifice, cărora le dau naștere. Teoriile generale s-ar menține atîta timp cît ele duc la formularea unor familii de teorii specifice, acestea și numai acestea ciocnindu-se în realitate cu testarea. Teoriile generale ar constitui așadar un tip de enunțuri metafizice pozitive și necesare, hotarul dintre o metafizică pozitivă și știință fiind fluu (Mario Bunge, *Method, Model and Matter*, 1973). În general o delimitare strictă între științific (deci testabil fie prin confirmare, fie prin infirmare) și metafizic pare astăzi din ce în ce mai greu de susținut (contrar părerii confirmaționiștilor, dar și a lui Popper) chiar și în științele naturii. Cu atît mai puțină legitimare are această distincție netă în științele sociale.

Teoria testării din zilele noastre a luat naștere, pe baza științelor naturii puternic constituite; transpunerea lor tale quale în științele sociale este imposibilă. O asemenea transpunere insuficient de critică amendează tocmai teoriile cele mai semnificative, anume acelea care satisfac cel mai mult cerințele analitice ale unei teorii mai bune. O asemenea extrapolare face însuși Popper cu propriile sale teorii ale testării. După părerea noastră, în științele sociale, criteriile falsificării experimentale, cerute de Popper, sînt la fel de distructive ca și criteriile confirmaționiste. Or, la ora actuală, nu există nici o teorie amănunțită a testării pentru științele sociale, care să țină cont atît de cerințele teoretice ale une testări puternice, elaborate în special în ulti mele cîteva decenii, cît și de specificul științe

lor sociale. O asemenea teorie necesară trebuie, credem, că înmoaie criteriile de confirmare și infirmare experimentală prea directe; aceste slăbiri în testare ar putea fi compensate într-o bună măsură prin severitatea criteriilor analitice.

Confirmările și infirmările experimentale prea directe sînt imposibile în științele sociale, cel puțin din trei motive. Întîi, aici experimentul, care ar trebui să confirme sau să infirme teoria, este și mai pronunțat întrețesut cu aspecte teoretice decît în științele naturii. În al doilea rînd, o teorie socială poate deveni un factor activ, care schimbă însești faptele menite s-o confirme sau să o infirme; în al treilea rînd, ipotezele auxiliare prin care o teorie este pusă în mers, sînt infinite și practic de neepuizat; clauza ,,ceteris paribus'', adică o propoziție universală de neexistență (care nu este empirică) și care funcționează implicit pentru orice teorie, este aici inoperantă, datorită infinității factorilor perturbatori. Din aceste motive, credem, criteriile analitice ca a) forța explicativă a teoriei, inclusiv postdicția, b) aria de cuprindere a faptelor; c) reducerea întîmplătorului la legic; d) unificarea domeniilor, deci reducerea unor legități regionale la legități unitare și e) caracterul progresiv ori degenerativ al ipotezelor auxiliare, au o importanță primă. În special acest ultim punct, anume caracterul progresiv ori degenerativ al ipotezelor auxiliare, prin care se pune în funcțiune și se aplică conținutul specific al teoriei, poate ține locul în mare măsură, după părerea noastră, unor teste experimentale directe, fiind un reflex teoretic concludent al caracterului empiric al unei teorii. O teorie din domeniul științelor sociale, care nu are un conținut empiric destul de mare, va fi înconjurată de ipoteze auxiliare degenerative, care nu aduc nici un spor de cunoaștere. Dimpotrivă, o teorie din domeniul științelor sociale, cu un conținut empiric bogat, chiar dacă ea este greu confirmabilă și chiar greu infirmabilă prin teste experimentale severe, își va dezvălui forța prin caracterul fecund și cognitiv al ipotezelor auxiliare pe care le generează.

Ponderea pe care criteriile analitice ar putea să o aibă în științele sociale nu este, după părerea noastră, decît o aplicare a uneia dintre concluziile care se degajează din cercetarea teoriilor despre testare, anume relativa autonomie a domeniului teoretic față de cel experimental. Această relativă autonomie nu înseamnă defel pierderea contactului teoriei cu realitatea; ea semnifică doar că se poate detecta conținutul factual al unei teorii prin analiza caracteristicilor teoriei însăși.

Semnificații filozofice. Pentru mulți, inclusiv pentru Lakatos, adept al teoriei popperiene (pe care o dezvoltă mai ales în funcție de o interpretare proprie a cercetărilor lui Kuhn), falsificaționismul înseamnă o retragere de pe pozițiile raționalismului, în comparație cu pretențiile confirmaționiste. De asemenea, decizia rațională, care joacă un rol atît de important în teoria lui Popper, ar însemna plasarea acestuia pe direcția convenționalismului. Asemenea aprecieri filozofice nu sînt întemeiate. Eroarea lor constă în insuficienta diferențiere dintre scop și mijloc, dintre o stare de fapt și semnificația care se degajează din starea respectivă de fapt.

Să începem cu convenționalismul.

Pe baza unei critici marxiste, ceea ce definește o interpretare convenționalistă este conceperea științei drept un corp de doctrină care e coerent, util, eficace, dar care poartă într-atît amprentele creatorului ei, omul, încît nu poate transcende subiectivitatea lui. Esențial într-o concepție convenționalistă a științei este considerarea aspectelor manipulabile ale acesteia, care depind de decizii, drept piedici hotărîtoare față de pretenția la obiectivitate a științei.

Dimpotrivă, considerarea științei drept un corp de doctrină cu conținut cognitiv, adevărul la care ajunge ea fiind o aproximare obiectivă a realității, caracterizează poziția marxistă în epistemologie. Or, aceasta este concluzia care se degajă și din teoria falsificaționistă a lui Popper. Subiectivitatea pe care aspectele manipulabile ale științei o introduc este mereu contracarată, atît în teoria lui Popper cît și în cea marxistă, de criteriile raționale care dirijează deciziile, în așa fel încît știința se îndreaptă mereu spre un spor de obiectivitate. *Nu admiterea existenței unor aspecte manipulabile în știință și nici admiterea necesității deciziilor care derivă de aici* sînt hotărîtoare pentru a distinge o concepție convenționalistă de una materialistă în epistemologie. Hotărîtor pentru distingerea convenționalismului de materialism este exclusiv *semnificația* care li se atribuie acestor aspecte. Aprecierea aspectelor manipulabile drept hotărîtoare, care țin știința cantonată în limitele subiectivității, caracterizează convenționalismul din punct de vedere filozofic. Aprecierea aspectelor manipulabile drept dificultăți surmontabile, pe care știința le depășește mereu, reușind, *în pofida lor*, să capteze în teoriile ei realitatea, într-un mod obiectiv, reprezintă opțiunea marxistă în epistemologie. Or, teoria falsificaționistă a lui Popper se înscrie clar și explicit pe această din urmă linie.

Același quid pro quo îl găsim, după părerea noastră, la baza aprecierii criteriilor falsificaționiste, ca o retragere de pe pozițiile raționalismului în comparație cu cele confirmaționiste. Confirmaționismul admite adevărul numai în cadrul unor algoritme

rigide şi ale unor verificări empirice indiscutabile, care exclud principial eroarea. Din acest motiv, confirmaţionismul este obligat să subiectivizeze adevărul, să-l definească în termenii în care noi, oamenii, putem măsura cu siguranţă că ne aflăm în posesia lui, să-l definească deci operaţional, în termenii testării. Această concepţie include, în subtextul ei, o neîncredere funciară în gîndirea vie din afara segmentului ei algoritmizabil, limitat.

Dimpotrivă, falsificaţionismul, ca şi epistemologia marxistă, conferă decizia gîndirii vii, creatoare, în integritatea ei. Adevărurile noastre certe, absolute, testabile în mod absolut, incontestabile, sînt puţine. În schimb, grosul ştiinţei se compune din adevăruri relative, aproximative, dar obiective. Încrederea în raţiunea critică, de a putea avansa pe această cale, nu este o retragere de pe poziţiile raţionaliste, ci dimpotrivă, corectarea unei îngustimi care duce negreşit la iraţionalism. Faţă de confirmaţionism, această concepţie *lărgeşte* raţionalismul, extinzîndu-l şi asupra aspectelor discursive, neformalizabile ale gîndirii, care de asemenea ne duc la obiectivitate. Doar că raţionalitatea gîndirii critice nu este instantanee, ci procesuală, şi chiar de lungă durată. Încrederea în gîndirea vie, critică, dialectică şi rolul acordat ei în direcţionarea ştiinţei spre obiectivitate semnifică un spor de raţionalism, o reabilitare a lui, şi nicidecum o retragere de pe poziţiile acestuia.

Scopul testării este de a ne asigura obiectivitatea, şi mai mult decît atît, sporul continuu de obiectivitate a ştiinţei, în pofida caracterului ei doar aproximativ, manipulabil, supus mereu erorii. Teoria falsificaţionistă a testării, ca şi epistemologia marxistă, este axată pe acest scop.

Pînă în 1962, deci pînă la apariţia lucrării lui Thomas Kuhn, divergenţele dintre confirmaţionişti şi informaţionişti păreau a fi categorice, deşi ambele şcoli pornesc de la aceeaşi constatare, anume că ipotezele ştiinţifice nu pot fi derivate inductiv, deci că justificarea ipotezei trebuie să intervină ulterior. Cele două direcţii se despart în schimb în modul cum concep justificarea.

Carnap şi şcoala lui ţintesc o justificare ulterioară riguroasă, fie pe calea reducţionismului, fie pe cea a probabilismului inducţionist. Popper şi şcoala lui, contestă posibilitatea unei justificări neîndoielnice pe oricare din cele două linii de mai sus; ei preconizează formularea de reguli raţionale extrase din exemplele semnificative ale istoriei ştiinţei; modul real al naşterii unor teorii noi este extras, purificat, idealizat, prelungit de către popperieni şi transformat în norme euristice, mereu reînnoite, ale cercetării ştiinţifice. Stegmüller (*Das Problem der Induktion: Humes Herausforderung und moderne Antworten*, în volumul *Neue Aspekte der Wissenschaftstheorie*, Karlsruhe, 1970), vede diferenţa fundamentală — prea dramatizată, după părerea lui, între cele două şcoli (a inductivismului carnapienilor şi a deducţionismului popperienilor) într-o mică diferenţă tehnică pe care am amintit-o privind inducţia, controversă în care se pronunţă pentru rigoarea şi formalismul şcolii carnapiene. Totodată el semnalizează caracterul static ce se atribuie teoriei carnapiene privind structura axiomatică a teoriei ştiinţifice şi caracterul dinamic şi de aceea fascinant al teoriei popperiene. Totuşi, diferenţa cea mai semnificativă dintre cele două şcoli este cea care se degajează dintr-o critică marxistă, anume stilul de gîndire opus care direcţionează cele două concepţii, ca şi consecinţele filozofice radical divergente care decurg. Carnap şi şcoala sa promovează o tendinţă formalizantă, împingînd cerinţa rigorii pînă la limită. Popper în schimb este conştient de pericolul formalismului, al limitelor în care formalismul îngrădeşte gîndirea. Cele două direcţii în cauză promovează două modalităţi deosebite de a practica epistemologia, două concepţii diferite de adevăr şi de scop al ştiinţei, două concluzii filozofice majore deosebite.

Totuşi, odată cu apariţia cărţii lui Thomas Kuhn şi a dezbaterilor ample şi răscolitoare care au urmat a reieşit că, în pofida acestor diferenţe esenţiale, există înrudiri semnificative ale celor două direcţii, înrudiri care le opun în bloc noii orientări, ori „noii stîngi", cum este denumită direcţia epistemologică preconizată de Kuhn şi continuată de Feyerabend. Atît pentru carnapieni, cît şi pentru popperieni, epistemologia este un proiect; pentru Popper istoria ştiinţei foloseşte doar pentru a extrage din ea învăţăminte, pentru a formula pe baza ei o strategie de cercetare, norme şi reguli euristice care duc la optimizarea cercetării. Dar atît Carnap cît şi Popper au teoriile lor de testare. Kuhn însă, urmăreşte istoria ştiinţei în modul ei concret de a fi, cartografiind cum a decurs ea de fapt, cu toate sinuozităţile şi întortocherile sale, cu determinările sociologice şi psihologice ale comunităţii savanţilor. El nu urmăreşte statuarea de reguli pentru demersul ştiinţific. Concluzia finală a acestei cercetări, din punctul de vedere al testării teoriilor ştiinţifice este *contestarea* posibilităţii de a testa obiectiv o teorie ştiinţifică, contestarea progresului în ştiinţă, contestarea posibilităţii de comparare a diverselor teorii ştiinţifice — în lipsa unei baze experimentale neutre.

Pe de altă parte, Kuhn însuşi (*Logic of Discovery or Psychology of Research?*, 1972) recunoaşte o serie de asemănări dintre el şi Popper. Astfel, după cum arată Kuhn, amîndoi

sînt preocupați de dinamica științei, de modul în care se progresează în opoziție cu școala de la Cambridge a analizei structurii logice a produselor științifice. Amîndoi subliniază faptele și spiritul vieții științifice, făcînd apel la istoria științei pentru a le găsi. Amîndoi accentuează importanța revoluțiilor în teoria științifică și amîndoi subliniază rolul jucat în acest proces de eșecurile vechii teorii de a satisface testările cerute. Pe amîndoi — constată Kuhn — îi apropie opoziția față de unele teze pozitiviste extrem de importante, cum ar fi granița netă între observație și teorie; amîndoi pledează pentru interdependența lor. Ciocnirea cea mai violentă între Popper și Kuhn se află în concepțiile lor despre testare.

III. DESCRIPTIVISMUL

Thomas Kuhn (*La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1970. Originalul în engleză, 1962)* pe baza unei extrem de minuțioase cercetări a istoriei științei — susținîndu-și fiecare afirmație cu o documentație severă și exhaustivă, constată că în fiecare etapă dată, fiecare ramură a științei este dominată de o paradigmă. Asemenea paradigme (ca astronomia lui Ptolomeu sau a lui Copernic, dinamica aristoteliană sau cea newtoniană, optica corpusculară sau cea ondulatorie etc.), formează tradițiile de cercetare, modelele, problematica, normele unui grup de oameni de știință. Ea este asemenea unei scheme; la începuturile ei, o paradigmă este mai degrabă o promisiune decît o realizare. Ea găsește anumite fapte deosebit de relevante, propune anumite interpretări, are anumite presupoziții despre natura proceselor în cauză, se axează pe anumite problematici, preconizează anumite metode. Dar la începuturile ei, o paradigmă este incompletă. „Știința normală" — care ocupă cele mai întinse porțiuni din istoria științei — constă din realizarea acestei promisiuni, altfel spus din elaborarea în detaliu, precizarea, extinderea și aplicarea paradigmei. Știința normală este complet subordonată paradigmei și nu caută să găsească fenomene de un gen complet nou, care ar cădea în afara paradigmei. Chiar cei mai talentați savanți, în perioada științei normale, lucrează în cadrul paradigmei aprofundînd cunoașterea unor fenomene și teorii pe care paradigma deja le-a furnizat. Cea mai importantă constatare a lui Kuhn se referă la faptul, că „știința normală" nu caută noutăți importante. Dar există mereu fenomene care nu se integrează în paradigmă sau o contrazic. Acestea sînt enigmele. Pe perioade lungi, paradigma se construiește ajustînd enigmele. Enigmele îndărătnice se transformă în anomalii. Anomaliile — pînă nu sînt integrate în paradigmă — nu constituie fapte științifice. Conștientizarea anomaliilor deschide o perioadă în timpul căreia conceptele sînt reajustate în așa fel încît ceea ce era anomalie față de paradigmă să devină fapt integrat în ea. În cadrul dezvoltării fiecărei științe paradigma admisă pare a da cont de toate fenomenele ușor accesibile specialiștilor perioadei respective. Dezvoltarea ulterioară a paradigmei necesită o echipare complexă, formarea unui vocabular de specialitate și tehnici esoterice. Această profesionalizare duce în mod necesar, pe de o parte la o îngustare de perspectivă a savanților, la o rigidizare și intoleranță a gîndirii lor, pe de altă parte la o informație extrem de detaliată în anumite domenii, o coerență precisă între observații și teorie, imposibil de atins pe altă cale. Or, dincolo de țelul propus, detalierea, precizia și coerența duc la descoperiri noi, neașteptate, — în cazul (care nu este defel regulă), în care savantul este capabil să vadă noutatea. Cu cît paradigma devine mai precisă și mai cuprinzătoare, mai importantă, cu atît devine ea un indicator mai sensibil pentru semnalarea anomaliilor și poate duce astfel către o schimbare de paradigmă. Așadar, „știința normală", care nu este dirijată spre noutate, ci caută, dimpotrivă, să o suprime, devine instrumentul eficace al dezvoltării anomaliilor. Rezistența comunității de savanți față de schimbarea paradigmei — în perioada științei normale — este o protecție necesară a muncii științifice, a științei însăși. Cînd o anomalie pare a fi mai mult decît o enigmă a științei normale începe tranziția către criză, trecerea către știința extraordinară. Anomalia respectivă captează interesul întregii comunități de savanți, rezolvării ei i se dedică cei mai eminenți dintre ei, deoarece ea pare a fi problema centrală a disciplinei respective. Cei însă, care pe baza anomaliilor, elaborează o nouă paradigmă — în loc de a căuta rezolvarea ei în cadrul vechii paradigme — — sînt în majoritatea zdrobitoare a cazurilor fie savanți tineri, fie savanți de curînd veniți în specialitatea respectivă (deoarece ezoterismul unei paradigme rigidizează gîndirea celor care lucrează în interiorul ei). Nici un subiect — după Kuhn — nu vede altceva decît ceea ce experiența lui, vizuală și conceptuală, îl pregătește să vadă. O nouă paradigmă nu este reinterpretarea anomaliilor care au dus la formularea ei; o paradigmă, la început

---

* Traducerea românească a lucrării *Structura revoluțiilor științifice* a apărut în 1976 (București, Edit. științifică și enciclopedică) cu un studiu introductiv de Mircea Flonta.

are rolul de a-i învăţa pe savanţi despre entităţile pe care natura le are ori nu le are, asupra felului cum se comportă natura. Ea este o „matrice disciplinară", o schemă, o hartă, care conţine totodată directivele spre realizarea hărţii, teorii generale, definiţii, metode, criterii. Din acest motiv, fiecare paradigmă are faptele sale, inexistente ori neobservate de alte paradigme, precum lasă în afara cîmpului ei vizual, fapte care astfel nu primesc statut de fapte ştiinţifice. Noua paradigmă, după Kuhn, nu este o reinterpretare a anomaliilor, ci o iluminare încă nestructurată ale cărei părţi nu sînt logic legate. Ea este ca un ochelar pus invers, în care apar alte fapte, alte detalii. Aşadar, după Kuhn, nu există fapte de observaţii *neutre*: fiecare paradigmă are faptele *sale*. Testarea unei paradigme este un cerc vicios, rămînînd în interioritatea sa proprie, fără o raportare la ceea ce o întrece. De aceea testarea unei paradigme nu ne apropie, după Kuhn, de obiectivitate, de adevăr; schimbarea paradigmelor nu duce la dezvoltarea ştiinţei în sens progresiv. Ştiinţa nu are un scop către care tinde, o ţintă de care să se apropie; adecvarea crescîndă a teoriei la realitate este o iluzie. Concurenţa între paradigme nu este genul de bătălie care poate fi cîştigat cu probe. Paradigmele sînt incomparabile între ele. Opţiunea savanţilor între două paradigme va fi în funcţie de motive raţionale, personale, estetice, credinţe etc.

Teoriile lui Kuhn au declanşat un val rar întîlnit de discuţii, în special în ultimii ani. Multe din constatările lui Kuhn sînt unanim admise: existenţa unei perioade de ştiinţă normală, enigmele şi anomaliile, crizele şi ştiinţa extraordinară, paradigmele şi schimbarea de paradigme. Cele mai contestate puncte ale teoriei lui Kuhn se referă la incomparabilitatea paradigmelor, la inexistenţa unei baze experimentale neutrale, la lipsa unui scop final, la dezvoltare şi progres, de adevăr şi adecvare la realitate în ştiinţă, ca şi la ponderea pe care Kuhn o atribuie momentelor iraţionale în deciziile savanţilor privind acceptarea unei noi paradigme. Cu alte cuvinte, investigaţiile lui Kuhn au scos la iveală un mecanism al cercetării care nu poate fi contestat. Însă concluziile filozofice pe care Kuhn le desprinde sînt vehement criticate de pe poziţiile unei epistemologii raţionaliste şi realiste.

Cercetările lui Kuhn ridică, după părerea noastră, o problemă de principiu: este legitimă direcţia epistemologiei popperiene, adică direcţia raţionalistă, normativă, euristică? Cercetarea concret istorică a tuturor sinuozităţilor prin care teoriile ştiinţifice au luat naştere dovedeşte oare că optimizarea cercetării este imposibilă, că ştiinţa se derulează necesarmente în afara unor reguli elaborate de raţionalitate?

La această întrebare răspunsul nu poate fi decît negativ. O *logică a ştiinţei* ca disciplină autonomă, sistematică, riguroasă este o achiziţie recentă; ea este în plină construcţie. Chiar dacă sub raport *istoric*, balanţa adevărului înclină de multe ori în direcţia lui Kuhn, *teoretic* şi *prospectiv*, ea înclină spre Popper. Din toate întortocherile, limitările, obtuzităţile chiar — prin care ştiinţa s-a construit, pot fi extrase învăţăminte pentru dezvoltarea în viitor a ştiinţei.

Aceasta este atitudinea cu care Popper, Lakatos şi mulţi alţii recepţionează lucrarea lui Kuhn.

Desprinsă din modul ei propriu de existenţă (istoriografic, descriptiv, psihologist şi sociologizant), din unitatea ei şi din coerenţa ei internă, cercetarea lui Kuhn e întrebuinţată spre a extrage noi învăţăminte, noi reguli euristice.

Astfel constatările lui Kuhn în genere acceptate, (ştiinţa normală — ştiinţa extraordinară, enigme, anomalii, crize, paradigme etc.) sînt considerate drept mai puţin tranşante, mai elastice decît în teoria lui Kuhn; (Watkins, Toulmin, Popper, ca şi mulţi alţii, arată că teoriile lui Kuhn se centrează prea mult pe „ştiinţa normală" — care cantitativ este mai mare, — decît pe ştiinţa extraordinară semnificativă); noţiunile astfel mlădiate sînt puse în funcţiune (în special Lakatos, în parte Popper însuşi), spre a aduce corecturile necesare teoriilor epistemologice ale falsificaţionismului; în cele ce urmează se vor discuta amendările pe care aceste constatări le aduc teoriei falsificaţioniste a testării.

Dar „nihilismul" epistemologic al lui Kuhn, în special convingerea lui despre incomparabilitatea paradigmelor şi inexistenţa unei baze experimentale neutre sînt de nesusţinut; în general se consideră, că în lucrarea sa Kuhn a exagerat grav dificultăţile reale ale acestui domeniu, dificultăţi de care savanţii s-au ciocnit, şi pe care Kuhn — pentru prima dată, le-a sesizat şi le-a exprimat; dar este vorba de dificultăţi surmontabile şi nu de bariere de netrecut.

Discutînd teoriile lui Kuhn, Popper (*Normal Science and its Dangers*) arată că el nu împărtăşeşte relativismul lui Kuhn. El admite, că în orice moment sîntem prizonieri legaţi în cadrul teoriilor noastre, a experienţelor noastre trecute, a limbajului nostru. Dar acest cadru *poate* fi rupt. Cadrele, reafirmă Popper, pot fi comparate; este fals că ele ar fi asemenea limbilor intraductibile. Mitul cadrului — afirmă Popper — este bastionul iraţionalismului. Acest mit exagerează o dificultate şi o transformă într-o imposibilitate.

Dezvăluirea de către Kuhn a existenței permanente a enigmelor, în tot decursul vieții unei paradigme, necesită însă amendamente la teoria popperiană a falsificării. Reiese, ca o primă concluzie, că falsificarea nu poate fi privită *ca act*, ca ceva instantaneu, ci doar ca *proces*. Orice teorie, după cum a demonstrat Kuhn, este o luptă permanentă cu infirmările care se țin lanț, teoria dezvoltîndu-se tocmai prin soluționarea lor (soluționări de cele mai multe ori, parțial progresive și parțial degenerative). De aici decurge, după părerea noastră, aceeași concluzie, dar întărită, pe care am degajat-o anterior: criteriile analitice, cîntărirea greutății cu care atîrnă în balanță confirmările și infirmările, caracterul îndărătnic al infirmării, existența unei alte teorii mai bune vor intra toate în joc. Infirmarea deci nu poate fi privită drept o *instanță*; raționalitatea în știință își croiește drum doar pe termen lung (Lakatos).

Cercetările lui Kuhn impun și alte limitări ale teoriei popperiene. Astfel, în perioada științei normale, și mai ales la începuturile construirii unei paradigme noi, succesele (și confirmările) neașteptate joacă un rol hotărîtor, chiar dacă în forma inițială noua teorie este falsificată (elaborarea ipotezelor auxiliare care rezolvă infirmările fiind tocmai construcția teoriei).

O nouă teorie este practic pusă la lucru (ce se transformă într-un program euristic de cercetare, după Lakatos)[2], chiar dacă este inconsistentă, dacă nu trece cu succes toate testele teoriei anterioare, într-un cuvînt dacă nu satisface regulile popperiene.

După Lakatos un program de cercetare constă dintr-o euristică negativă și o euristică pozitivă. Euristica negativă conține reguli care ne spun ce căi trebuie evitate, pe cînd cea pozitivă indică căile care trebuie urmate. Orice știință — după Lakatos — poate fi privită ca un imens program de cercetare avînd drept regulă euristică supremă regula lui Popper: inventarea de conjecturi care au un conținut empiric mai bogat decît predecesoarele lor.

Euristica negativă apără esența programului. Ea oprește pe cei ce o urmează să aplice esenței programului modul tollens. Dimpotrivă, toți cei care lucrează la un program își folosesc ingeniozitatea pentru a inventa ipoteze auxiliare care să formeze o centură de siguranță în jurul acestui miez. Această centură de siguranță este cea care suferă șocul testelor (și nu miezul tare al programului), ea este cea care va fi remaniată, corijată, completată, la nevoie înlocuită. Un program de cercetare este reușit dacă toate acestea duc la schimbarea progresivă a problemei.

Lakatos dă ca exemplu de cel mai reușit program de cercetare mecanica newtoniană. La început, acest program era înconjurat de un ocean de *anomalii, contraexemple*, care toate au fost rezolvate de newtonieni, producînd ei înșiși contraexemple noi, pe care de asemenea le-au rezolvat.

În exemplul dat, mecanica newtoniană, miezul tare, considerat irefutabil prin decizii metodologice, privește cele trei legi ale dinamicii newtoniene și legea gravitației. Anomaliile afectau doar centura de protecție a ipotezelor auxiliare, ori a condițiilor inițiale.

Euristica pozitivă constă din constituirea centurii de protecție; ea indică autonomia relativă a științei teoretice.

Lakatos, arată că, contrar părerii lui Kuhn, programele de cercetare au dobîndit doar rareori monopol complet în istoria științei, și doar pentru perioade de timp relativ scurte. Istoria științei este o istorie a programelor de cercetare opuse și ea nu trebuie să devină o succesiune a perioadelor de știință normală. Cu cît începe mai devreme competiția, cu atît va fi mai bine pentru cunoaștere. Pluralismul teoretic este cheia progresului.

Un program de cercetare — apărat de centura lui de siguranță care parează lovitura contra exemplelor — poate și trebuie să fie totuși abandonat, nu din motive sociologice și psihologice, cum susține Kuhn, ci prin nașterea unui program de cercetare rival care explică succesele programului rival dar îl și depășește în putere euristică. Puterea euristică a unui program depinde de noutatea sa factuală.

Dar noutatea unei teorii — deci baza sa empirică mai bogată — poate fi observată, de multe ori abia după ce s-a scurs o perioadă lungă. Noul program de cercetare intră deci, de obicei, în competiție, explicînd faptele vechi, cunoscute deja, dar într-un mod nou.

Potrivit lui Lakatos, ideea unei raționalități *imediate*, pe care se bazau toate epistemologiile anterioare, s-a dovedit utopică în urma cercetărilor lui Kuhn. În schimb, există o raționalitate lentă, de durată. Kuhn, demonstrînd încăpățînarea cu care se mențin teorii asupra cărora apasă anomalii, trage concluzii greșite negînd posibilitatea construcției raționale a științei. Menținerea încăpățînată a unei teorii, în pofida contraexemplelor, pare irațională, doar dacă am privi teoriile în mod izolat. Privind însă știința prin prisma programelor de cercetare, savanții nu sînt iraționali cînd ignoră contraexemplele și urmăresc problemele așa cum decurg din euristica pozitivă a programului lor. Contrar *falsificaționismului instantaneu popperian*,

---

[2] G. Lakatos, *Falsificationism and the Methodology of Scientific Research Programmes*, în vol. *Criticism and the Growth of Knowledge*, 1970, Cambridge, Univ. Press.

după Lakatos savanții pretind adesea, în mod rațional, să nu se acorde încredere unor teste experimentale care contravin teoriei, și adesea anomalia dispare prin construcția teoriei, făcînd loc unei avansări reale a cunoașterii.

Potrivit lui Nicholas Maxwell (*A critique of Popper's Wievs of Scientific Method*, în „Philosophy of Science", june, 1972) regulile popperiene sînt prea severe pentru a putea fi urmate de savanți. Astfel, o ipoteză nouă T_2, poate să nu aibă, la apariție, încă un conținut mărit față de T_1; ea poate să fie chiar mult dezmințită, cînd — conform lui Lakatos — devine program de cercetare, perioada de știință normală, care urmează, fiind menită tocmai s-o edifice. La început, T_2 nu trece poate *toate* testele prin care T_1 a trecut, cum le cere Popper; în schimb, trece mai bine unele dintre teste, ceea ce constituie o promisiune. De asemenea, T_2, la început poate să nu fie mai falsificabilă decît T_1, în schimb poate avea mai mare succes în unele aplicații. Interesul lui T_2 poate consta în faptul că, prin falsificarea ei, se profilează mai clar T_3. Nicholas Maxwell arată, într-un cuvînt, că criteriile sînt variabile în funcție de perioada în care se află o teorie (știință normală, criză, știință extraordinară); testul sever, necesar în perioada de maturitate a teoriilor, poate sufoca la început teorii care pot da roade. Am putea spune că, în general, la începutul existenței unei teorii, *confirmările* joacă un rol mai important decît *infirmările*; pe măsură ce teoria se maturizează, acest raport se schimbă. Maxwell conchide că teoria popperiană merge pe termen lung, ca *strategie* dar nu și pe termen scurt, ca *tactică* de cercetare.

În general, cea de a treia direcție epistemologică, „noua stîngă", pare să fi pus, pe de o parte, bazele unei noi discipline epistemologice de tip istoriografic; pe de altă parte, ea a fecundat direcția popperiană, incitînd la noi sinteze (Lakatos), direcție ce pare să resoarbă și să topească în noi reguli euristice cele mai importante descoperiri ale lui Thomas Kuhn.

Prin unele dintre concluziile ei *filozofice*, (iraționalitatea demersului științific, lipsa de scop și dezvoltare în știință, negarea unei obiectivități crescînde), teoria lui Kuhn se plasează pe o poziție epistemologică evident opusă epistemologiei marxiste. Critica popperienilor se îndreaptă tocmai împotriva acestor aspecte ale teoriei lui Kuhn, evidențiindu-le cu ascuțime; totodată însă, popperienii reușesc să asimileze și să integreze toate descoperirile importante și convingătoare ale lui Kuhn într-o viziune epistemologică raționalistă și realistă — compatibilă cu principiile gnoseologice ale filozofiei marxiste și similară cu eforturile depuse de filozofii marxiști contemporani.

Diogène

(Franța)

Nr. 93/1976

Din sumar: JEAN STAROBINSKI, Cuvîntul reacțiune: de la fizică la psihiatrie; CHARLES G. BELL, Matematici luciferiene; MARINA SCRIABINE, Scriere, mit și creație în Egiptul faraonic; SHRIRAMA INDRADEVA, Condiția feminină în India veche; JACQUES BINET, Urbanism și limbaj în orașul african; MOHAMMED ARKOUN, Moduri de prezență ale gîndirii arabe în Occidentul musulman.

DIN ISTORIA FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

UN VOLTAIRIAN MOLDOVEAN DE LA SFÎRŞITUL SECOLULUI AL XVIII-LEA?

– Text inedit –

Se ştie că la sfîrşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea literatura social-politică franceză — cu deosebire operele iluminiştilor — pătrundea şi se răspîndea larg în Ţările Române. Opera lui Voltaire găsea o audienţă largă, cu toată interdicţia la care era supusă din ordinul bisericii. Se cunosc traduceri ale operei sale care au circulat în manuscris în această perioadă. Influenţa *ideilor sale politice şi sociale* a fost evidenţiată de autorii care s-au ocupat de această problemă (v. lucrările lui Alexandru Duţu şi Ariadna Camariano).

Mai puţin a fost, însă, cunoscută şi cercetată pînă acum *influenţa*, în Ţările Române, *a atitudinii raţionalist-critice a lui Voltaire faţă de dogmele creştine*. Textul pe care îl prezentăm cititorilor în paginile următoare confirmă, după părerea noastră, această influenţă.

Acest text a fost găsit de noi sub forma unor **însemnări marginale** în cartea : *ΣΕΙΡΑ ΕΝΟΣ ΚΑΙ ΠΕΝΤΗΚΟΝΤΑ ΥΠΟΜΝΗΜΑΤΙΣΤΩΝ ΕΙΣ ΤΗΝ ΟΚΤΑΤΕΥΧΟΝ ΚΑΙ ΤΑ ΤΩΝ ΒΑΣΙΛΕΙΩΝ ΗΔΗ ΠΡΩΤΟΝ ΤΥΠΟΙΣ ΕΚΔΟΘΕΙΣΑ ΑΞΙΩΣΕΙ ΜΕΝ ΤΟΥ ΕΥΣΕΒΕΣΤΑΤΟΥ ΚΑΙ ΓΑΑΗΝΟΤΑΤΟΥ ΗΓΕΜΟΝΟΣ ΠΑΣΗΣ ΟΥΓΚΡΟΒΛΑΧΙΑΣ ΚΥΡΙΟΥ ΚΥΡΙΟΥ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ ΓΚΙΚΑ ΕΠΙΜΕΛΕΙΑΙ ΔΕ ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ ΙΕΡΟΜΟΝΑΧΟΥ ΤΟΥ ΘΕΟΤΟΚΟΥ. ΤΟΜΟΣ ΠΡΩΤΟ ΤΗΝ ΠΕΝΤΑΤΕΥΧΟΝ ΠΕΡΙΕΧΩΝ.* Ἐν Λειψίᾳ τῆς Σαξονίας, Ἐν τῇ τυπογραφίᾳ τοῦ Βρειτκόπφ, Ἔτει αψοβ'.

(Cartea constituie o *culegere de comentarii la Vechiul Testament*, alcătuită de Nichifor Teotokis şi tipărită la 1772 în Leipzig).

Acest exemplar se află în fondul de cărţi rare al Bibliotecii Centrale Universitare „Mihai Eminescu" din Iaşi, sub cota CR VI–227 (volumul 1).

Textul prezentat ocupă în total cinci pagini şi jumătate aflate la începutul şi sfîrşitul cărţii (cca. 39 × 24,5 cm.), precum şi parţial marginile a 20 file din carte, sub formă de note de dimensiuni variate (pe coloanele 1 — 79 ale cărţii).

Este scris în românește cu litere chirilice, caligrafia şi ortografia fiind ale unui cărturar care a deprins învăţătura mai curînd în a doua jumătate a secolului al 18-lea. Limba şi stilul sînt ale unui moldovean cărturar, cunoscător a mai multe limbi, care a citit nu numai literatură teologică, dar şi pe autorii clasici, mai ales greci.

Sub aspectul conţinutului, este vorba — după cum vom vedea în continuare — de o serie de note critice referitoare la mitul biblic al Facerii şi la origina sa. Spiritul lor este net raţionalist, inspiraţia este iluministă. Autorul acestor note a citit, fără îndoială, principalele opere de acest gen ale lui Voltaire, cum ar fi *Examen important de M. Bolingbroke*, *La Bible enfin expliquée*, probabil şi *Dictionnaire philosophique*. Circulaţia acestor lucrări în părţile noastre este sigură. Între alte argumente, menţionăm existenţa unei ediţii a operelor lui Voltaire în biblioteca familiei Sturzeştilor, precum şi prezenţa unui număr destul de mare de opere anonime ale lui Voltaire, păstrate astăzi în fondul de carte rară al Bibliotecii Centrale Universitare din Iaşi.

În acelaşi timp, autorul textului prezentat nu se limitează la argumentele lui Voltaire — argumente adesea de natură pur logică — ci apelează la mărturiile anticilor, îmbogăţind astfel argumentaţia cu date istorice.

Identitatea celui ce a scris aceste note nu a putut fi stabilită deocamdată. Volumul în cauză nu are alte însemnări din care să se poată deduce cui i-a aparţinut înainte de a ajunge în fondul bibliotecii Academiei Mihăilene din Iaşi, a cărei ştampilă se află pe pagina de titlu.

Din cercetarea sumară întreprinsă, presupunem, cu *titlu de ipoteză*, că aceste note sînt opera unui cărturar din cercul format spre finele secolului al XVIII-lea în jurul mitropolitului Leon Gheuca, personalitate originală, despre care s-a scris destul de puţin. În cadrul acestui cerc ideile iluministe, progresiste erau destul de larg difuzate. Din acest cerc făcea parte şi Gherasim Clipa, unul dintre primii traducători ai lui Voltaire în limba română.

Desigur, există şi posibilitatea altor ipoteze. Sperăm că specialiştii competenţi îşi vor spune cuvîntul. Pînă atunci considerăm că aceste însemnări — chiar dacă, pentru moment, aparţin unui anonim — sînt remar-

Rev. filoz., **XXIII** *3*, p. 317–363, Bucureşti, 1976.

cabile şi merită a fi făcute cunoscute unui public mai larg.

Transcrierea textului s-a făcut *fonetic*, după normele uzitate. Întregirile cuvintelor prescurtate s-au pus între *paranteze unghiulare*. De asemenea, cuvintelor scrise în forme regionale — în cazurile în care pot avea mai multe înţelesuri — li s-a adăugat tot între paranteze unghiulare terminaţia sau semnele necesare după pronunţia folosită astăzi, spre a evita confuziile. Ex. crede ⟨au⟩. Punctuaţia este cea actuală. Despărţirea în paragrafe ne aparţine. Numele proprii au fost transcrise ca în original — ex. ,,Irodotos'' şi nu Herodot. În subsol se află cîteva trimiteri ale noastre la opere ale lui Voltaire sau la alte lucrări din secolul al XVIII-lea în care se regăsesc argumente sau informaţii folosite în text.

M. BODINGER

★

În prima parte prezentăm *notele marginale*. Înaintea fiecăreia am reprodus, cules cursiv, textul din *Vechiul Testament* la care se referă nota respectivă.

Facerea I, 1 : ,,*La început a făcut Dumnezeu cerul şi pămîntul*''.

,,Nu trebuie altă să facem pentru ca să cunoaştem că este un Dumnezău făcător fără numai să deşchidem ochii şi să privim, zice Zalevcus. Această harmonioasă a tuturor lucrărilor alcătuire nu poate fi a întîmplării facere. Dar de este lume⟨a⟩ făcută la vreme⟨a⟩ în care o arată carte a Facerii îndoire este mare. Indienii, Haldeii, Chinezii, Eghipţienii numără vacuri care ne sparie. Calistenes, care au călătorit cu Alexandru cel Mare în Indii, au trimis table de cereşti *paratyristis* * de 190 ani la Aristotelus. Aristarh den Samos scrie cum că la Haldeeni era priimită săstima care învaţă, cum că soarile este chentru, şi celelalte planete în pregiurul lui să învîrtesc. Să socotească acum cetitoriul, pentru ca să agiungă un nărod la cunoştinţa unui adevăr atîta de greu şi care dă de minciună prin însăşi vedere, cîte vacuri au trebuit să treacă. Căci ce ⟨a⟩ dintîi purtare de grijă a omului au trebuit să fie pentru hrana, îmbrăcăminte⟨a⟩ şi sălăşluire⟨a⟩ lui. Pildă ne poate fi America, întru care nu s-au aflat mai mult, decît doa⟨u⟩ă crăii mici, la care încă meşterşugul scrisorii nu era cunoscut. Osăbit după Idea dumnezăirii, la care nu poate fi schimbare, şi la care nimică cu neputinţă nu este. Mi să pare că nu să poate crede lume⟨a⟩ să fie făcută de cînd o arată Carte⟨a⟩ facerii. Că Dumnezău fiind fără început atîte întunerice de vacuri, mai înnainte pentru ce n-au făcut pre lume? De vei zice că n-au vrut trebue să-mi arăţi pricina pentru ce pre urmă au vrut. Şi devreme ce de la nevrere păn la vrere să face schimbare, şi la Dumnezău schimbare nu putem a socoti, iată dar că dintîi au vrut şi s-au făcut. Iar de vei zice că au fost pricină pentru care n-au socotit Dumnezău ca să facă pre lume mai înnainte, vezi la ce cazi. Căci nu poate a fi pricină care să oprească pre Dumnezău. Dumnezău fiind desăvîrşit, toate de la început, cîte în curgere vremii au fost să să facă, de faţă i-au fost, şi îi sînt, şi după cum au vrut au hotărît. A cărue hotăriri sînt nestrămutate. N-au putut dar nimică să fie, care mai înnainte să nu fi văzut, şi să fi tocmit. Iată dar că cîte sînt zidite, de la început sînt. Şi după cum lumina vădeşte pe soare, asămine zidirile vădesc pre Dumnezău. Şi după cum nu putem înţălegi a fi soare fără lumină, aşa nu putem a socoti vreme cînd au fost Dumnezău fără zidire.

(2). La început au făcut Dumnezău ceriul şi pămîntul. Întunecate cuvinte, şi care la o pricină mare ca aceasta nu den destul ne luminează. Nu putem şti, numai formele înţălege că sînt făcute, au şi materie. Mulţi socotesc că facere⟨a⟩ aceasta este o urmare a Cozmogoni⟨e⟩i lui Sanhoniaton feniţianul, care după unii den scriitori au trăit înainte luării Troadei. Şi este de crezut, că după ce s-au aşezat jidovii într-o parte a Feniţi⟨e⟩i, şi au învăţat limba lor, au luat de la Feniţieni multe obiceiuri, după cum să vede că numele Adonai care îl dau jidovii lui Dumnezău este feniţienescu. Iehova, alt nume jidovescu a lui Dumnezău este Iao al Feniţienilor. Sanhoniaton** deci în Cozmogonie lui vorbeşte de haos, care era cufundat într-un aer întunecos. Şot Ereb îl numeşte, den care au eşit Moth sau materie. Iar pre materie au pus în rînduială Colpi Iaho. Adică duhul lui Dumnezău. Să socotească aice cetitoriul, cîtă apropiere este între Facere şi Cozmogonie lui Sanhoniaton. Căci: ,,Iar pămîntul era nevăzut şi netocmit'' nu este altă fără numai Haosul lui Sanhoniaton. Şi iarăş ,,şi întuneric deasupra adîncului era'' este Şot Ereb a feniţianului. ,,Şi duhul lui Dumnezău să purta deasupra apei'' este Colpi Iaho cari au pus materie în lucrare. Încă aceasta mai tare dovedeşte, după însămnare⟨a⟩ marelui Vasilie, care arată cum că după limba sirienească nu să tălmăceşti *să purta*, ce : cloce⟨a⟩ încălze⟨a⟩, viеţue⟨a⟩. (Care limbă să apropie

* În greceşte în original.

** Argumentele ce urmează se regăsesc în Voltaire, *Examen important* ... cap. VI, *La Bible enfin expliqueé* ... cap. *Genèse* şi *Dictionnaire philosophique* cap. *Genèse*.

foarte de ce⟨a⟩ evreiască). Vezi deci materie vecinică şi vieţuită de Dumnezău. Şi aceasta este o hulă.

Această socoteală au fost mai a tuturor neamurilor celor vechi. Hesiod, Diodor Sităţianul, Ovidie, şi Plutarh au fost într-această părere. Iar să zicem, cum socotesc unii, cum că aceştia s-au împrumutat de la jidovi, nu să poate. Căci jidovii au fost un neam mic şi necunoscut în lume multe veacuri. Cărţile lor foarte tîrziu s-au tălmăcit în limba elinească. Şi nu ştiu de le-au cunoscut cineva înnaintea lui Ptolomeiu Filadelful. Să cunoaşte dar că Cozmogonie lui Sanhoniaton este maică tuturor cozmogoniilor.

Socotescu deci că Dumnezău toate le-au făcut, şi odată le-au făcut, ca un atotputernic. Nu ştiu, den nimică, au prin purcedere dentr-a sa nespusă fiinţă. Şi este lucru nebunesc a hotări cele ce nu le cunoaştem.

Facerea I, 2: *„Şi pămîntul era netocmit şi gol"*.

(3) Quid intelligat autor per hac verba non liquet. Ni fallor primam materiam intelligit atque non erit alienum opponere Ovidii versus.

Ante mare et terras, et quod tegit omnia caelum
Unus erat toto naturae vultus in orbe
Quem dixere chaos etc *.

„Şi întunerec era deasupra adîncului".

„Ştim că întunericul prin sine nu-i nimică. Cum dar scriitoriul îl socoteşte în loc de lucru ce este. Întunericul este lipsa luminii, prin care vedem. Iè lumina, şi nu vedem. Nu putem zice deci, că era întuneric deasupra adîncului, nici putem pricepe ce este adîncul acela. Poate apa: căci n-avem alt ce pute⟨a⟩ pricepe.

„şi Duhul lui Dumnezeu se purta pe deasupra apelor".

(4) N-aş înţălege altă, fără numai ace⟨a⟩ putere vieţuitoare a lui Dumnezău. Platon socote⟨a⟩ sau mai vîrtos învăţa că este numai Dumnezău, nevăzut, părinte a tuturor lucrurilor. Pune⟨a⟩ într-al doile rînd pe mit sau *logos* care au eşit den cel dintîi Dumnezău şi prin care toate s-au făcut. Dentr-acesta au eşti al treile oon, pre care îl numeşte duh, sau sufletul lumii, care pre toate le viază. Şi cred că scriitor⟨ul⟩ Facerii acest duh înţălege. A zice, că ori Platon s-au împrumutat de la jidovi, ori jidovii de la grec, este lucru vrednic de rîs. Ce toţi dintr-un izvor s-au adăpat, şi unii şi alţii, adecă de la Eghipteni, unde pentru învăţătură au călătorit Platon şi jidovii au fost în robie. După cum socotescu, măcar că ori în ce fel or vorbi oamenii pentru dumnezăire, greşesc, fiind vorba scurtă şi nedeplin⟨ă⟩, pentru aceasta ale noastre dăm dumnezeirii. Dumnezău fiind ce⟨a⟩ preste toate fiinţele stare, ce minte o poate înţălege, şi ce limbă o poate spune? Duh lui Dumnezău zice, şi pre Dumnezău duh. Indienii numiţi Baniani cred un Dumnezău făcător a toate, pre care îl numescu Parabram. Acesta zic că au născut trei fii, cari cu toţi împreună sînt o dumnezeire.

Facerea. I, 3: *Şi a zis Dumnezeu, Să fie lumină. Şi a fost lumină"*.

(5) Acest cuvînt în loc de vorbă pre înaltă să laudă de Longhin a⟨1⟩ aceii vestite Zenovii dascăl. Adevărat nu pute⟨a⟩ pentru Dumnezău omeneşte mai cuvînţat să vorbească. Aice vedem lumina înainte soarelui, care lucru este împotriva celor ce videm. Să zicem cu M. Pluhie ** că lumina este un fluidum *** supţire întins în toată întindere aerului, este a crede lucruri ce ispita**** le arată mincinoasă. A zice iarăş cu el, că soarele o mişcă şi mişcare⟨a⟩ aceia pricinueşte videre⟨a⟩ este împotriva cuvintelor Scripturii. Căci fără soare o arată luminînd. A zice cu Nevton marele, că este o *emanatio* den soare cum şi în ce fel age***** genunie a ceriului să poate umple preste toate cirta /?/ dentr-această curgere, şi cum nu să-nputineză curgînd? Noi la lumină videm omnes proprietates fluidorum. Dar în ce fel este legată cu soarile şi cu focul nu înţălegem.

Facerea, I, 4: *„Şi a văzut Dumnezeu că e bună lumina.."*.

(6) Ce este această că au văzut Dumnezău că lumina este bună? Au mai înnainte Dumnezău nu cunoaşte⟨a⟩? Un meşter ceva ispitit ştie lucrul lui cum va să iasă după izvodul ce lucrează şi Dumnezău nici aceasta nu ştie? Sînt unii care adeverescu, Ideile cele vecinice a lui Platon. Dar aceasta este hulă. Căci într-acest fel Dumnezău au lucrat după izvod strein şi de la sine nimică n-au putut face. Ce aceasta i-au fost toată puterea, ca să plinească izvodire, şi aceasta este „şi au văzut Dumnezău că lumina este bună". Ce dar să vede, că jidovii ave o idea trupească

---

* Întreg acest text este scris în latineşte în original.

„Ce înţelege autorul prin aceste cuvinte nu reiese cu claritate. Dacă nu mă înşel el înţelege materia ca primordială şi cred că nu va fi nepotrivit să-i alăturăm versurile lui Ovidiu:

Înainte de a exista marea şi pămînturile
Şi cerul care le-acoperă pe toate,
Chipul naturii era unul în întregul Univers,
pe care îl numim Haos".

** Probabil N. A. Pluche, naturalist francez (1688—1761).

*** în latineşte în original.

**** aici în sens de „experienţa".

***** probabil *lapsus calami* — în loc de „ace ⟨a⟩".

şi mică pentru dumnezăire, puţin îl sue den starea omenească, pe cum şi alte neamuri înnaintea lor.

Facerea, I, 4: ,, *şi a despărţit Dumnezeu lumina de întuneric*''.

(7) Şi de au despărţit Dumnezău între lumină şi întuneric, ce au rămas în mijloc?

Facerea, I, 5: ,,*Şi a fost seară şi a fost dimineaţă: ziua întîia*''.

(8) Nefiind soarele, cum s-a făcut sară? Unde s-au ascunsu lumina? Şi de pute⟨a⟩ fi lumină fără soare, de ce s-a făcut soarile? Şi de nu pute⟨a⟩, cum au putut fi zi fără soare?

Facerea, I, 6: ,,*Şi a zis Dumnezeu: ,,Să fie o tărie prin mijlocul apelor să despartă ape de ape. Şi a fost aşa*''.

(9) Aceasta au fost socoteala oamenilor celor vechi, cum că ceriul este făcut de materie mereie. Pentru aceasta jidovii îl nume⟨au⟩ rakiak, adecă tablă de aramă, pre care noi am tălmăcit-o tărie. Să crede⟨a⟩ pre atunce cum că deasupra ceriului este apă, şi ploaie nu este altă fără numai curgere⟨a⟩ ace⟨le⟩i ape prin găurile ce are ceriul. Dar noi ştim că ceriul nu este altă fără numai ace⟨a⟩ genunie deşartă în care sînt spînzurate trupurile cereşti. Nu s-ar pute⟨a⟩ face atîte deosăbite curgeri a stelelor de ar fi ceriul de materie mereie. Ptolemeiu în săstima lui au scornit că sînt ceriuri multe şi de cristal, pentru că nu pute⟨a⟩ amintrele să potrivească thin ipothesin avtu*. Dar Copernic şi mai pe urmă Galileus ne-au scos dentr-această greşală. Nu că aceştia au aflat săstima aceasta care pre soare îl face chentru, ce au dovedit cu dovezi den destul tari acele, ce cei vechi socote⟨au⟩.

Era cu cale sfinţii părinţi să ne fi dat o Idea mai curată a ceriului şi a luminii.

Facerea, I, 8: ,,*Tăria a numit-o Dumnezeu cer*''.

(10) Este pricină între tîlcuitori la acest loc. Unii prin *tărie* înţălegînd al doile⟨a⟩ cer. Mie mi să pare că scriitoriului acesta cu cuvintele ,,La început au făcut Dumnezău ceriul şi pămîntul'' nu că au înţăles acolo facere altui cer, şi aice a altue. Ce acolo vrînd pre dumnezău să-l arăte făcător a toate, în puţine cuvinte în scurt facere⟨a⟩ a toată lume au pus-o înnainte ochilor, şi de acole pre rînd au început a spune fieşte ce lucru la ce vreme s-au făcut, şi cum, pentru ca mai luminată înţălegere să poată ave cei ce or vre mai cu amăruntul de toate să să înveţe. Şi aceasta să vede den cuvintele ce urmează: ,,Iar pămîntul era nevăzut şi netocmit''. Că de s-au făcut pămîntul la-nceput cum pute⟨a⟩ fi netocmit şi nevăzut? Să vede deci, că acele dentîi cuvinte sînt ca on sinopsis a toată facere, iar cele ce urmează tîlcul.

Facerea, I, 9: ,,*Şi a zis Dumnezeu*: ,,*Să se adune apele cele de sub cer la un loc şi să se arate uscatul!*''.

(12) Necăiure pentru facere⟨a⟩ apei nu găsîm pomenit. De unde socotescu unii cum că apa să fie începutul tuturor lucrurilor. Următorii lui Thales pune⟨au⟩ începutul tuturor lucrurilor (ylen kai nyn)** mai vîrtos Arhelau. Thales singur pune pre apă. Şi toate aceste vine⟨au⟩ la socoteala celor vechi, care crede⟨au⟩ că Haosul este început⟨ul⟩ tuturor lucrurilor. Să crede că Thales au luat această învăţătură de la preoţii Eghiptului, unde pentru învăţături călătorise. Cred că şi jidovii dentr-acelaş izvor s-au adăpat. Aice este o greotate. De vreme ce pămîntul era acoperit de ape de nu să vede⟨a⟩, unde au putut să să adune apele şi să încapă ca să să poată vede uscatul?

Facerea, I, 11: ,,*Şi a zis Dumnezeu: « Să dea pămîntul din sine verdeaţă..care să dea rod cu sămînţă în sine după fel pe pămînt »!*''.

Şi cum vre răsări sau odrăsli pămîntul erburi şi burueni de vreme ce el prin sine sterp, precum zic? Poate că făcătoriul cînd l-au făcut, cu tot feliul de sămînţă în sine l-au făcut.

(În dreptul unei sholii a lui Apolinarios, care afirmă că lumina lunii este dată de Dumnezeu):

Nu ştie Apolinarie că luna dela soare îşi mprumutează lumina. Cum dar era de duhul nsuflată?

(În dreptul altei sholii, a lui Theodoritos, care se referă la Pitagora, iar mai jos la comete şi meteoriţi):

Cine a cetit pe viaţa lui Pithagor ştie, că el singur era un mare înşălător.

Eu nu ştiu pentru ce aceste stele să fie mai înainte a întîmplării răle vestitoare şi ce analoghie este între ele şi noi?

Facerea, I, 26: ,,*Şi a zis Dumnezeu: « Să facem om după chipul şi după asemănarea noastră... »*''.

(26) Măcar că tîlcuitorii creştini tălmăcind aceste cuvinte arată cum după chipul şi asămănarea lui Dumnezău omul este după suflet, dar mie mi să pare, că scriitoriul acesta trupeşte au înţăles aceste cuvinte. Să vede aceasta curat de pe ide⟨e⟩a ce are pentru Dumnezău, pre care ne-l arată vorbind, suflînd, priumblîndu-se pren raiu amiazăzi, care toate sînt lucruri omeneşti. Nici pentru nemurire⟨a⟩ sufletului undeva în Pentatevhos videm pomenit. Ideia unui Dumnezău nema-

* greceşte în original (= ipoteza sa).

** greceşte în original.

terialnic n-au avut acest scriitoriu, după cum toate neamurile cele vechi. Pentru aceasta dumnezăii păgînilor s-nsura, să mărita, mînca i altele.

Facerea, I, 26: „*... ca să stăpînească peştii mării, păsările cerului, animalele domestice, toate vietăţile ce se tîrăsc pe pămînt, şi tot pămîntul!*".

(18) O, cîtă de mică este stăpînire⟨a⟩ omului! Pre om îl putem numi un tiran, cîtă vărsare de sînge face pentru ca să sature pre nesăţiosul lui pîntece. Cîtă goană asupra fiarelor, pentru ca să să îmbrace! De ar fi stăpîn ar păzi pre supuşii lui. De i-ar fi dobitoacele supuse l-ar asculta. Dar cîţi oameni sînt mîncaţi de fiară. Şi care om numai cu agiutoriul firii poate să stăpînească pre vre-o fiară. De n-ar fi omul la însoţire, de n-ar ave⟨a⟩ agiutoriul armelor, el ar fi nebăgat în samă, şi hrană altor fiară. El este cel mai slab den dobitoace; naştere⟨a⟩, prostie vîrstei ce⟨le⟩i brudii, slăbiciune⟨a⟩ îl fac a fi cel mai slab den dobitoace. Iar cînd l-am socoti di pe patimi, el este cel mai ticălos. Unul este care den copilărie pără la mormînt odihnă n-are. Acesta este împăratul lumii! Pentru acesta s-au făcut toate. Quam misera superbissimi animalium origo! Plin*.

Facerea I, 29: „*Apoi a zis Dumnezeu: «Iată vă dau toată iarba, ce face sămînţă, de pe toată faţa pămîntului şi tot pomul, ce are rod cu sămînţă într-însul. Acestea vor fi hrana voastră*»".

Dobitoacele n-au putut să greşască, de ce dar unora li s-au dat a mînca carne? Şi dentîi de au fost hotărît să nu mănînce, de ce-au schimbat hotărîrea?

Facerea, II, 1, 2: „*Aşa s-au făcut cerul şi pămîntul şi toată oştirea lor. Şi a sfîrşit Dumnezeu în ziua a şasea lucrarea sa*".

(20) Această socoteală au fost mai la toate neamurile cele vechi ce ave⟨au⟩ învăţătură cum că Dumnezău au făcut lume⟨a⟩ în 6 vremi. Indienii, haldeii, eghipţenii era într-această părere. În Vedamul Indienilor scrie cum că pre omul cel dentîi l-au chemat Adamo şi pe femeia Procriton, care (după cum şi Eva în limba feniţiiască şi evreiască) însămnează viaţă. Dumnezău fiind atotputernic într-o clipală au putut toate să le facă.

Facerea, II, 3: „*Şi a binecuvîntat Dumnezeu ziua a şaptea şi a sfinţit-o, pentru că într-însa s-a odihnit de toate lucrurile sale, pe care le-a făcut şi le-a pus în rînduială*".

(22) De-nceput deci Dumnezău au avut gînd ca să sfinţască sîmbăta. Şi de era sîmbăta de pe atunci sfîntă, cum n-au poroncit Dumnezău atunce lui Adam ca să o păzască?

Facerea, II, 4: „*Iată obîrşia cerului şi a pămîntului de la facerea lor...*".

* Latineşte în original.

De nu mă înşăl, nu tot de la un scriitor sînt aceste, ce de la mulţi culese. Căci după cum unele să spun în capul dentîi, într-acest de-al doile să schimbă.

Facerea, II, 6: „*Ci numai abur ieşea din pămînt, şi umezea toată faţa pămîntului*".

(21) Vacuri de aur în vreme⟨a⟩ trecută mai toati neamurile au visat. Nu ştiu cum, fireşte la om este a lăuda vremile trecute".

Facerea, II, 7: „*Atunci luînd Domnul Dumnezeu ţărînă din pămînt, a făcut pe om...*".

(22) Pari-mi-să au deosăbite sînt acest⟨e⟩ două capete; cel de-al doilea începe „Aceasta este carte a Facerii"; samănă nu tot de la un scriitor să fie scrise. Căci este oareşcare schimbare. În cel de-ntîi cap zice că au făcut Dumnezău pre om după chipul şi asămănare lui Dumnezău. Iar aice zice că l-au făcut, lut luînd din pămînt, şi au suflat în faţa lui duh de viaţă. Acolo zice că au făcut pre om parte bărbătească, şi femeiască. Aice, că după ce l-au pus în raiu au adus somnu preste dînsul şi de-ntr-o coastă au făcut pre femeie, în deosebită vreme arătînd zidire⟨a⟩ bărbatului şi a femeii, şi alte multe nepotriviri sînt, care mă fac a socoti că nu tot de un scriitor sînt scrise acestea.

Facerea, II, 8: „*Apoi Domnul Dumnezeu a sădit rai în Eden, spre răsărit, şi a pus acolo pe omul, pe care-l zidise*".

(23) O parte a Aravi⟨e⟩i ce⟨le⟩i fericite să chiamă şi acum Aden. Şi la o climă aşa de fierbinte o grădină cu umbră şi ape ere⟨a⟩ ce⟨a⟩ mai mare fericire.

Urmînd acelor patru ape ce le arată Moiseiu den raiu curgătoare, nicăiure nu-l găsim, că ori s-au schimbat curgere lor, or s-au uitat den multă vechime. Să să cetiască Hueţius episcopul Avranhii **.

(La o sholie din Severianos, care afirmă că rîul Fison ar fi Dunărea):

Cam departe sărim de la răsărit în ţara nemţască unde să-ncepe Dunăre⟨a⟩. Şi apoi Dunăre⟨a⟩ nu este despărţitură de-ntr-altă apă, ce singură are începutul ei.

Facerea, II, 13: „*Numele rîului al doilea este Gihon. Acesta înconjură toată ţara Cuş*".

Fiind un lucru foarte vechi, socotele sînt multe asupra aceştii pricini, dar adevăr puţin. Nu să găseşti ace⟨a⟩ gîrlă mare care să împarte în patru.

Facerea, II, 24: „*De aceea va lăsa omul pe tatăl său şi pe mama sa şi se va lipi de femeia sa şi vor fi amîndoi un trup*".

De n-ar fi fost scoposul ziditoriului ca să să înmulţească oamenii, nu ar fi făcut pre muere; mădulările naşterii şi la o parte şi la alta nu au alt sfîrşit. Pute⟨a⟩ Adam în

** Pierre-Daniel Huet, episcop de Avranches (1630—1721) a scris un *Tratat asupra situării Paradisului terestru*.

stare⟨a⟩ nevinovăţii să facă copii fără să păcătuiască, că de ar fi fost păcat a se împreuna ori de androgioi* nu i-ar fi blagoslovit meta** ,,creşteţi şi vă înmulţiţi".

Şi acum sînt năroade care nu să ruşinează a umbla go⟨a⟩li. Au doar sînt în stare nevinovăţii, sau cu nemurire îmbrăcate. Credat judaeus Apella. Obiceiul face pre lucruri să fie de ruşine au nu.

Facerea, III, 1: ,,*Şarpele însă era cel mai şiret dintre toate fiarele de pe pămînt, pe care le făcuse Domnul Dumnezeu*".

Această socoteală au fost la toţi cei vechi; ei văzînd pre şerpe din an în an lepădîndu-ş⟨i⟩ piele⟨a⟩, crede⟨au⟩ că întinereşte. Şerpele la dînşii era simvolul înţălepciunii. În basmele Indienilor să cetești, că omul, avînd o buruiană cari-l făce nemuritor, cu care încărcasă pre măgariul lui, şi însătînd, el l-au îndreptat la apă. Şi zăbovind la băut⟨ul⟩ apei, şerpele i-au furat buruiana. Ce basnă!

Facerea, III, 1: ,,*Şi a zis şarpele către femeie: « Dumnezeu a zis el, oare, să nu mîncaţi roade din orice pom din rai? »*".

Cum diavolul fiind o zidire să poate pune împotriva ziditoriului? Nu este aice ace veche dogmă a persanilor, şi a altor neamuri, cari crede⟨au⟩ doa⟨u⟩ă începuturi, unul bun şi altul rău? Pre care mulţi den filosofii greci o urma, iar mai pre urmă au îmbrăţişat-o manihei".

*

În continuare transcriem textul aflat pe filele albe de la începutul şi sfîrşitul cărţii.

,,Nu numai unii den creştin⟨i⟩ să îndoiescu de este Moiseiu scriitoriul Pentatevcului, ce mulţi şi den jidovi sînt într-această părere. Rabinul Moiseiu ben Maimon sau Maimonides care înflore⟨a⟩ la anul 1131 de la Hs. este într-această socoteală. Asămine şi Abenezra.

Cu adevărat că socotind cineva drept lucrurile, este împotriva luminii firești, a zice că este Moiseiu scriitoriul Pentatevhului. Noi ştim că jidovii pără la întoarcere lor de la robie Vavilonului, metahirise slovile fenichienilor. Şi este de crezut că după ce s-au aşezat în pămîntul lor le-au învăţat şi carte. Moiseiu de ar fi scris, ar fi urmat slovile eghiptenilor unde să învăţasă pre cum arată istoria lui şi în ce slove ar fi scris Moiseiu într-acele ar fi şi rămas Pentatevcul. Iar de zic că pe cînd eşisă izrailtenii den Eghipet încă la eghipteni nu era ştiut meşterşugul scrisorii, zic deci că nu au putut Moiseiu scrie, că ce învăţasă acolo învăţasă. Osăbit Adonai, Iehova, Eloim toate nume a lui Dumnezău sînt nume fenichienești şi cum le-au putut metahirisi Moiseiu, fi⟨i⟩ndcă el în pămîntul făgăduinţii n-au întrat? Şi cînd ar fi fost un Moiseiu şi ar fi ştiut scrie, iarăş în pustiiu nu s-ar fi putut face aceasta, de vreme ce meşterşugul scrisorii are trebuinţă de multe foarte care nu s-au putut pe vreme aceea să le aibă în pustiu, lîngă dînsul.

Noi ştim că eghiptenii crede⟨au⟩ nemurire⟨a⟩ suvletului, trecere Stixului, Iad şi cîmpii Eliseilor, giudecata sufletilor după moarte, osîndire⟨a⟩ celor răi, şi plata celor buni. Sînt aflări a eghipţenilor, priimite de greci şi mai pre urmă de rîmleni. Că Moiseiu fiind născut în Eghipet, crescut în învăţăturile lor, cum zic pre această dogmă atît de folositoare neamului omenescu, atît de trebuincioasă unui legiuitor n-ar fi întărit-o în legile lui? Căci aceasta este temeiul a toată legea şi făr de aceasta lege⟨a⟩ rămîne o ţeremonie. Iar acei cari zic că Moiseiu însuflat fiind de Dumnezău, cele ce l-au învăţat duhul au grăit, nu văd la ce împotrivire cad. Căci acele Dumnezău au trimis pre fiiul său, cari nimic mai mult şi mai tare nu învaţă, decît nemurire⟨a⟩ sufletului. Nici sînt de auzit acei cari zic că după prostime⟨a⟩ nărodului au învăţat, cari nu pute⟨a⟩ să price⟨a⟩pă o dogmă ca aceasta, toată duhovnicească, căci acel nărod den Eghipet vine⟨a⟩, unde această dogmă era de opştie învăţată. Şi după cum nărodul, eşit fiind dentr-o ţară unde ce⟨a⟩ mai groasă idolatrie era învăţată, au putut pricepe că este unul Dumnezău, făcător a toat⟨e⟩, fără început şi sfîrşit, în tot locu⟨l⟩ de faţă, netrupescu, ar fi putut pricepe că şi sufletul este nemuritor. Iar de zic că Moiseiu n-au ştiut această dogmă, n-au fost deci Moiseiu însuflat şi cărţile lui nu pot ave⟨a⟩ mai mare credinţă decît a lui Sanhoniaton, Melethon, i proci.

Osăbit la urma Devteronomiu⟨lui⟩ cap 34 să scrie moarte a lui, să vede că alţii au scris deci cărţile aceste căci el n-ar fi putut înainte să-ş⟨i⟩ scrie moarte⟨a⟩ sa. Dar ce vom zice pentru Dan, pără unde Moiseiu arată că au gonit Avraam pre împăraţii ce luasă pre Lot nepotă-său în robie. Căci Dan cetate pe vreme⟨a⟩ lui Moiseiu nu era! Nici era trebuinţă să pror⟨o⟩ce⟨a⟩scă pentru cetăţi ce are să să facă în vreme viitoare.

De ar fi scris Moiseiu cărţile aceste, şi în vreme⟨a⟩ lui s-ar fi făcut acele minuni ce să povestescu, eu cred că nu numai nărodul jidovescu nu s-ar fi abătut la idololatrie, ce şi celelalt⟨e⟩ năroade între care s-au lucrat minunile acele s-ar fi făcut jidovi. Cele zăce bătăi a eghiptenilor, trecere⟨a⟩ Mării Roş⟨ii⟩ sînt nişte minuni a căror pomenire nu pute⟨a⟩ nici odată să să şteargă den pomenire lor şi eghiptenii care den fire a⟨u⟩ fost superstiţioşi*** s-ar fi închinat lui Moiseiu ca unui

* greceşte în original.

** = după aceea (greceşte în original)

*** cu litere latine în original

dumnezău şi după cum au putut fi înşălaţi de preoţii lor (choën)* ca să să închine lui Apis, Isis, Osiris, şi crocodi⟨li⟩lor, de faţă fi⟨i⟩nd minunele, s-ar fi închinat or lui Moiseiu, ori lui Savaoth. Oamenii den fire sînt fricoş⟨i⟩ şi degrabă să schimbă, la amăgituri omeneşti, cu cît mai vîrtos la adevăr. Noi videm pre jidovi, că cu toate învăţăturile prorocilor lor, cu toate minunele ce spun că să făce⟨au⟩, de pr⟨o⟩r⟨oci⟩, căde⟨au⟩ la idololatrie de la care nu s-au depărtat, fără numai după întoarcere⟨a⟩ den robie Vavilonului. Să vede deci că după întoarcere⟨a⟩ aceia s-au tocmit cărţile aceste, de Ezdra sau şi de alţi, şi de acolo au început a ave jidovii o lege hotărîtă, iar pără atunce era foarte schimbătoare. Solomon, împăratul acel înţălept, căruie Dumnezău după rugăciune⟨a⟩ lui i-au dăruit înţălepciune, cătră care Dumnezău au grăit, s-au schimbat şi au zidit capişte idolilor. Cum s-au schimbat, este împotrivă firii omeneşti, un om ce s-au învrednicit a vorbi cu Dumnezău să s⟨ă⟩ schimbe de credinţă. Pricina este că să spun mai multe decît au fost. Şi această schimbare este dovada că lege⟨a⟩ nu era hotărîtă pe atunce. Eclesiastes, (care zic talmudistii că-i scrisă de Ezechie, rabinul Chinchi de Isaie, Groţăi de Zorovavel, dar sînt pricini care dovedescu că de Solomon este scrisă)** este dovada credinţii lui Solomon, unde să vede nu un jidov crezător orb, ce un filosof ce să îndoieşte de toate. Eu rog pre cetitor să socotească, de ar fi fost cărţile aceste la jidovi de pe cînd zic că sînt scrisă, eu cred că nu numai s-ar fi aflat pen toate casăle, ce încă le-ar fi avut pe piatră şi aramă scrisă, dar mai des singură istorie lor videm. Că această carte au fost foarte rară, căci în zilile împăratului s-au găsit în biserică numai izvod al cărţilor Legii şi s-au cetit înainte a tot nărodul. Şi ce trebuinţă era să să cetească, de vreme ce o carte ca aceasta trebuie să fie în mînule tuturor. Aceasta samănă cu politica Rîmlenilor ce făce⟨au⟩ cu cărţăle Sivililor.

Eu cred că numele lui Moiseiu au fost în cinste la jidovi den vreme veche, dar să fi scris Moiseiu în pustiiu, sau de au şi scris, să fi putut rămîne la ei ace⟨a⟩ carte după atîte robii, aceasta nu să poate crede, fără numai că o minune, mai ales că den cele de sus zise, să vede cît era de rară carte⟨a⟩ aceasta ! Şi un nărod ca a jidovilor neaşezat, umblînd den loc în loc, dentr-o robie eşind şi într-alta întrînd n-au putut ţine cărţi la dînşii. Căci la vreme de nevoi şi tulburare, oamenii caută de cele pentru viaţă, iar nu de cărţi. Noi videm năroade aşăzate, şi puternice, că foarte tîrziu au început a scrie, dovadă ne este Irodotos la greci şi Fabius Pictor la rîmleni, cum şi năroadele miezăi nopţii; aceste mai de pre urmă n-au avut alt scriitor istoric mai înnainte de Grigorie de Tur care au trăit la al optăle vac.

Textul Samaritenilor nu dovedeşti nimică, în Samarie după luare⟨a⟩ în robie a celor zăci casă*** de Salmanazar, au fost trimeşi spre lăcuire acelui pămînt Cuşeenii, nărod idololatru. Pe urmă cerşind ei de la Salmanazar un preot ca să-i înveţe lege⟨a⟩ locului, li s-au trimis, dar lege⟨a⟩ lor au fost totdeuna amestecată cu o idololatrie foarte groasă; să cunoaşte că învăţătura au fost den gură, şi să învăţa cele ce den pomenire se ştie⟨a⟩, după cum şi la jidovi pără la întoarcere⟨a⟩ den robie. Manasie fratele lui Iadun marele arhiereu fiind strîmtorit după poronca lui Nehemie, ca să-ş⟨i⟩ despartă femeia, fiind streină de fel, sau să lase preoţie, au fugit în Samarie, şi au zidit biserica den muntele Garizim, şi atunce au dus textul pre care l-au izvodit de pe izvodul Ezdrei, în slove fenichieşti, iar Ezdra îl scrisesă în slove haldeeşti, că acele slove era metahirisite după robie de jidovi. Şi de atunce s-au gonit toată idolatrie dentre dînşii. Iar că textul Samaritenilor este de pe izvodul Ezdrei, să cunoaşte dentr-aceasta. Întîi că toate diorthoselile cîte sînt făcute de Ezdra să află şi în textul Samaritenilor, cari n-ar fi, de ar fi mai vechi. Al doile că în textul Samaritenilor sînt multe schimbări, care nu vin dentr-alte fără numai că, cînd l-au scos de pe izvodul Ezdrei, ce-i scris cu slove haldeeşti, fiindcă într-acest alfavita multe slove îşi samănă une cu alte, au pus o slovă în locul altie în loc, că în alfavita textului Samaritenilor aceasta nu este. Să cunoaşte deci că textul acesta este de pe izvodul Ezdrei, iar nu mai vechi. Şi după cum Pentatevcul scris fiind după robie, au ţintuit pe jidovi în lege⟨a⟩ lor, asămene şi Manasie ducînd textul acesta la Samariteni i-au curăţit de idololatrie, cari la amîndo⟨u⟩ază năroadele au fost, pentru că lege⟨a⟩ să învăţa cu gura den pomenire, iar cărţi n-ave⟨au⟩.

Eu mă mier, cum pot atît atîrna unii cum că Pentatevcul să fie scris de Moiseiu. Eu las toate pricinile care nu mă lasă a crede să fi scris Moiseiu ceva. Chiar cînd ar fi fost la jidovi o carte ca aceasta, s-ar fi prăpădit. Că devreme ce tablile legii scrise de Dumnezău însuşi, toiagul lui Aaron, năstrapa s-au prăpădit, care fiind de singur Dumnezău făcute, sămăna că n-ar fi trebuit niciodată să lipsască de la mîna lor, dar cărţile unde au rămas? Iar că cele scrise în Pentatevhos, să văd pomenite în carte⟨a⟩ Psalmilor, şi în pro⟨o⟩-

---

* aşa în original.

** V. pentru această argumentare J.-Fr. de la Croix, *Dictionnaire historique des cultes religieux*, Paris : Vincent, 1770, t. 2, p. 6. Chinchi = Chimhi, renumit exeget medieval.

*** aici în sens de triburi.

roci, adică robie Eghipetului, umblare⟨a⟩ pren pustiiu, cele zăce rele a eghiptenilor şi altele, şi că de este Pentatevhos scris după robie, aceste nu s-ar fi putut pomeni, fiind acele cărţi scrisă înainte robiei. Aceasta nimică nu ne sminteşte, căci au fost la jidovi pomenire⟨a⟩ acestora, şi alcătuitoriul Pentatevhului le-au adunat. De sînt însă prorocii, şi carte⟨a⟩ Psalmilor scrise mai înainte, nici pomenire⟨a⟩ acestora nimică nu face ca să credem că acele ce să pomene⟨au⟩ au fost adevărate. Lesne să înşală oamenii, şi o basnă cît de groasă dacă să învecheşti la un nărod să sfinţeşti. Năroadele de la Răsărit să închina lui Vachos, şi crede⟨au⟩ că mumă-sa fiind gre⟨a⟩ cu dînsul şi vrînd să ardă casa pe dînsa, Zevs pentru ca să scape pe copil den foc, l-au scos den pîntecele mîne-sa şi nefiind de lunele toate l-au purtat în coapsele sale pără î s-au împlinit vreme⟨a⟩ şi l-au născut. Aceasta este basnă. Şi năroade întregi şi simţite ave⟨au⟩ capeşte zidită lui Vachos şi sărba basna aceasta, atît omul este de nepotrivit lui însuşi. Cine ar crede că un nărod aşa de învăţat ca eghipţenii ar fi zidit biserici boului Apis. Tot istoricii însă îi adeverescu că aşe făce. Şi stăpînire⟨a⟩ preoţilor au fost atît de mare, cît mai pe nici un nărod nu cunoaştem să nu fi fost supt tirănie lor. Cari atît au fost de cumplită că şi sîngele lor îl aduce⟨au⟩ întru jărtfă acelor dumnezăiri fără omenie. Ce mai vrednică de rîs dăcît lege⟨a⟩ celor din Siam, care cred pe un Dumnezău ce moare, şi altul să face Dumnezău în locul lui.

Eu nu mai sînt la îndoială de au scris Moiseiu cărţile aceste. Ce sînt la îndoială de au şi fost Moiseiu. Istorie⟨a⟩ vieţii lui îmi pare o urmare a basnii lui Vachos*. Irodotos scrie că acest Vachos au fost un eghiptian crescut în Arabie ce⟨a⟩ fericită. Cei vechi crede⟨au⟩ că este fiiu Nilului, că era foarte frumos, că au fost pus într-un săcriu, şi lepădat pe apă. În stihurile ce să numescu a⟨le⟩ lui Orfevs să cetesti, că-l nume Miseum într-o pomenire aceştii întîmplări. Că au avut 2 nume şi că s-au născut den coapsele tătînesău, că el au fost învăţat în toate tainile dumnezăilor, că el au fost crescut de nimfe în munţii Nysii în Aravie, că el ave un toiag care-l prefăce în şerpe cînd vre⟨a⟩, că au trecut Marie Roşie pe uscat, că oaste⟨a⟩ lui ave lumină de soare noapte⟨a⟩, şi apa o roste** şi Hidaspis s-au despicat lăsîndu-i trecere slobodă. Că el au oprit curgere⟨a⟩ soarelui şi a lunii. El era zugrăvit de cei vechi cu coarne. Vahos mai ave⟨a⟩ un nume la cei vechi, adică Arsaf îl nume⟨au⟩ Eghiptenii.

Videm că şi pre Moiseiu unii den părinţi îl numescu Orasarf. Socotească acum cetitoriul basna aceasta şi o potrivască cu istorie lui Moiseiu şi vadă de nu este mai cu totul asămine. O greutate ne rămîne, să videm jidovii au urmat basni⟨i⟩ lui Vahos, au celelalte neamuri au făcut dumnezăire⟨a⟩ lor după urmare⟨a⟩ vieţii lui Moiseiu. Irodotos scrie că sărbătorile lui Vachos în Eghipet s-au izvodit. Diodor dela Sichiliie arată că Melampeus le-a adus în Grecie. Asămine şi Plutarhos în cartea *de Iside et Osiride*. Noi ştim că jidovii au fost un neam necunoscut după cum şi Flavie Iosif în răspunsul său cătră Apion scrie, şi cărţile lor neştiute şi neînţălese de greci. Tot Iosip spune că, pe cînd să făce⟨a⟩ tălmăcire a Bibli⟨e⟩i în Eghipet, în zilile lui Ptolomeiu Filadelfu, Dimitrie Filareul care era vivliothicariul împăratului, au întrebat pre unul den tălmăcitori „Cum de s-au putut că nici un istoric, nici un poet strein n-au pomenit de legile jidovilor" (*Historia judaeorum Lib.* 12. Cap. 2). Au răspuns tălmăcitoriul: Aceste fiind nişte legi cu totul dumnezăeşti, nimine n-au cutezat a grăi. Şi acei ce au cutezat au fost certaţi de dumnezău. Theopompos au vrut să pomenească ceva în istorie lui, dar ş⟨i⟩-au perdut minte⟨a⟩ 30 zile. Dar cunoscînd pre urmă dentr-un vis ce au avut, că au nebunit pentru că au vrut să străbată cu minte⟨a⟩ lucruri dumnezăeşti, şi să le arate celor lumeşti, cu rugăciune au îmblînzit pre Dumnezău şi ş-au venit în minte. Theodectos poet grec, ⟨a⟩mestecînd cîteva cuvint⟨e⟩ den cărţile noastre cele *sfinte într-una din tragodiile lui, au orbit*, şi n-au dobîndit vedere fără numai după ce ş-au cunoscut greşala".

Dar tălmăcirea acestor cărţi după aceste⟨a⟩ au cetit-o toată lume⟨a⟩, şi nimine nu au nebunit, nici au orbit, or cum dentr-aceste să cunoaşte că cărţile jidovilor păr la tălmăcire⟨a⟩ aceasta n-au fost cunoscute de greci. Iar Vachos ave⟨a⟩ capişte şi preoţi, şi răsuna lume⟨a⟩ de orghiile lui. Deci să vede curat că istorie lui Moiseiu este istorie lui Vachos, luată de la Eghipţeni,

Moiseiu s-au numit pentru că den apă s-au luat, asămine şi Vahos s-au numit Misem pentru că den apă s-au luat. Să zice⟨a⟩ Vahos fiiu Nilului, şi Moiseiu den Nil s-au luat. Are 2 nume Vahos. 2 are şi Moiseiu, una pre mumă sa ce⟨a⟩ dreaptă şi al doile⟨a⟩ pre fata lui Faraon care ca pre un ficior l-au crescut. ...asămine*** atît că Moiseiu şiI⟨su⟩s

---

* Cf. Voltaire, *Examen important de Milord Bolingbroke*, cap. II.

** = o despica.

*** o mică lacună, datorată ruperii colţului filei.

ΣΕΙΡΑ

ΕΝΟΣ ΚΑΙ ΠΕΝΤΗΚΟΝΤΑ ΥΠΟΜΝΗΜΑΤΙΣΤΩΝ

ΕΙΣ

ΤΗΝ ΟΚΤΑΤΕΥΧΟΝ ΚΑΙ ΤΑ ΤΩΝ ΒΑΣΙΛΕΙΩΝ

ΗΔΗ ΠΡΩΤΟΝ ΤΥΠΟΙΣ ΕΚΔΟΘΕΙΣΑ

ΑΞΙΩΣΕΙ ΜΕΝ

ΤΟΥ

ΕΥΣΕΒΕΣΤΑΤΟΥ ΚΑΙ ΓΑΛΗΝΟΤΑΤΟΥ

ΗΓΕΜΟΝΟΣ

ΠΑΣΗΣ ΟΥΓΚΡΟΒΛΑΧΙΑΣ

ΚΥΡΙΟΥ ΚΥΡΙΟΥ

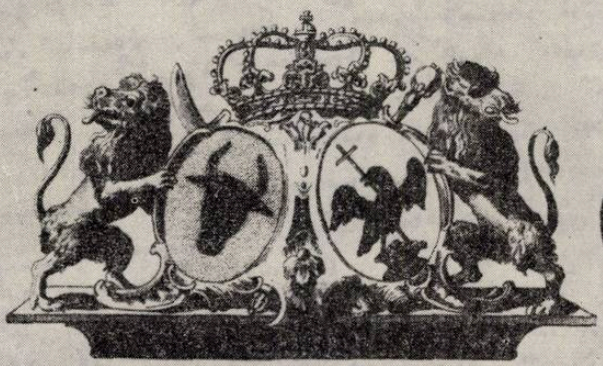
ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ ΓΚΙΚΑ

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ ΔΕ

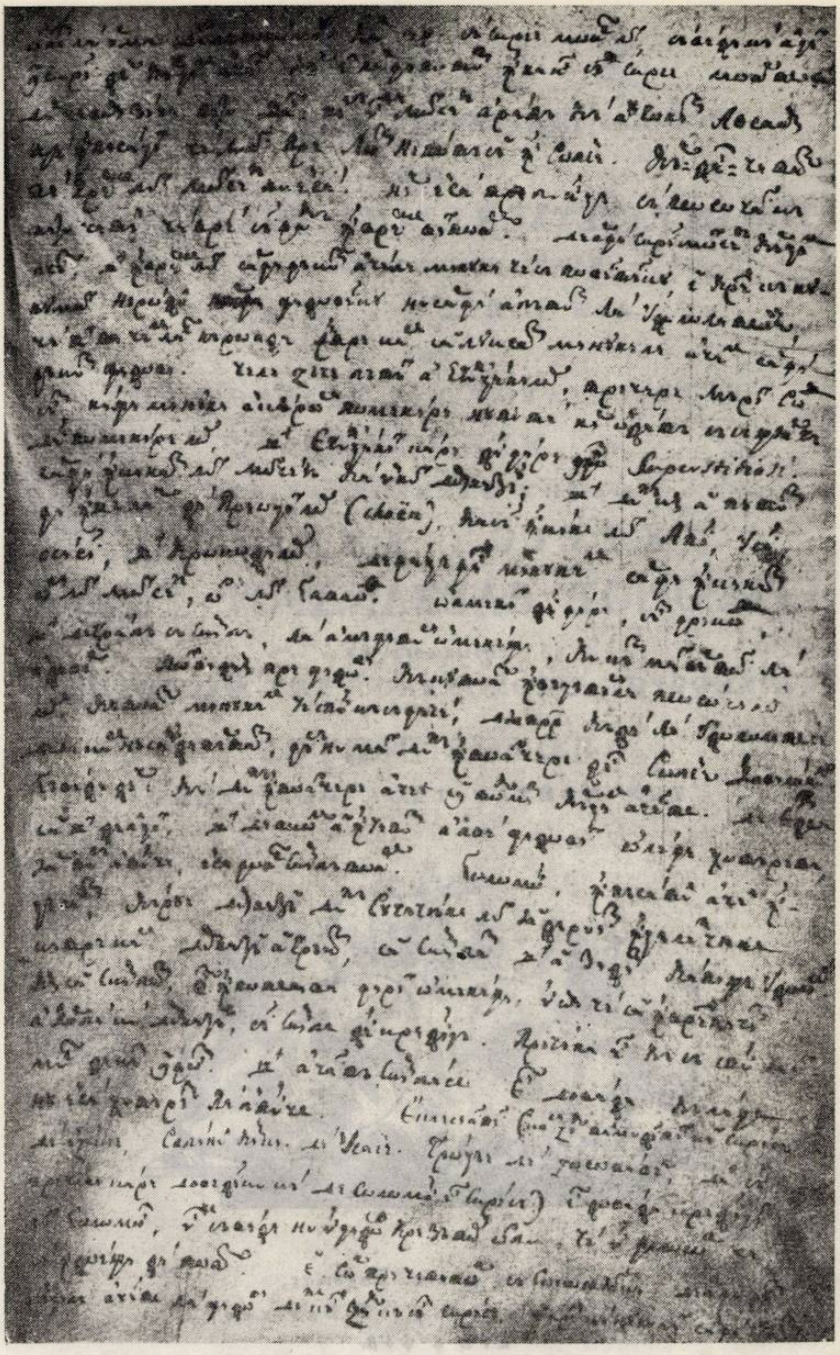
ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ ΙΕΡΟΜΟΝΑΧΟΥ ΤΟΥ ΘΕΟΤΟΚΟΥ.

ΤΟΜΟΣ ΠΡΩΤΟΣ

ΤΗΝ ΠΕΝΤΑΤΕΥΧΟΝ ΠΕΡΙΕΧΩΝ.

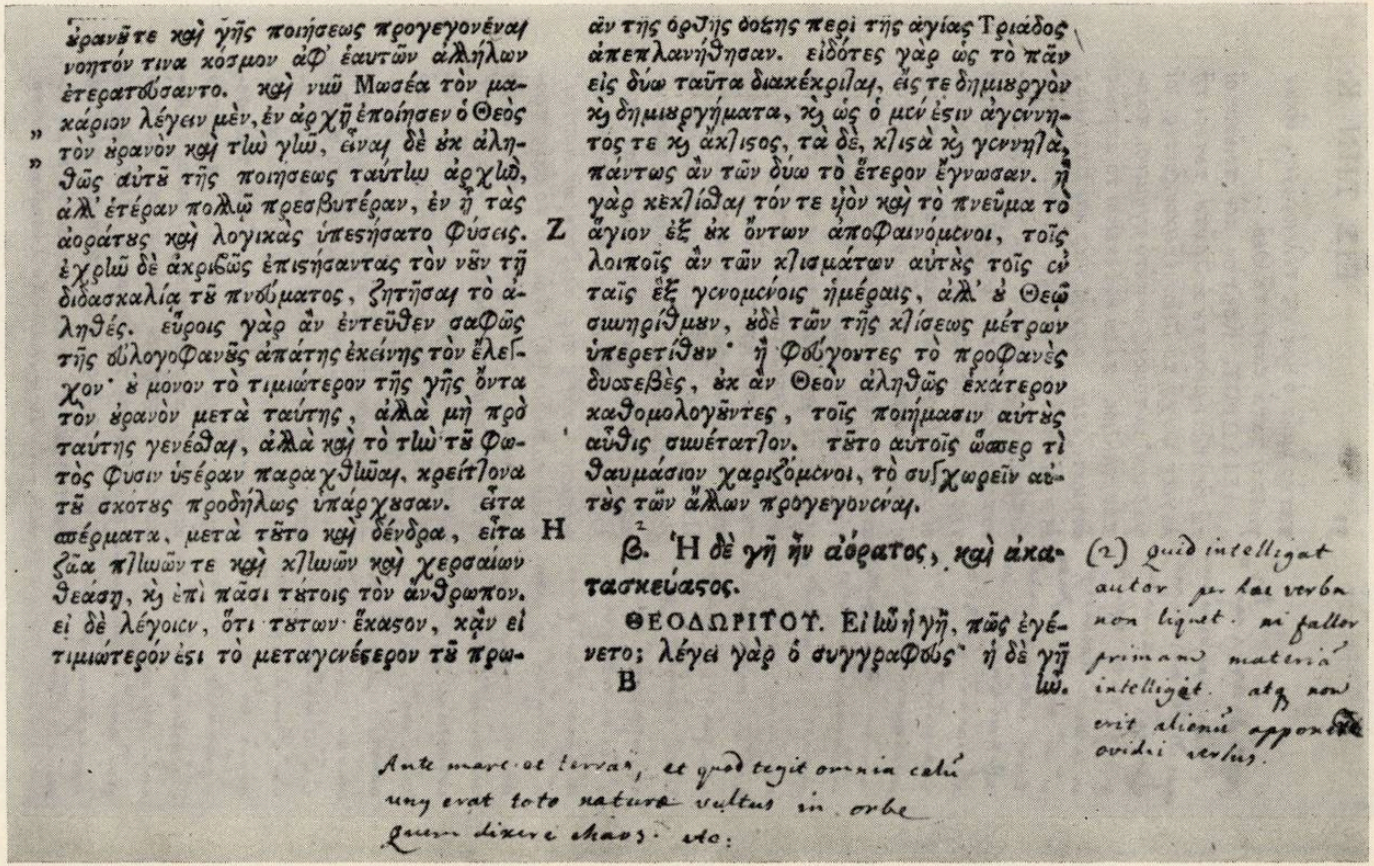


Ἐν Λαψίᾳ τῆς Σαξονίας,
Ἐν τῇ τυπογραφίᾳ τῶ Βρειτκόπφ.
Ἔτει ᾳψοβ.



πατὴρ ὑμῶν ὁ ὀυράνιος τέλειός ἐςιν, εἰκὼν γίνεται κατὰ πάντα τȣ̃ Θεȣ̃.

ΙΣΙΔΩΡΟΥ. Κρεῖττον μὲν ποιȣ̃σιν οἱ τῷ βελτίονι μέρει τȣ̃ ἀνθρώπȣ, τȣτέςι τῇ λογικῇ ψυχῇ τὸ θεῖον ἐξεικονίζοντες. οἱ γὰρ ἀνθρωπόμορφον αὐτὸ ἡγȣ́μενοι, πάμπαν ἠλίθιοι. πλὴν ȣ̓δὲ ἐκεῖνοι τὸ ἀκριβὲς δογματίζȣσιν. ἀρχῆς γὰρ καὶ βασιλείας ἐςὶν εἰκὼν ὁ ἄνθρωπος, ȣ̓κ ȣ̓σίας· εἰ δὲ ȣ̓πράξοι, καὶ ἀρετῆς. εἰ γὰρ καὶ ἀθάνατον ὁριζόμεθα τὴν ψυχὴν εἶναι, ἀλλ' ȣ̓ τῆς θειοτάτης ἐκείνης φύσεως ὁμοȣ́σιον. εἰ γὰρ ἡ ψυχὴ κατ' εἰκόνα, δῆλον ὅτι καὶ ἡ τῆς γυναικός. τὶ ȣ̃ν ὁ Παῦλος εἶπεν, ἀνὴρ μὲν γὰρ ȣ̓κ ὀφείλει κατακαλύπτεσθαι τὴν κεφαλὴν, εἰκὼν καὶ δόξα Θεȣ̃ ὑπάρχων· ἡ δὲ γυνὴ δόξα ἀνδρός ἐςι; τῆς γὰρ ψυχῆς τῆς γυναικὸς ἀθανάτȣ καὶ ἀφθάρτȣ ȣ̓σης, ὥσπερ καὶ τῆς τȣ̃ ἀνδρὸς, τὶ δήποτε μετὰ διορισμȣ̃ τινὸς τȣ̃το ἔφρασεν ὁ Παῦλος; εἰ δὲ ἀνθυπενέγκοιτε, ἀνθοπλίζοντες τὸν Μωσέα τῷ Παύλῳ, τὸ ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν, μάλιςα μὲν δυνατὸν εἰπεῖν, ὅτι ἐνικόν ἐςι τὸ εἰρημένον, καὶ ȣ̓ περὶ ἀμφοτέρων εἴρηται· πλὴν συλλέξω. (1) εἰ δὲ καὶ τὸ ἑξῆς προσαγάγοιεν, τὸ, καὶ ἀρχέτωσαν, πρὸς ἡμῶν ἔςαι τὸ εἰρημένον. δείκνυται γὰρ τὸ κατ' εἰκόνα ἐν τῷ ἀρχικῷ χαρακτηριζόμενον. εἰ δὲ εἴποιεν, πῶς ȣ̃ν ὁ Παῦλος τὸν μὲν εἰκόνα θείαν, τὴν δὲ τȣ̃ ἀνδρὸς ἀπεφήνατο; φήσομεν, ὅτι ἐξ ἀρχῆς μὲν ὁμότιμος ἦν ἡ γυνὴ, καὶ τῆς αὐτῆς ἠξίωτο τιμῆς, ἐπεὶ δὲ ἔπταισεν, ἠλαττώθη καὶ ἠκρωτηριάσθη αὐτῆς ἡ ἀρχὴ, καὶ ὑπὸ τὸν ἄνδρα γεγένηται. ȣ̓κ ἤνεγκας, φησὶ, τὴν ἰσοτιμίαν, δέχȣ τὴν ἐλάττωσιν. πρὸς τὸν ἄνδρασȣ ἡ ἀποςροφήσȣ, καὶ αὐτός σȣ κυριοῦσει. ὥςε ἡ μὲν κοσμοποιΐα, τὴν πρὸ τῆς ἁμαρτίας τῆς γυναικὸς δηλοῖ ἀρχήν· ὁ δὲ Ἀπόςολος, τὴν μετὰ τὸ πταῖσμα ὑποταγήν. τὸ δὲ καθ' ὁμοίωσιν, εἰ μὴ δοκοίη τισὶν ἐκ παραλλήλȣ λέγεσθαι, ὡς τὸ



ἐρανῦτε καὶ γῆς ποιήσεως προγεγονέναι νοητόν τινα κόσμον ἀφ' ἑαυτῶν ἀλλήλων ἐτερατώσαντο. καὶ νῦν Μωσέα τὸν μακάριον λέγειν μέν, ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, εἶναι δὲ ὐκ ἀληθῶς αὐτὸ τῆς ποιήσεως ταύτην ἀρχήν, ἀλλ' ἑτέραν πολλῷ πρεσβυτέραν, ἐν ᾗ τὰς ὁρατὰς καὶ λογικὰς ὑπεστήσατο Φύσεις. ἐχρὴν δὲ ἀκριβῶς ἐπισήσαντας τὸν νῶν τῇ διδασκαλίᾳ τὸ πνεῦματος, ζητῆσαι τὸ ἀληθές. εὗροις γὰρ ἂν ἐντεῦθεν σαφῶς τῆς ψυλογοφανῦς ἀπάτης ἐκείνης τὸν ἔλεγχον· ὐ μόνον τὸ τιμιώτερον τῆς γῆς ὄντα τὸν ὐρανὸν μετὰ ταύτης, ἀλλὰ μὴ πρὸ ταύτης γενέσθαι, ἀλλὰ καὶ τὸ τὴν τῦ Φωτὸς Φυσιν ὑστέραν παραχθῆναι, κρεῖττονα τῦ σκότους προδήλως ὑπάρχουσαν. εἶτα σπέρματα, μετὰ τῦτο καὶ δένδρα, εἶτα ζῶα πλωῶντε καὶ κλωῶν καὶ χερσαίων θεάσῃ, καὶ ἐπὶ πᾶσι τύτοις τὸν ἄνθρωπον. εἰ δὲ λέγοιεν, ὅτι τύτων ἕκαστον, κἂν εἰ τιμιώτερόν ἐστι τὸ μεταγενέστερον τῦ πρω-

ἂν τῆς ὀρθῆς δόξης περὶ τῆς ἁγίας Τριάδος ἀπεπλανήθησαν. εἰδότες γὰρ ὡς τὸ πᾶν εἰς δύω ταῦτα διακέκριλαι, εἴς τε δημιοργὸν καὶ δημιοργήματα, καὶ ὡς ὁ μὲν ἐστιν ἀγεννητος τε καὶ ἄκτιστος, τὰ δὲ, κτιστὰ καὶ γενητὰ, πάντως ἂν τῶν δύω τὸ ἕτερον ἔγνωσαν. ἢ γὰρ κεκλίσθαι τόν τε ἡλιον καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐξ ὐκ ὄντων ἀποφαινόμενοι, τοῖς λοιποῖς ἂν τῶν κτισμάτων αὐτὸς τοῖς σὺν ταῖς ἓξ γενομένοις ἡμέραις, ἀλλ' ὐ Θεῷ σωηρίθμων, ὐδὲ τῶν τῆς κτίσεως μέτρων ὑπερετίθεν· ἢ Φεύγοντες τὸ προφανὲς δυσεβὲς, ὐκ ἂν Θεὸν ἀληθῶς ἑκάτερον καθομολογῦντες, τοῖς ποιήμασιν αὐτὸς αὖθις συνέταττον. τῦτο αὐτοῖς ὥσπερ τὶ θαυμάσιον χαριζόμενοι, τὸ συγχωρεῖν αὐτὸς τῶν ἄλλων προγεγονέναι.

Ζ

Η

β. Ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος, καὶ ἀκατασκεύαστος.

ΘΕΟΔΩΡΙΤΟΥ. Εἰ ὧδε ἦν γῆ, πῶς ἐγένετο; λέγει γὰρ ὁ συγγραφεύς· ἡ δὲ γῆ ὧν.

Β

(2) Quid intelligat autor per hæc verba non liquet. ni fallor primam materiam intelligit. atq; non erit alienum apponere ovidii verbis.

Ante mare et terras, et quod tegit omnia cælum
unus erat toto natura vultus in orbe
Quem dixere chaos: etc.

Navi sînt urmare lui Vahos. Este lucru de mierat Moieseiu după atîte proslăvite minuni ce să arată că au făcut în Eghipet, cum eghipţenii nu s-au făcut jidovi, cum nici un istoric n-au pomenit. Alte lucruri mai mici''

(Aici textul se întrerupe).

ISTORIA DIALECTICII*

Text inedit

DE

ATH. JOJA

I. PARMENIDE

Onoarea de a fi creat logica metafizică îi revine, incontestabil, unui om politic din Elea, colonie ioniană fondată în Italia în jurul anului 540 î.e.n.

Parmenide — ,,acest nume rămîne frumos ca cel al unui erou'' [1] — marchează o cotitură în istoria gîndirii filosofice: dialectica globală şi grosieră a ,,prelogicului'', al cărui ultim şi magnific ecou a fost Heraclit, este înlăturată pentru mult timp de către modul de gîndire metafizic.

Parmenide şi eleatismul — expresie consecventă pînă la demenţă, a gîndirii metafizice — nu sînt o manifestare contingentă a unui hazard istoric.

Eleatismul este o manifestare necesară şi de loc contingentă a evoluţiei gîndirii, ea însăşi comandată şi in-formată de către desfăşurarea istorică a procesului muncii, în condiţiile sine quibus non ale societăţii greceşti a secolului VI, în marea Grecie.

Să observăm monumentele artei dorice: solemne, rigide şi majestuoase, ele dau impresia de imperturbabilitate şi imuabilitate. Or, arta dorică şi-a lăsat mărturiile cele mai remarcabile în Italia meridională şi în Sicilia, unde emigranţii veniţi din Peloponez, Corint, Megaria, Chalcis şi Ionia au găsit ,,plaiuri fertile, unde grîul, viţa de vie şi măslinul dădeau recolte legendare, unde vitele, mari şi mici, găseau o hrană abundentă. În aceste regiuni, mai ales în Cyrenaica şi în marea Grecie, vechile populaţii erau răsfirate sau încă semi-barbare; Elenii şi-au adus activitatea, experienţa lor în cultura plantelor şi în creşterea animalelor; ei au dezvoltat repede o exploatare intensivă a tuturor resurselor agricole şi pastorale, favorizate de la început de exportul în creştere'' [2].

Marea Grecie se afla la răscrucea civilizaţiilor greacă şi romană.

Economia greacă a secolului VI se distingea în mod net de cea a perioadei homerice şi hesiodice. ,,Economiei mai ales rurale a societăţii descrise în poemele homerice şi hesiodice, se adăugară o activitate industrială crescîndă şi o expansiune comercială din ce în ce mai îndrăzneaţă. Grecii prelucrau lîna şi inul, metalele, lemnul, argila, şi pielea, nu numai pentru nevoile lor casnice şi imediate; destinate să alimenteze un comerţ naţional şi internaţional, diversele fabricaţii s-au dezvoltat, devenind factori importanţi ai vieţii economice'' [3].

Un fenomen de o incalculabilă importanţă şi-a făcut apariţia în economia greacă: moneda. Dintr-o economie patriarhală a trocului şi

---

* *Nota editorului.* Printre manuscrisele rămase de la Athanase Joja se găseşte şi această lucrare inedită, scrisă în limba franceză între anii 1945 — 1948 şi neterminată. Ea cuprinde 92 pagini şi este intitulată de autor: HISTOIRE DE LA DIALECTIQUE (capitole: Parmenide, Heraclit, Socrate-Platon-Aristotel, Dialectica în filozofiile salvării).

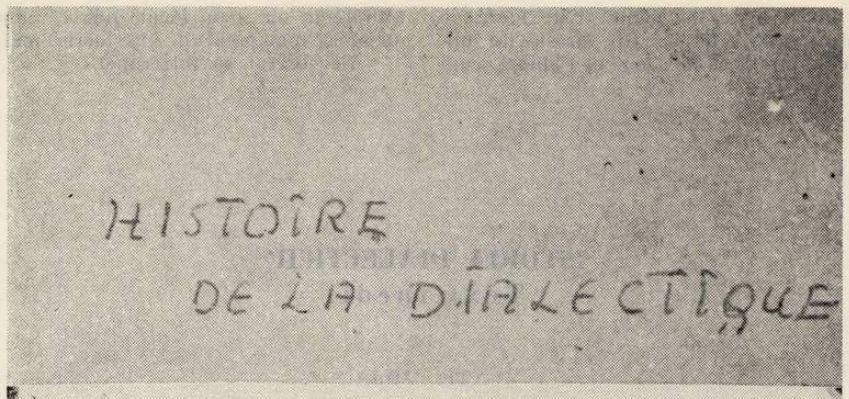
Publicăm aici primele două capitole reprezentînd: 1. Expunerea introductivă despre condiţiile epocii lui *Parmenide* şi 2. *Principiile eleatice*. Cîteva pagini izolate, care vor fi indicate în text, lipsesc din dosarul acestui manuscris. Traducerea a fost efectuată de fiica mea, Oltea Joja.

(*Crizantema Joja*)

[1] H. Lefebvre, *Parmenide*, în ,,Nouvelle Revue Française'' — citäm din memorie.

[2] J. Toutain, *L'Economie antique*, p. 36. Coll. L'évolution de l'Humanité, Paris, 1927.

[3] J. Toutain, *op. cit.*, p. 40.



[13]

LES PRINCIPES ÉLÉATIQUES

Examinons, maintenant, les principales thèses de Parménide. Nous distinguons neuf principes, savoir :

1° l'identité absolue ;
2° la contradiction métaphysique ;
3° le tiers exclu ;
4° l'exclusivité ontologique de l'être ;
5° l'impossibilité ontologique du non-être ;
6° l'unité de l'univers ;
7° l'immobilité et l'impossibilité ontologique du mouvement ;
8° la matérialité de l'univers ;
9° l'identité de l'être et de la pensée.

1° Principe de l'identité absolue. — A = A. Parménide formule la thèse de l'égalité absolue avec soi-même de l'univers et de chaque chose en particulier.

« ~~Le qui est~~ Il ne reste qu'un chemin dont nous ayons à parler, à savoir que Cela est. En lui sont une foule de signes que ce qui est est inné et indestructible ; car il est complet, immobile et sans fin. Ni il n'a jamais été ni il ne sera, parce qu'il est maintenant tout à la fois, sans discontinuité. Car quelle sorte d'origine lui chercher pour lui ? De quelle manière et de quelle source pourrait-il avoir tiré sa croissance ? Je ne te laisserai ni dire ni penser qu'il est sorti de ce qui n'est pas,

a monedei rudimentare, ea s-a transformat într-o economie monetară.

„În economia greacă, bogăţimea nobiliară şi-a luat locul alături de bogăţimea funciară"[4].

Colonizarea a jucat un rol de prim plan în transformările economiei elenice.

„Consecinţa imediată a acestei expansiuni a Elenilor, rezultatul care frapează în primul rînd privirea istoricului, a fost creşterea considerabilă a ariei geografice în cadrul căreia s-a exersat, de aici înainte, acţiunea rasei greceşti. Cîndva limitată la propria Grecie şi la insulele imediat învecinate, această acţiune s-a extins peste numeroase şi vaste regiuni, peste marea Egee, în jurul Pontului Euxin, în Libia, Sicilia, în Italia meridională, pînă în Cipru spre est, pînă în Galia şi Iberia spre vest. Valoarea domeniului, ale cărui resurse naturale le-au exploatat Grecii, a crescut luînd proporţii considerabile: suprafaţa şi randamentul pămînturilor arabile, a *pajiştilor* şi *păşunilor* au fost multiplicate; varietatea şi abundenţa materiilor prime de toate felurile au adus un element nou de prosperitate, cercul relaţiilor comerciale s-a lărgit spre toate punctele orizontului"[5].

Savantul francez observă pe drept că efortul colonizator al grecilor ajunge astfel la „crearea Greciei coloniale în afara Greciei primitive". Şi el conchide: „Acesta este un fapt istoric de o foarte mare importanţă, a cărui acţiune *asupra economiei greceşti* şi asupra celei meridionale în totalitatea ei, a fost considerabilă"[6].

Colonizarea trebuia să influenţeze puternic economia şi prin aceasta, suprastructurile juridice, politice şi intelectuale ale grecilor.

Gomperz recunoaşte fără reţineri: „de fapt coloniile sînt cele care au exercitat influenţa decisivă asupra vieţii intelectuale a grecilor"[7].

Colonizarea ajunge la un fel de diaspora elenică — fapt care a făcut posibile universalismul şi civilizaţia greacă. Grecia a devenit imaginea în mic a lumii civilizate de atunci. Începînd cu geografia ei iniţială, cu fericita configuraţie a ţărmurilor sale[8] şi contactul cu fenicienii[9], colportori ai elementelor civilizaţiei egipto-babiloniene, Grecia metropolitană era destinată să devină baza de elecţie a universalismului intelectual. Prin extensiunea considerabilă pe care o reprezenta colonizarea, Grecia metropolitană a devenit, dacă ne putem exprima astfel, ţara universalului, un popor pentru care universalul avea să devină o obsesie, poporul care avea să inventeze Formele, Esenţele, Ideile, şi care odată cu Aristotel, avea să proclame că „nu există ştiinţă decît despre universal".

Civilizaţia şi cultura greacă, produse ale metisajului unor civilizaţii diferite, în consecinţă funciarmente purtate spre universalism — — au dat roade diferite, conform regiunilor acestei vaste diaspora elenice la care a ajuns colonizarea.

În polis-urile Asiei Mici au triumfat mercantilismul, democraţia şi filozofia.

Condiţiile economice erau diferite în marea Grecie, şi ele au determinat, în mod firesc, efecte diferite.

Aici, oraşele greceşti se învecinau cu populaţiile semibarbare, războinice şi agricole. Italioţii nu erau marinari; pentru ei, marea nu era un mijloc de comunicaţie ci un obstacol. În epoca în care grecii îşi făureau constituţiile democratice, expresie a reuşitei economice a negustorilor şi a claselor mijlocii, italioţii trăiau sub un regim aristocratic, ce consacra hegemonia economică a proprietarilor de pămînturi.

Or dacă economia mercantilă este cauza unor frecvente schimbări politice şi sociale, economia agricolă este esenţialmente conservatoare, ostilă inovaţiilor, închisă influenţelor exterioare şi geloasă păstrătoare a tradiţiei şi a rutinei.

Nu ar fi prea deplasat să calificăm drept *heraclitiană economia mercantilă* şi drept parmenidiană economia agricolă.

Societăţile agricole par să se sustragă devenirii economice şi politice. Ele dau impresia de-a fi la adăpostul acţiunii modificatoare a timpului. Instituţiile par să fie create metafizic, sub semnul imuabilităţii, ca formule de organizare *ne varietur*.

Ţăranul foloseşte aceleaşi procedee tehnice ca şi tatăl, bunicul sau străbunicul său, ca şi cei mai îndepărtaţi strămoşi.

---

[4] J. Toutain, *op. cit.*, p. 40.

[5] Toutain, *op. cit.*, p. 38—39.

[6] Toutain, *op. cit.*, p. 31.

[7] Th. Gomperz, *Les Penseurs de la Grèce*, vol. I, p. 29, tr. A. Raymond, Payot, Paris, 1928.

[8] Gomperz, *op. cit.*, p. 28: „Suprafaţa Greciei este inferioară celei a Portugaliei, dar ţărmurile ei sînt mai întinse decît cele ale Spaniei".

[9] Gomperz, *op. cit.*, p. 29: „Poporul fenician, lipsit de putere politică dar atras de cîştig şi, pentru a-l realiza, netemîndu-se să întreprindă aventuri pe mare, pare să fi primit drept misiune specială rolul de-a servi ca intermediar între tînărul Hellas şi reprezentanţii unei civilizaţii izolate. Prin el, au ajuns, din Babilonia şi Egipt la eleni, elementele progresului intelectual, fără ca aceştia să le plătească cu preţul independenţei lor.

Cu toate că îmbătrînesc — dacă putem spune astfel — aceste procedee tehnice îmbracă o respectabilitate inconstestabilă, devin aproape sfinte. Nimeni nu îndrăznește să le atingă.

Chiar în Grecia, agricultura este funciarmente staționară. ,,Arăturile, semănăturile, secerișul, treieratul grînelor, prășirea viței de vie, culesul viilor, sînt descrise de Xenofon și Teofrast aproape ca în poemele homerice și ca în Hesiod. Plugul nu este de loc perfecționat, grîul și orzul sînt tăiate tot cu secera; procedeul folosit pentru a separa grîul de spic nu a încetat să fie călcarea de către boi și cătîri[11]''.

Țăranul nu are încredere în noutăți. Este valabil ceea cea a fost verificat de experiența seculară. Cu cît o practică este mai veche, cu atît este ea mai adevărată.

În ceea ce privește practicile religioase ale grecilor, L. Gernet constată că ,,sacrificiile cele mai arhaice sînt cele care trebuie să reușească în mod sigur[11]''.

Orizontul intelectual al țăranului este, în mod natural, limitat: ,,invariabilitatea muncii care îl preocupă are drept consecință o anumită limitare a modului său de-a gîndi pe care grecii îl numeau *banausis*[12].

Toate acestea favorizează înflorirea mentalității staționare. Lucrările par să fie statice; mișcarea este efectul unei iluzii a simțurilor.

Eleatismul este în germene în orice mentalitate rurală și mai ales, în mentalitatea marilor proprietari de pămînturi, care nu pot concepe că dominația lor nu ar fi expresia unei legi naturale și manifestarea *voinței divine*.

,,Comerțul neproductiv și nu activitățile productive ale agriculturii și meșteșugului este cel care dă naștere acestor calități spirituale formînd baza cercetării științifice''[13].

Într-un capitol interesant ,,Comerț și filosofie'', Kautsky notează că ,,Filosofia s-a dezvoltat numai în marile centre comerciale, dar numai acolo unde, în exteriorul lumii comerciale, se găseau elemente cărora bogăția sau situația socială le asigurau răgaz și libertate. Aceste elemente erau, în multe din orașele comerciale grecești, marii proprietari pe care sclavii lor îi dispensau de muncă și care, trăind în orașe, și nu la țară, nu se epuizau în brutala risipire a forțelor care este soarta boiernașului de la țară, ci erau supuși influențelor orașului și comerțului de mare stil''[14].

Teoreticianul german considera că numai orașele portuare ofereau condițiile favorabile înfloririi școlilor filozofice. Dar trebuia ca hinterland-ul acestor orașe să fie destul de mare pentru a permite formarea unei nobilimi rurale, totuși nu prea mare: în acest ultim caz, interesele economice fundamentale ale proprietarilor funciari i-ar fi antrenat spre sate.

,,În orașele, înconjurate de vaste ținuturi, marea proprietate pare să fie mai degrabă sub influența vieții rurale și să se fi dezvoltat mai degrabă în direcția modului de-a gîndi al boiernașului de la țară''[15].

Este ceea ce explică diferența dintre orientarea filozofilor ionieni — funciarmente materialiști și dialecticieni — și cea a filozofilor eleați, funciarmente metafizici, anti-dialectici și prevestitori ai idealismului socrato-platonician.

Grecii orașelor portuare ale Asiei Mici și ale insulelor egeene părăsesc plaiurile Asiei Mici și se îndreaptă în mod rezolut, spre această thalassa presărată de insulițe care sînt tot atîtea escale pentru navigator și pe care orice grec le aclamă cu aceeași fervoare ca și cele Zece Mii ale lui Xenofon.

Vastele plaiuri ale Asiei Mici erau ocupate de barbarii care îi forțau pe grecii asiatici să-și îndrepte năzuințele către marea ,,cu pești''.

Nu este lipsit de rațiune faptul că Ulisse este eroul național, tipul ideal al grecilor. Într-adevăr, marea este cea care leagă între ele diversele Grecii ale diasporei elenice; ea leagă grecitatea de țările străine, deținătoare ale bogăției de care grecii erau lipsiți.

Grecii Asiei Mici și cei ai Greciei metropolitane trăiau la încrucișarea marilor civilizații asiatice și africane și la confluența marilor schimburi economice.

Or, comerțul ascute spiritul, îl îmbogățește cu experiența popoarelor străine și — lucru de importanță capitală — îl poartă în ordinea gîndirii — spre abstracție și — în ordinea politică — spre democrație.

Se știe că Grecia privește spre orient și că țărmurile occidentale sînt, putem spune, neesențiale, cele mai puțin civilizate. Poemele homerice vorbesc despre țărmurile italienești ca despre ținuturi fabuloase și inaccesibile. Dealtfel, coastele occidentale ale Greciei sînt departe de-a fi atît de dantelate, decupate și înzestrate cu porturi ca țărmurile orientale.

În ceea ce privește Sicilia și Marea Grecie, ele privesc și se orientează geografic către occident, spre Iberia și Galia, spre ținuturi care, dacă au produs se pare, în al patrulea secol

---

[10] Toutain, *op. cit.*, p. 47.

[11] *Le Génie grec dans la religion* de L. Gernet și André Boulanger, p. 224 (citat de Henri Berr, *En Marge de l'histoire universelle*, p. 173, *L'Evolution de l'Humanité*, Paris, 1934.

[12] Karl Kautsky, *Originile Creștinismului*, p. 204, trad. rom., București, Edit. Partidului Social Democrat, 1945.

[13] Karl Kautsky, *op. cit.*, p. 205.

[14] Karl Kautsky, *op. cit.*, p. 207.

[15] Karl Kautsky, *op. cit.*, p. 207.

ţ.e.n. o civilizaţie strălucitoare, erau, în primul secol, în epoca barbariei.

Dealtfel, ţărmurile, atît occidentale cît şi orientale ale Italiei, sînt departe de-a oferi acelaşi aspect dinţat ca ţărmurile occidentale ale Greciei sau ale Asiei Mici.

În consecinţă, ele erau mai puţin adecvate comerţului şi navigaţiei.

[pagina 11 a manuscrisului lipseşte].

Este de asemenea — dacă nu sîntem înclinaţi să simplificăm prea mult lucrurile — necesitatea gîndirii de-a se depăşi ca mod de a gîndi ante-logic.

Dialectica globală a primitivului sesizează bine condiţionarea reciprocă şi autodinamismul fenomenelor, dar aici este o comprehensiune intuitivă, naivă şi iraţională a lucrurilor.

Dialectica ioniană şi, în particular, cea a lui Heraclit nu sînt decît în mod implicit o logică. Trebuia ca gîndirea să se expliciteze, să se cunoască ca atare, ca organon, ca mijloc de apropriere mentală a lucrurilor.

Apoi, trebuia ca viziunii globale şi foarte aproximative a lucrurilor să i se substituie o cunoaştere detaliată şi specială, o cunoaştere care nu mai era o imagine incertă şi şovăitoare.

Era deci o necesitate internă a procesului cognitiv care comanda înălţarea logicii metafizice.

Aceasta este deci o etapă necesară a gîndirii.

Antiteza este cea care se opune şi neagă teza prelogică şi care precede şi provoacă sinteza: dialectica materialistă, la început ascunsă şi mascată în dialectica idealistă hegeliană.

II. PRINCIPIILE ELEATICE

Să examinăm, acum, principalele teze ale lui Parmenide. Distingem nouă principii, anume:

1 identitatea absolută;
2 contradicţia metafizică;
3 terţiul exclus;
4 exclusivitatea ontologică a fiinţei;
5 imposibilitatea ontologică a nefiinţei;
6 unitatea universului;
7 imobilitatea şi imposibilitatea ontologică a mişcării;
8 materialitatea universului;
9 identitatea fiinţei şi a gîndirii.

1°. *Principiul identităţii absolute* A = A. Parmenide formulează teza egalităţii absolute cu sine însuşi a universului şi a fiecărui lucru în particular.

„Nu ne rămîne decît o singură cale despre care avem de vorbit, anume că Acesta este. În el sînt o mulţime de semne că ceea ce este, este inerent şi indestructibil; căci el este *complet, imobil şi fără sfîrşit. El nici nu a fost* vreodată şi nici nu va fi, pentru că el este acum tot, deodată, fără discontinuitate. Căci ce fel de origine vrei tu să cauţi pentru el? În ce manieră şi din ce sursă ar fi putut el să-şi aibă creşterea? Nu te voi lăsa nici să spui nici să gîndeşti că el ar fi ieşit din ceea ce nu este.

Căci nu putem nici gîndi, nici articula că un lucru nu este. Şi dacă el ar veni din nimic, care necesitate l-ar fi putut naşte mai tîrziu decît mai devreme? Astfel deci, el trebuie sau să fie cu totul sau să nu fie de loc. Forţa adevărului nu va permite, de asemenea, ca ceva să se nască alături de ea din ceea ce nu este. De aceea Justiţia nu-şi desface lanţurile şi nu lasă nimic să se nască sau să dispară, ci menţine în mod ferm ceea ce este. Astfel judecata noastră depinde de: Acesta este? sau Acesta nu este? Desigur, problema este judecată după cum trebuie să fie şi anume, că noi trebuie să îndepărtăm una din căi, ea fiind imposibil de conceput sau de numit (căci nu este o cale veritabilă) şi, că cealaltă cale este reală şi veritabilă. Cum deci ceea ce este poate fi pe punctul de-a fi în viitor? Sau cum ar fi putut ajunge la existenţă? Dacă a ajuns la existenţă, nu este; de asemenea, nu este dacă este pe punctul de a fi în viitor. Astfel naşterea este stinsă şi nu am putea vorbi despre distrugere" [16].

Universul este astfel etern identic cu sine însuşi. El nu cunoaşte decît absoluta egalitate cu sine însuşi; îi lipseşte inegalitatea — cu sine-însuşi, posibilitatea de-a se diferenţia de sine-însuşi, de-a fi A şi B, C şi D. etc El este, pentru totdeauna identitate tautologică, A = A. De aceea timpul dispare: universul este; prin urmare nu are trecut, prezent şi viitor; el este în afara timpului atemporal. În consecinţă, nici o devenire, nici un proces: întotdeauna identitatea absolută, care înfundă *toate ieşirile fiinţei imuabile, imobile şi ne*devenite. Nici o nefiinţă.

Eleatismul este filozofia A = A, a identităţii absolute, omniprezente, şi indestructibile. Este evident că dacă A = A, nu poate exista dezvoltare, mişcare, autodiferenţiere, prin urmare viaţa devine imposibilă.

Natura — etimologic — creştere, naştere, proces: natura de la nascos sau physis de la phyo, a se dezvolta, a creşte, a naşte — natura nu se supune însă injoncţiunii A = A; prin urmare, ea devine ilogică, absurdă. De aceea Parmenide nu va ezita să o declare, în măsura

---

[16] R. P. 117 (Autorul se referă la lucrarea lui H. Ritter şi L. Preller, *Historia Philosophiae Graecae*, Editio octava, quam curavit Eduardus Willman, Gotha, 1898, citată de J. Burnet, *L'aurore de la philosophie grecque*, édition française par Auguste Raymond, Payot, Paris, 1952 — nota editorului).

în care nu se supune formulei A = A, pură iluzie a simţurilor. Hegel remarcă în acest sens: „Principiul universal al şcolii eleate a fost: «Adevăratul este numai Unul; celălalt este ne-adevăratul»; după cum rezultatul filosofiei kantiene a fost: «Noi nu cunoaştem decît fenomene». Deci este acelaşi principiu: «Conţinutul conştiinţei nu este decît fenomen şi nu adevăr»; totuşi există şi o diferenţă. Anume, sensul principiului eleat este acesta: „Lumea sensibilă nu este decît fenomenală, după cum sînt şi formele ei infinit multiple: —acest aspect nu are adevăr". Nu este aceasta ideea lui Kant. El afirmă «Cînd ne întoarcem spre lume, cînd gîndirea se îndreaptă asupra lumii externe» (pentru gîndire, lumea dată interior este de asemenea externă), «cînd ne întoarcem spre ea, noi o transformăm într-un fenomen; activitatea gîndirii noastre este cea care adaugă acelui *au delà* atîtea determinări: sensibilul, determinările reflective etc. Numai cunoaşterea noastră este fenomen, lumea este, în sine, absolut adevărată; numai aplicarea noastră lumii, comportamentul nostru o ruinează pentru noi: ceea ce îi facem nu valorează nimic. Ceea ce o face neadevărată este faptul că noi îi introducem o masă de determinări". Aceasta este marea diferenţă. Acelaşi conţinut este nul pentru Zenon şi Kant, — dar la acesta din urmă, este astfel deoarece este opera noastră. La Kant, Spiritul este cel care ruinează lumea, în timp ce la Zenon lumea este fenomenalul în şi pentru sine, şi ne-adevăratul".

În timp ce fenomenismul kantian este de ordin subiectiv, cel al lui Parmenide şi al şcolii sale este de asemenea de ordin subiectiv, cu diferenţa că noumen-ul incognoscibil la Kant, este perfect cognoscibil la Eleaţi. Noumen-ul este pentru Eleaţi, contrariul perfect al fenomenului: agenetic, lipsit de proces, sustras mişcării, imobil şi indivizibil. Lumea noumenală este logică, anume conformă principiului identităţii: A = A, imuabilă, imobilă şi indivizibilă. Lumea fenomenală este ilogică şi absurdă, deoarece refractară principiului identităţii, şi în consecinţă, ontologic imposibilă, de vreme ce, logic nu poate fi gîndită.

Condamnarea fenomenului este totală, grandioasă şi metafizic logică.

Abel Rey declară că Parmenide marchează „o cotitură decisivă, cea a eliminării absolute a contradicţiei şi incoerenţei. El a atins, în deplină conştiinţă, legea supremă a gîndirii matematice — totodată şi cea a gîndirii ştiinţifice, astfel cum se va dezvolta ea pînă în zilele noastre ... Ceea ce numim noi ştiinţă, caută de atunci această inteligibilitate ale cărei condiţii au fost determinate de dialectica lui Parmenide [17].

[17] Abel Rey, *La jeunesse de la science grecque*, p. 145, Coll. l'Evolution de l'Humanité, Paris, 1933.

Abel Rey îl felicită pe Parmenide pentru formularea legii identităţii şi a contradicţiei şi pentru faptul că, astfel, prin dialectica sa, a înlăturat dialecticitatea obiectivă a naturii şi dialectica materialistă a lui Heraclit.

Există însă glasuri discordante care îi refuză lui Parmenide paternitatea principiului identităţii: Burnet, de exemplu. În schimb Ueberweg [18] îi recunoaşte direct această paternitate.

Considerăm că textele stabilesc în mod suficient drepturile de autor ale lui Parmenide.

Cunoscînd faimoasele lucrări ale lui Lévy-Brühl, Abel Rey nu pare să-şi dea perfect seama de istoricitatea principiului identităţii şi al contradicţiei.

În schimb, Durkheim, celebrul sociolog idealist, marchează în aceşti termeni caracterul istoric al principiilor contradicţiei şi identităţii, dependenţa principiilor logice în general faţă de factorii sociali: „Ne putem chiar întreba dacă noţiunea de contradicţie nu depinde, şi ea, de condiţiile sociale. Ceea ce ne face să credem aceasta este faptul că forţa pe care a exercitat-o asupra gîndirii a variat în funcţie de epocă şi societate. Principiul identităţii domină astăzi gîndirea ştiinţifică dar există vaste sisteme de reprezentări care au jucat în istoria ideilor un rol considerabil şi în cadrul cărora el este frecvent ignorat: acestea sînt mitologiile, de la cele mai primitive pînă la cele mai savante. Aici întîlnim, fără încetare, fiinţe care au simultan atributele cele mai contradictorii, care sînt în acelaşi timp una şi mai multe, materiale şi spirituale, care se pot subdiviza indefinit fără a pierde nimic din ceea ce le constituie; că partea valorează totul constituie una dintre axiomele mitologiei. Aceste variaţii, prin care a trecut în istorie regula ce pare să guverneze logica noastră actuală, demonstrează că, departe de-a fi înscrisă dintotdeauna în constituţia mentală a omului, ea depinde, cel puţin parţial, de factori istorici, în consecinţă sociali" [19].

[pagina 19 a manuscrisului lipseşte. În subsolul paginilor 20, 21 şi 22 se găseşte o notă care se referă la pagina 19. — Nota edit.]. ... de atîtea ori şi cu atîta rigoare. În al doilea rînd, sîntem obişnuiţi cu tot felul de distincţii între diferitele specii şi diferitele grade de realitate, şi nu vedem la care se referă Parmenide. Dar astfel de distincţii nu erau de loc cunoscute în epoca sa. „Ceea ce este", pentru el, este în primul rînd, ceea ce în limbaj popular, numim materie sau corp; numai că nu este materie, ca distinctă de altceva. Ea este desi-

[18] Ueberweg, *System der Logik*, 5e éd. Bonn, 1882, p. 356, 370, 374.

[19] E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 17—18, 3 éd., 1937, Paris, Ed. Alcan.

gur privită ca întinsă în spațiu, căci forma sferică îi este atribuită cu toată seriozitatea (frg. 8). Mai mult, Aristotel ne spune că Parmenide nu credea în nimic altceva decît într-o realitate sensibilă, ceea ce nu semnifică în mod necesar, pentru el, o realitate percepută actual de către simțuri, ci include tot ceea ce ar putea fi perceput astfel, dacă simțurile ar fi mai perfecte decît sînt. Parmenide nu spune nicăieri nici un cuvînt despre „ființă". Asertiunea că este, revine în mod precis la a spune că universul este un plenum, și că nu există nici un lucru cum este spațiul vid, nici în interiorul nici în exteriorul lumii. De aici reiese că nu poate exista nici un lucru cum este mișcarea. În loc să acorde Unu-lui o tendință spre mișcare, ca Heraclit, și să facă astfel posibilă explicarea lumii, Parmenide înlătură mișcarea în care nu vede decît o iluzie. El arată o dată pentru totdeauna că dacă concepem Unul în mod serios, sîntem obligați să negăm tot restul. Toate soluțiile precedente ale acestei probleme și-au ratat deci scopul. Anaximene, care spera să salveze unitatea substanței primordiale prin teoria sa asupra rarefierii și condensării, nu-și dădea seama că admițînd că ceea ce este, există mai puțin într-un loc decît în celălalt , afirma virtual existența a ceea ce nu este (frg. 8). Explicația pitagoriciană implică faptul că spațiul sau aerul ar exista în afara lumii, și că intră în aceasta pentru a-i suprima realitatea. Și aceasta presupune existența a ceea ce nu este. Teoria lui Heraclit nu este mai satisfăcătoare, deoarece este bazată pe contradicția că focul este și nu este în același timp (frg. 6).

Pasajul reprodus mai sus nu se referă în mod exact la principiul identității și al contradicției ca atare, dar se referă la ele în mod indirect. Ca bun metafizician, Burnet declară că „noi" nici măcar nu ne-am gîndi să ne îndoim de evidența principiului identității : ceea ce este, este. El pare să fi uitat că a existat un anume Hegel*.

Cu toate acestea, logica oficială consideră identitatea drept rădăcina însăși a oricărei gîndiri organizate.

„Judecata nu este judecată, scrie Hermann Cohen, dacă identitatea nu-i este asigurată" [20].

Identitatea este darul eleatismului în istoria gîndirii. Principiul identității este cheia de boltă a eleatismului și a logicii metafizice în general.

Am văzut pînă acum : sistemul lui Parmenide, teoria sa asupra Unu-lui omogen, imuabil și continuu (plenum) este funcție a acestui principiu.

Problema eleată este, de fapt, o problemă logică. Heraclit pătrunsese activitatea dialectică a naturii. Această dialectică obiectivă, naturală, implică o logică dialectică. Acestei logici dialectice, Parmenide îi substituie o logică metafizică. Pentru Heraclit, lumea este diversă în unitatea sa funciară. Diversitate și unitate sînt, pentru Heraclit, contradictorii, dar dialectic contradictorii, complementare și inseparabil unite în eterna lor opoziție-armonie.

Pentru Parmenide, dimpotrivă, unitatea și diversitatea se exclud absolut, fără a se condiționa reciproc, fără a se postula mutual, fără ca unitatea să stabilească existența corelativă a contrariului ei, diversitatea, și invers.

Unitate și diversitate sînt deci noțiuni contradictorii, metafizic contradictorii și, în consecință, exclusive una față de cealaltă.

Diversitate în unitate — gîndea Heraclit. Diversitate și unitate. La aceasta Parmenide replica : diversitate sau unitate — și a optat pentru unitate.

Hegel a disecat în mod magistral principiul identității „care adeseori este citat ca primă lege a gîndirii. „Acest principiu în forma sa pozitivă : A = A nu este la început decît expresia unei tautologii vide". Hegel observă cu infinită justețe că această pretinsă logică este lipsită de conținut.

A = A — aceasta înseamnă, în ultimă instanță, că identitatea nu este diferență, și anume, că identitatea și diferența sînt diferite.

În consecință, Parmenide, enunțînd A = = A, afirmă implicit că A este A în măsura în care nu este B, că nu putem afirma existența lui A decît opunînd-o la tot ceea ce nu este A ; numai distingînd și diferențiind A de orice non-A. El stabilește implicit că identitatea nu poate fi gîndită și concepută decît în raport cu diferența.

Identitatea și diferența apar deci ca noțiuni ce se condiționează și se postulează una pe cealaltă. „Identitatea și diferența sînt diferite" Concluzie : „identitatea este o diferență".

Parmenide și partizanii principiului identității nu-și dau seamă că, în ultimă instanță, admit identitatea ca fiind diferită de diferență și „de vreme ce trebuie admis ca fiind natura identității, se implică astfel faptul că identitatea este diferită nu în mod exterior, ci în ea însăși, că aceasta este natura ei.

Astfel, diferența este chiar în sînul identității. Identitatea absolută nu poate fi gîndită ; acesta este un *impossibile logicum* și, prin aceasta, o imposibilitate ontologică.

Logicianul englez Bosanquet [21] spune : „Conținutul unei judecăți este întotdeauna o

---

* Toată această notă reprezintă deci fragmente din presocratici după aceeași carte a lui J. Burnet iar ultimul alineat conține comentariul lui Ath. Joja (C. J.).

[20] *Logik der reinen Erkenntnis*, p. 81, ap. Meyerson, *op. cit.*, p. 857, 30.

[21] *Logik*, vol. II, p. 20, apud Meyerson, *op. cit.*, p. 779.

idee avînd o semnificaţie, adică o identitate recunoscută în diferenţă".

F. C. Schiller, creatorul pragmatismului englez, pe care el însuşi îl numeşte umanism, — cu toate că persiflează cu violenţă dialectica hegeliană, afirmă totuşi, că principiul identităţii „admite faptul că A-urile de care se ocupă nu sînt A-uri pur şi simplu, ci A^1, A^2 etc., după cum apar de fapt în mod actual. Principiul admite deci că aparenţele sînt contrare identităţii, că toate lucrurile se schimbă ... Dar afirmă că, totuşi, în ciuda acestor diferenţe, vom putea trata aceşti diverşi A drept cazuri şi conchide de la unul din aceste cazuri la un altul, substituind A^1 *pentru* A^2 şi presupunînd că diferenţele în contextul celor două judecăţi sînt lipsite de importanţă din punct de vedere al raţionamentului .... Este o identitate care ... trebuie diferenţiată şi relevată printr-un act de selecţie" [22].

În consecinţă, pentru Schiller, identitatea trebuie diferenţiată: aceasta înseamnă a decreta inanitatea identităţii tautologice. Logicianul B. Erdmann afirmă că „simbolul A = A conţine în sine o contradicţie. El reprezintă ca dublu stabilit, ceea ce este stabilit, pur şi simplu, drept identic cu sine însuşi". Şi adaugă că „orice obiect, în măsura în care nu este identic decît cu sine însuşi, este diferit de orice alt obiect [23].

Trendelenburg se întreabă: „Cum raţiunea se va putea ea încrede în legea identităţii pure, care nu fixează niciodată decît un loc unic, după cum înţeleptul hindus îşi contemplează propriul ombilic [24]".

Meyerson însuşi afirmă că enunţul A = A „n-ar putea prezenta sensul unei identităţi perfecte, căci ar fi o tautologie, o afirmaţie inutilă. Atunci ne-am regăsi într-adevăr în *situaţia* despre care *am vorbit* în §29, presupunînd o lipsă completă de acord între gîndire şi real. În consecinţă, întotdeauna, în gîndire, al doilea A ar trebui să fie, în orice circumstanţă, diferenţiat de primul [25].

Şi, în paragraful menţionat, Meyerson afirmă că acordul dintre raţiune şi real constituie o afirmaţie pe care se sprijină întreaga muncă a intelectului uman, este ceea ce, de altfel, a fost recunoscut încă din zorii speculaţiei filozofice [26]".

În sprijinul tezelor sale, Meyerson reproduce formulele lui Bradley: „peste tot unde scriem — trebuie să existe o diferenţă, căci altfel am fi incapabili de-a distinge unul de celălalt cei doi termeni de care ne ocupăm". „Nici o propoziţie nu afirmă *numai* identitatea, dar nici o judecată nu poate fi emisă fără a constata sau implica identitatea. Căci acolo unde se enunţă identitatea, este presupusă diferenţa. Acolo unde se enunţă diferenţa, există o bază a identităţii care o subîntinde [27]".

Dealtfel, trebuie să remarcăm: poziţia lui Meyerson nu este cea a unui dialectician, ci ea revelă un punct de vedere conciliaţionist. Faptele îl obligă pe filosoful francez să facă unele concesii dialecticii — şi acest lucru este deosebit de semnificativ.

Dar, înainte de-a conchide, să reluăm argumentele lui Hegel. După ce a stabilit că „adevărul nu este complet decît în unitatea dintre identitate şi diferenţă, şi că, astfel, el nu consistă decît în această unitate" — Hegel remarcă faptul că principiul contradicţiei nu este decît forma negativă a principiului identităţii.

Principiul contradicţiei, adaugă Hegel, „conţine de asemenea celălalt al identităţii, şi chiar non-identitatea absolută, contradicţia imanentă (an sich). Principiul identităţii însuşi conţine, după cum am văzut, mişcarea reflectivă, identitatea ca dispoziţie a fiinţei-celeilalte.

Rezultat al acestui examen: în primul rînd, principiul identităţii sau al contradicţiei, în măsura în care este apt să exprime drept adevăr numai identitatea abstractă în opoziţie cu diferenţa, nu este o lege logică, ci mai degrabă contrariul ei; în al doilea rînd, aceste principii conţin mai mult decît credem enunţîndu-le, şi anume contrariul lor, însăşi diferenţa absolută.

Astfel, principiul identităţii şi al contradicţiei nu devine un principiu logic decît dacă îl privim dialectic; altfel, nu este decît o dezolantă tautologie.

În această manieră, într-adevăr genială, Hegel şi-a definitivat poziţia faţă de faimosul principiu al identităţii, formulat de Parmenide şi adoptat cu entuziasm de majoritatea logicienilor posteriori. Entuziasm explicat de: 1° concluziile conservatoare pe care el îşi permite să le infereze în materie socială şi politică, de vreme ce, el condamnă schimbările societăţii şi investeşte formele sociale opresive cu pecetea formulei ne varietur; 2° nevoia de analiză pe care o resimţeau imperios cunoaşterea şi ştiinţele pozitive în timpurile moderne.

Heraclit, Hegel şi marxiştii au anulat identitatea tautologică şi i-au substituit principiul dialectic al contradicţiei imanente, deoarece pentru ei, conceptul de Timp, devenirea, este — logic şi ontologic — capital. Conceptul de timp suprimă posibilitatea identităţii absolute. Căci timpul este dinamism şi diferenţiere. Timpul face ca A să devină

[22] Citat de Meyerson, *op. cit.*, p. 779—80.
[23] apud Meyerson, *op. cit.*, p. 780.
[24] apud Meyerson, *op. cit.*, p. 781.
[25] Meyerson, *op. cit.*, t. I, p. 99.
[26] Meyerson, *op. cit.*, t. I, p. 51—52.
[27] Meyerson, *op. cit.*, t. 1, p. 99.

A', A'', A''' etc., în consecință A = B = C = = D etc.

Problema identității presupune problema ontologică a non-devenirii, a achroniei, și invers.

Dimpotrivă, problema contradicției imanente presupune problema ontologică a timpului, a devenirii, și invers.

Principiul eleatic al identității este funciarmente spațial, topic, antitemporal, antigenetic.

Succesorii lui Parmenide s-au străduit să mențină, cu orice preț, identitatea eleatică, încercînd totodată să ,,salveze aparențele'' — — sózein tà phainómena.

Îndeosebi principiul identității trebuia conservat, mlădiindu-l și făcîndu-l capabil de-a explica cursul naturii printr-o devenire mecanică, agenetică și spațială.

Astfel, postparmenidienii — Anaxagora, Empedocle, Gorgias, Socrate, Platon, Aristotel și succesorii lor, Leucip, Democrit și Epicur — fără a mai vorbi de Zenon și Melissos — au inventat METAFIZICA, ratașată prin esență și nu prin accident principiului identității.

Metafizica, cuvînt prestigios și care sugerează profunzimi insondabile!

Și, totuși, este un termen de bibliotecar, folosit pentru prima dată de un diascevast, ordonator de texte, gramatician, într-o clasificare a operelor Stagiritului.

Într-adevăr, Apollonios din Rhodos a plasat tratatele despre cauzele prime în urma tratatelor de fizică, metà tà physiká, de unde numele de metafizica, folosit de Nicolas de Damas pentru a desemna ,,philosophia prote'' a lui Aristotel și, în general, problemele ce privesc primele principii. Totuși, acest nou termen nu devine uzual decît în evul mediu și, mai ales, începînd cu secolul XIII, epocă în care platonismului creștin îi este substituit peripatetismul creștin.

Vincent de Beauvois face distincția dintre universale *metaphysicum* și *universale logicum*, primul termen desemnînd tipul de structură, forma, eidos.

În epoca modernă ,,metafizica'' trece din latină în limbile naționale și continuă, firește, să figureze în lucrările scrise în latină.

Tomasso Campanella, de exemplu, scrie *Universalis philosophiae sive metaphysicarum rerum juxte propria dogmata partes III* (1638).

Francis Bacon folosește cuvîntul ,,metafizica'' în al său *De Dignitate et augmentis scientiarum*. Și termenul va continua să apară la Descartes, Spinoza, Leibniz etc., păstrîndu-și vechiul prestigiu sau fiind luat în sens peiorativ.

Fénelon va scrie *Scrisori despre Metafizică*; Arnold Guelinx va publica *Metaphysica vera et ad mentem peripateticorum*; Malebranche va da *Conversations métaphysiques et chrétiennes*; Leibniz va vorbi despre puncte metafizice (*Noul sistem al Naturii*, §11); John Locke va denunța relele metafizicii; Kant, *Prolegomenele pentru orice metafizică viitoare*; *Principiile fundamentale ale metafizicii moravurilor*; *Elementele metafizice ale științei naturii*. Hermam Lotze publica, în 1879, *Metafizica* sa.

În rezumat, ,,metafizica'' a fost sinonimul ,,filosofiei prime'', al ,,ontologiei'', al filosofiei ,,speculative''. Ea a fost mult timp știința supremă, direct sau indirect subordonată (*ancilla*) teologiei. În măsura în care avea *nobilius objectum*, ea era *scientia nobilior*, căci după cum afirmă Saint Thomas, *ea scientia est nobilior quae habet nobilius objectum*.

Ea este raționalistă — aceasta înseamnă că ea se străduiește să descopere adevărul prin raționamentul a priori.

De aceea gîndirea empirică, bazată pe raționamentul a posteriori, adică pe inducție și observație, atacă, începînd cu Renașterea, metafizica deductivistă și a priori.

Francis Bacon, Hobbes, Locke, Hume etc. — au încercat să ruineze autoritatea metafizicii. Și ne este cunoscută faimoasa clasificare a lui Auguste Comte conform căreia gîndirea umană a traversat trei epoci, printre care și metafizica.

Epoca metafizică ia sfîrșit odată cu venirea epocii moderne. ,,Gîndirea metafizică explică fenomenele, nu prin voințe conștiente ci prin abstracții considerate ființe reale. Natura nu mai este dirijată de un Dumnezeu antropomorf, ci, de o forță, o putere, un principiu. Se renunță la divinitățile care populau natura, dar aceasta pentru a le înlocui cu suflete, cu esențe misterioase. Se pretinde explicarea faptelor prin tendințele naturii, care devin un fel de ființă inteligentă, impersonală. I se atribuie tendința spre perfecțiune, oroarea de vid, de virtuți curative, de calități oculte. Eroarea din punct de vedere metafizic este de-a lua *abstracții drept realități*[28]''.

Or trebuie să remarcăm faptul că majoritatea marilor metafizicieni, adică a marilor constructori de sisteme raționaliste a priori, au avansat trei principii directoare ale gîndirii, principiile

identității
contradicției
terțiului exclus

din care primul este fons et origo.

Aceste trei principii ne obligă să ne reprezentăm lumea într-o anume manieră, dintr-un anumit punct de vedere, sub un anume aspect, într-o manieră metafizică, sub specie metaphysicae.

Principiul identității și consecințele sale logice, principiile contradicției și terțiului exclus, obligă conceperea lumii ca: a) identică

[28] Comte, rezumat de Alfred Weber, *Histoire de la Philosophie européenne*, p. 548.

cu sine însăşi, ca imuabilă şi etern egală cu ea însăşi, ca non-transformabilă şi invariabilă. b) ca excluzînd modificarea, schimbarea, mişcarea, de vreme ce mişcarea şi schimbarea presupun că un obiect nu este identic cu sine însuşi, fiind într-un anume moment x şi y într-altul.

În virtutea principiului contradicţiei — forma negativă a principiului identităţii — un lucru nu poate fi, în acelaşi timp A şi non-A, deoarece schimbarea este devenire şi devenirea este unitate şi simultaneitate a fiinţei şi a nefiinţei.

Conform celor trei principii metafizice, lucrurile trebuie considerate drept identice cu ele însele şi numai cu ele însele, ireductibil opuse unele celorlalte. Lumea tinde să se afirme în fragmente independente unele de altele, fiecare constituind o ,,substanţă", anume, conform concepţiei cartesiene, un lucru care există într-o asemenea manieră încît nu are nevoie de altceva pentru a exista (Principia Philosophiae), sau, conform celebrei definiţii a lui Spinoza, *id quod in se et per se concipitur = hoc est id cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.*

Fenomenele se substanţializează, dacă îndrăznim să ne exprimăm astfel. Din punct de vedere istoric, metafizica ia naştere odată cu Parmenide. Considerînd lumea din punctul de vedere al celor trei principii logice, Parmenide este constrîns să o declare ,,completă, imobilă şi fără sfîrşit... Astfel, naşterea este stinsă şi nu am putea vorbi de distrugere".

Pentru a nu admite nici cea mai mică derogare de la principiul identităţii şi al contradicţiei, marele Eleat a ajuns la negarea pluralităţii. Parmenide neagă pluralitatea nu numai pentru că are sentimentul unităţii ci, mai ales, deoarece împinge la extrem rigoarea principiilor formale. Fenomenele sînt suprimate şi nu subzistă decît o substanţă unică, invariabilă, perpetuu identică cu sine însăşi, în afara timpului.

Caracterul cel mai pronunţat la Parmenide este imobilitatea, imuabilitatea, este incompatibilitatea absolută a lui A şi B, a fiinţei şi a nefiinţei ca momente ale devenirii. Acest caracter decurge, în mod necesar, din acceptarea celor trei principii.

Parmenide a aplicat, cu o rigoare infinită, principiile identităţii şi contradicţiei; el a făcut-o, după cum spune Aristotel, cu riscul de-a atinge demenţa.

Empedocle, de asemenea, constrînge realul să se subordoneze principiului identităţii şi formelor sale derivate: principiul contradicţiei şi al terţiului exclus. Numai că, aceste principii au fost mlădiate în mod deosebit; aceasta ar fi, dealtfel, marea sarcină a speculaţiei filozofice în urma eleatismului: mlădierea principiului identităţii, posibilitatea concubinajului faptelor, pe scurt, conform energicei expresii a lui Platon: salvarea fenomenelor.

Găsirea unui modus vivendi între raţiune şi fapte, iată cu ce se va ocupa filozofia posteleatică: Empedocle, Anaxagora, Democrit, Platon.

Mai ales Empedocle este la răspîntia dintre metafizica parmenidiană şi dialectica heraclitiană.

Conform principiului identităţii, strict formulat, lucrurile trebuie să fie invariabil identice cu ele însele. Conform principiului contradicţiei, nu pot fi, în acelaşi timp, ele însele şi altceva decît ele însele; nu trebuie, în consecinţă, să suporte nici o evoluţie, nici o schimbare.

Or, Empedocle este forţat, prin logica obstinată a lucrurilor, să constate că lucrurile nu sînt identice cu ele însele şi că, dimpotrivă, ele evoluează.

Empedocle încearcă în acelaşi timp:

1. să mlădieze principiile identităţii şi contradicţiei;

2. să facă ,,logice" principiile heraclitiene.

De aceea el admite că există evoluţie (Heraclit şi Ionienii), dar nu evoluţie dialectică, transformare şi schimbare în desfăşurarea devenirii, ci, că există, dimpotrivă, evoluţie mecanică, metafizică, sau mai bine, combinaţie, amestec şi separare a celor patru ,,rădăcini ale lucrurilor", elemente (stoicheia) indestructibile şi invariabile = quadruplicaţie a Fiinţei eleatice.

,,Nu există intrare în existenţă, nici sfîrşit în moartea funestă pentru ceea ce este perisabil; ci numai un amestec şi o schimbare a ceea ce a fost amestecat. Naşterea nu este decît un nume dat de către oameni acestui fapt [29]".

Deoarece acceptă cele trei principii, Empedocle repudiază ,,naşterea", devenirea — genesis, transformarea şi schimbarea autodinamice şi dialectice.

Aceeaşi problemă se punea pentru Anaxagora din Clazomenes. Soluţia clazomenianului este comandată, şi ea, de acceptarea celor trei principii logice. Pe baza acestor principii, se întreabă el, ,,Cum poate apărea părul din ceea ce nu este păr, sau pielea din ceea ce nu este piele?" [30].

Pe baza acelorași principii afirmă că ,,În fiecare lucru, există o porţiune a fiecărui

---

[29] frg. 8 R.P. 165, ap. Burnet, *L'Aurore de la Philosophie grecque*, trad. A. Reymond, p. 242.

[30] frg. 10, R.P., 155, ap. Burnet, *op. cit.*, p. 70.

lucru, exceptînd Nous-ul, şi există anumite lucruri în care este şi Nous-ul [31]".

În acest fel, Anaxagora ajunge să conchidă eleatic: „Elenii urmează un uzaj incorect cînd vorbesc despre naştere şi distrugere; căci nimic nu se naşte, nici nu este distrus, ci există un amestec şi o separare a lucrurilor care sînt. Ar fi bine să numim naşterea amestec şi distrugere [32]".

Este tot strigătul triumfal al lui Parmenide: „Astfel, naşterea este stinsă şi nu am putea vorbi despre distrugere".

Acesta este triumful principiului „identităţii şi al variaţiilor sale".

În fine, veni Platon.

Mare metafizician şi în acelaşi timp dialectician tot atît de mare ca şi Hegel. Într-adevăr, ca şi Hegel, Platon este metafizician, deoarece construieşte lumea prin intermediul raţionamentului a priori, ajungînd astfel la idealismul obiectiv şi înverşunat. Dar, ca şi Hegel, Platon este un mare dialectician, deoarece, în cadrul idealismului său obiectiv eminamente metafizic, el introduce spiritul şi metoda dialectică. De asemenea, ca şi Hegel, Platon este paradigma metafizicianului perfect, prin dispreţul cvasi-dement pentru experienţă şi pentru raţionamentul a posteriori; în schimb, prin stăpînirea dialecticii, este unul dintre creatorii metodei revoluţionare.

Platon admite, fără rezerve, dialecticitatea lumii sensibile: „Cum ar putea lucruri corporale şi vizibile să-şi păstreze permanenţa şi identitatea lor cu ele însele" [33]?

Platon este şi dialectician, nu numai prin afirmarea dialecticităţii heraclitiene a lumii sensibile, dar şi, deoarece, a degajat noţiunea de *mè on*, de nefiinţă, ca element complementar şi inseparabil de fiinţă — şi, pentru că a scris, printre altele, acel magnific dialog al Sofistului, a cărui apariţie marchează un punct de reper în istoria dialecticii.

Dar Platon este şi metafizician: lumea sensibilă, în perpetuă scurgere, nu există decît prin participarea la lumea inteligibilă, la forme, la tipuri de structură, invariabile, etern identice (*monoidés aeì on*), prin perfecta lor potrivire la principiul identităţii.

Ideile nu sînt nici pure noţiuni, nici o cunoaştere permanent individuală (*oudè tis lógos oudè tis epistème*) ci *onta*, realităţi, singurele realităţi integrale, al căror ansamblu constituie *tò ontôs on*, fiinţa în plenitudinea sa, absolutul, şi, lucrurile sensibile nu sînt decît imaginile acestora, imitaţiile, copiile (*eidola, homoiomata, mimésis*).

În consecinţă, la Platon, lumea sensibilă, această cvasi-realitate, este condusă de legile dialectice ale evoluţiei; în schimb, lumea inteligibilă (*o noetòs kósmos*) este guvernată de principiul metafizic al identităţii şi al contradicţiei. Acest principiu este mlădiat la Platon; nu mai are rigoarea cvasi-dementă care îl distingea în filozofia eleatică. *Mè on* există în faţa fiecărui *on*; existenţa sa permite combinarea, compatibilitatea sau incompatibilitatea formelor, a tipurilor de structură, şi explică modul în care existenţa este ceva organizat, un cosmos, un tot organic şi nu o imposibilă aglomeraţie de forme absolut şi universal incompatibile.

Chiar existenţa lumii inteligibile nu poate fi gîndită, conform lui Platon, fără o anume existenţă a nefiinţei.

În schimb, Platon a dat însăşi definiţia spiritului metafizic: „Iar prin corp, avem comunitatea cu devenirea (*génései*) cu ajutorul senzaţiei (*di'aisthéseôn*); dar, cu ajutorul raţionamentului (*dià logismoû*), prin suflet, cu existenţa reală (*pròs tèn ontôs ousían*); şi aceasta, afirmaţi voi, este întotdeauna identic imuabilă (*aeí katà taûtà hosaútos echeín*), în timp ce devenirea variază în fiecare clipă (*génesin dè allote allôls*) [34]".

Astfel, „existenţa reală" (*ontôs ousia*) este „întotdeauna identic imuabilă: A = A şi, prin urmare, este în întregime conformă principiului identităţii.

Dimpotrivă, devenirea reprezintă eliberarea de identitate: de aceea este degradată la nivelul zadarnicelor aparenţe.

Lumea inteligibilă, lumea ideilor, este lăcaşul celest în care tronează Principiul identităţii.

Dialectica este considerată de către Platon drept „ştiinţă supremă" deoarece îi apare ca ghid providenţial care conduce filozofia în pragul lumii inteligibile, lăcaş al identităţii.

Pentru Aristotel, dimpotrivă, dialectica nu este decît studiul silogismelor cu premise şi concluzii probabile, în timp ce silogismele cu premise şi concluzii necesare şi care constituie silogismele demonstrative (*logikè apodeixis*: demonstraţia logică) aparţin logicii, concepută metafizic, adică pe baza principiului identităţii şi al variantelor sale.

Dialectica este înjosită în esenţa ei: „ea nu este nimic mai mult decît teoria, a cărei aplicaţie politică este retorica: o metodă pentru a descoperi la o problemă în discuţie, raţionamente a căror premise, simple opinii,

---

[31] frg. 11, R. P., 106, b. ap. Burnet, *op. cit.*

[32] frg. 17, R.P., 150.

[33] Plotin, *Ennéades*, II, I (40) Perì toû kósmou 2, 3 — text stabilit şi tradus de E. Bréhier, coll. G. Budé, Paris, 1924.

[34] Platon, *Œuvres complètes*, Tome VIII, 3e partie, *Le Sophiste*, 247 a. text stabilit şi tradus de A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1923.

sînt numai plauzibile, şi modul de-a răspunde fără a se contrazice, da sau nu în chestiunea dezbătută" (Rohin).

Silogismul logic atinge adevărul ; silogismul dialectic atinge numai probabilitatea. Dialectica este astfel redusă la un fel de calcul al probabilităţilor. Aristotel încoronează eforturile postparmenidienilor în vederea subordonării dialecticii naturii la inteligibilitatea metafizică, mlădiind identitatea tautologică a Eleaţilor în aşa fel încît să facă posibile atribuţia şi predicaţia.

Aristotel este creatorul logicii formale sau logică a raţiunii abstracte [35] şi metafizice, ce izolează, în mod abstract, şi afirmă unilateral determinările care, în realitatea concretă, se condiţionează reciproc. Luate izolat, în maniera logicii metafizice bazate pe identitate, aceste determinări îşi pierd adevărul, pe care-l regăsesc numai ca momente ale unei totalităţi în devenire, adică sustrase principiului identităţii. Această totalitate, ca unitate de momente particulare este cea care conferă determinărilor adevărul. Considerate metafizic, adică sub semnul identităţii, izolate şi abstrase acestei totalităţi concrete în devenire, adică rebelă faţă de identitatea cu sine însăşi, determinările sînt ne-adevărate, deoarece unilaterale.

Principiu director al logicii aristoteliciene : nu identitatea absolută şi tautologică este cea care face posibilă gîndirea şi explicarea raţională a lumii, ci identitatea modelată astfel încît ea să poată stabili raporturi de compatibilitate şi incompatibilitate.

---

[35] *dianoia*, în elină : raţiune discursivă, *Verstand*.

PSIHOLOGIE ŞI FILOZOFIE LA RĂDULESCU-MOTRU
EVOLUŢIA CONCEPŢIILOR PSIHOLOGICE

DE

PETRU VAIDA

În întreaga activitate a lui C. Rădulescu-Motru, dar mai ales înainte de 1930, preocupările filozofice s-au împletit strîns cu cele de psihologie. Această împletire a îndemnat pe C. Georgiade să afirme în 1932 că propriu-zis „metafizica" lui Rădulescu-Motru nu este decît *o introducere biologico-sociologică* la psihologie şi ca atare ea nici nu este o metafizică [1]. În studiul consacrat psihologiei lui R. Motru din volumul omagial închinat acestuia, Eugenia Sperantia afirma că întrucît tot sistemul lui R. Motru este clădit pe noţiunea de personalitate, întreaga operă a autorului *Personalismului energetic* este o operă psihologică [2]. Aceste afirmaţii sînt întrucîtva exagerate : oricum rămîne un fapt că filozofia lui Motru s-a întemeiat în bună măsură pe psihologie, s-a hrănit din problematica psihologică, sau chiar, ca în „personalismul energetic" a „fuzionat" cu psihologia [3].

R. Motru însuşi avea convingerea că soluţiile ce se dau problemelor psihologice au o importanţă decisivă pentru orientarea sistemelor filozofice [4]. În particular, el considera la sfîrşitul secolului XIX că psihologia nouă, experimentală, va determina o transformare radicală în filozofie [5].

Se poate spune că principala preocupare a lui R. Motru în prima sa perioadă de activitate a fost *fundamentarea psihologiei ca ştiinţă*

---

[1] C. Georgiade, *Psihologia d-lui Constantin Rădulescu-Motru*, în „Adevărul literar şi artistic" din 6 noiembrie 1932.

[2] Eugenia Sperantia, *C. Rădulescu-Motru psiholog*, în vol. *Omagiu profesorului C. Rădulescu-Motru*, Societatea Română de Filozofie, Bucureşti, 1932, p. 67.

[3] Această observaţie din urmă aparţine lui Simion Ghiţă. Vezi studiul *Ştiinţă şi cunoaştere în concepţia lui C. Rădulescu-Motru*, în vol. *Filozofia şi sociologia românească în prima jumătate a secolului al XX-lea*, Bucureşti, 1969, p. 17.

[4] „Totdeauna sistemele filozofice au fost influenţate de teoriile psihologice ale timpului", *Problemele psihologiei*, Bucureşti, 1898, p. 39.

[5] *Op. cit.*, p. 39.

autonomă. Problemele ivite aici interesează istoria filozofiei nu numai pentru că R. Motru însuşi definea explicit o asemenea fundamentare, clarificarea *principiilor* psihologiei ca aparţinînd filozofiei [6], dar şi pentru că ele au influenţat semnificativ ideile filozofice ale lui Motru, şi anume atît pe cele de tinereţe, cît şi concepţia lui proprie de mai tîrziu, „personalismul energetic".

În fundamentarea psihologiei ca ştiinţă, în problema raportului dintre ea şi celelalte ştiinţe, ca şi în aceea organic legată de acestea, a esenţei şi specificului psihicului, putem deosebi în evoluţia lui Rădulescu-Motru mai multe faze.

Prima este marcată de articolul *Cauzalitatea mecanică şi fenomenele psihice* (1893), care cuprinde *in nuce* premisele întregii evoluţii ulterioare.

A doua fază o reprezintă lucrarea fundamentală *Problemele psihologiei* (1898), în care Motru demonstrează posibilitatea de principiu a psihologiei ca *ştiinţă* în sensul celorlalte ştiinţe exacte.

Produsul cel mai tipic al celei de-a treia faze este *Cursul de Psihologie* (1923; ed. II-a, 1929). Acum Motru caută căile adîncirii specificului psihicului şi implicit aprofundarea autonomiei psihologiei în raport cu ştiinţele naturii, în special cu fiziologia.

În a patra fază, căreia îi este caracteristică mai ales lucrarea *Timp şi destin* (1940), paralel cu evoluţia ideilor sale filozofice spre spiritualism, Motru încearcă, efectuînd o cotitură de 180° faţă de scientismul şi naturalismul din *Problemele psihologiei* şi *Cursul de psihologie* să adapteze psihologia la orientarea spiritualistă [7].

Cauzalitatea mecanică şi fenomenele psihice [8], primul articol publicat de R. Motru în probleme de psihologie, reprezintă o intervenţie în discuţia iscată în jurul celebrului discurs al fiziologului german Emile Du Bois-Reymond *Über die Grenzen des Naturerkennens* (1872), în urma traducerii acestuia de către Titu Maiorescu şi publicării lui în *Convorbiri literare*, în noiembrie 1891 (sub titlul *Despre limitele cunoaşterii naturii*). În acest discurs, după cum se ştie, Du Bois-Reymond contestă din principiu, printre altele, posibilitatea cunoaşterii *ştiinţifice* a fenomenelor psihice, respectiv a înţelegerii lor „din mişcarea sau dispoziţiunile sistemului nervos, sau în genere din condiţiuni materiale" [9]. Concluzia lui: „*ignoramus, ignorabimus*" (nu ştim, nu vom şti niciodată) însemna negarea însăşi a posibilităţii psihologiei ca ştiinţă [10] şi deschidea, de fapt, poarta speculaţiilor spiritualiste.

Două erau argumentele fundamentale ale Du Bois-Reymond:

1. Fenomenele psihice nu se subsumează legii conservării energiei, prin urmare nici legii cauzalităţii; în consecinţă ele rămîn fără raţiune suficientă, noi nu le putem înţelege. Ele nu se subsumează legii conservării energiei, pentru că, în procesele fiziologice din creier, o formă a energiei materiale se transformă integral în altă formă a energiei naturale şi nu se vede unde s-ar putea interpola în acest circuit fenomenele spirituale, nu rămîne nici un „rest" pentru explicarea acestora; ele se petrec cumva pe lîngă fenomenele materiale [11].

2. Este imposibil de înţeles sau de imaginat legătura dintre fenomenele psihice, aşa cum sînt date în conştiinţă (de ex.: „eu simt durere", „eu aud cum cîntă cineva la pian") şi dispoziţia şi mişcările (spaţiale) ale atomilor din creier [12].

Publicarea traducerii discursului lui Du Bois-Reymond a determinat pe Ş t. C. Michăilescu să publice în 1892 cartea *Introducere la psiho-fizică* în care combătea agnosticismul savantului german şi apăra bazele material_ste ale psihologiei.

Articolul lui Motru *Cauzalitatea mecanică* este o replică la cartea lui Şt. C. Michăilescu. Paradoxul constă în faptul că acest articol, care face concesii agnosticismului lui Du Bois-

---

[6] *Puterea sufletească*, 1908, Prefaţă.

[7] Potrivit unei observaţii pertinente a lui Simion Ghiţă, *op. cit.*, p. 41.

[8] Publicat în „Convorbiri literare", anul 1893, nr. 1, p. 41—57 şi nr. 2, p. 169—182.

[9] C. Rădulescu-Motru, *Cauzalitatea mecanică* ..., în publicaţia citată, p. 44.

[10] „*Ignorabimus* — avea să scrie R. Motru în *Problemele psihologiei* — este echivalent verdictului care izgoneşte psihologia din rîndul ştiinţelor naturale exacte" (*op. cit.*, p. 61).

[11] „Mişcarea nu poate să producă decît mişcare sau să se prefacă înapoi în energie potenţială. Energia potenţială nu poate decît să producă mişcare, să menţină un echilibru static, să exercite o presiune sau o tracţiune. Suma energiei ei rămîne sub toate aceste manifestări aceeaşi. Mai mult decît este determinat prin această lege nu se poate întîmpla în lumea fizică şi nici mai puţin; cauza mecanică se consumă fără rămăşiţă în efectul mecanic. Prin urmare fenomenele spirituale care se petrec în creier pe lîngă fenomenele materiale, sînt lipsite pentru mintea noastră de raţiune suficientă. Ele sînt în afară de legea cauzalităţii şi chiar de aceea de neînţeles, precum ar fi de neînţeles un « perpetuum mobile" « (*Despre limitele cunoaşterii naturii*, trad. T. Maiorescu. Acest text fundamental este citat de Şt. C. Michăilescu în *op. cit.*, şi parafrazat de Motru în *Problemele psihologiei*, p. 63).

[12] Vezi C. Rădulescu-Motru, *Problemele psihologiei*, p. 64.

Reymond, sau cel puțin nu îl combate, motiv pentru care Motru îl va dezavua mai tîrziu parțial, deschide într-un anume sens calea pentru dezvoltarea psihologiei, în timp ce materialistul Șt. C. Michăilescu se mulțumise de fapt să reafirme principiile cunoscute ale materialismului, aducînd argumente noi din fiziologie și științele naturii; el rămîne în limitele materialismului mecanicist [13]. Paradoxul se naște de acolo că în timp ce Michăilescu acceptă fără reflexiune *premisele* mecaniciste ale lui Du Bois-Reymond și duce discuția pe terenul acestora, Motru *explicitează* aceste premise și tocmai acest fapt, deși Motru nu le combate deocamdată, deschide calea evoluției ulterioare a gîndirii lui Motru în general, calea spre căutarea unui model nemecanicist al explicării psihicului în special.

Răspunzîndu-i lui Michăilescu, Motru îi reproșează de a fi ignorat esența problemei. Nu este vorba de simpla dependență a fenomenelor psihice de cele materiale (fiziologice), pe aceasta nu o neagă nimeni [14], ci de *înțelegerea* acestei dependențe. „De vom înțelege vreodată fenomenele intelectuale din condițiile materiale — citează Motru pe Du Bois-Reymond — este o întrebare cu totul deosebită de aceea dacă acele fenomene sînt produsele condițiilor materiale" [15]. Motru se întreabă cu subtilitate în ce sens e luat termenul „înțelegere" sau „cunoaștere" în argumentarea lui Du Bois-Reymond: pînă nu ne punem această întrebare discuția cu privire la concluzia *ignorabimus* nici nu e posibilă [16]. Urmînd această cale Motru arată că este vorba de un ideal determinat al cunoașterii științifice, de un model determinat al științei pe care îl definește prin expresiile echivalente: „cunoștință astronomică" (determinismul laplacean la care Du Bois-Reymond face referință explicită) sau „explicarea naturii din punctul de vedere al cauzalității mecanice" [17]. Este vorba de idealul cantitativist-matematic al științei constituit încă de la Galileu și Newton, a cărui premisă este *uniformitatea substratului naturii* (eliminarea oricăror diversități calitative) și care constă în stabilirea raporturilor cantitative între elementele calitativ identice (atomi) [18]. Îmbogățit prin reformele petrecute în matematică (introducerea calculului infinitezimal) și prin descoperirea legii conservării energiei, care nu este decît forma modernă a cauzalității, el rămîne, arată Motru, idealul științei actuale, sintetizat de Du Bois-Reymond. Prin urmare pentru a „cunoaște" fenomenele psihice în sensul luat de acesta din urmă, adică în sensul „cunoștinței astronomice", „nu e destul a descrie simpla împerechere în care se găsește cu condițiunile naturale, ci trebuiesc dovedite încă *dependințele cantitative care regulează modurile lor de apariție*" [19]. Formulînd, ca postulat al cunoașterii fenomenului psihic în sensul „cunoștinței astronomice" și ideea unei corespondențe univoce între fiecare moment psihic și fiecare moment al mișcărilor materiale din creier, Motru arată, că potrivit acestui model al cunoașterii, o inteligență suverană, de felul aceleia imaginată de Laplace, ar putea, observînd mișcarea moleculelor din creierul unui om, să știe ce se petrece în conștiința lui. Pe de altă parte, cum fiecare moment al mișcărilor materiale ce se produc în creier este determinat „fără umbră de echivocitate" de legea conservării energiei, și conștiința ar avea pentru fiecare moment, situația ei strict determinată [20].

Deosebit de importantă pentru destinul ulterior al ideilor lui Motru este modul cum precizează el ce trebuie să înțelegem, din punctul de vedere al științei contemporane, prin a subsuma fenomenele psihice conceptului sau legii energiei (ceea ce, știm, nu este decît un aspect al explicării lor prin „cauzalitatea mecanică"). Energia nu este un „fel de fluid", ci un concept care se referă la *raporturile cantitative precise* în care fenomenele (ex. mecanice, calorice, chimice) se transformă unele în altele. Dacă nu se poate demonstra un asemenea raport cantitativ precis, de echivalență, între fenomenele psihice și cele materiale (fiziologice), atunci ele nu pot fi subsumate legii conservării energiei, și tocmai în acest sens neagă Du Bois-Reymond aplicarea legii energiei la fenomenele sufletești [21].

Detalierea modelului mecanicist al științelor naturii, care constituia de fapt premisa lui *Ignorabimus* al lui Du Bois-Reymond, punerea cu precizie a problemei aplicabilității acestui model la explicarea psihicului, a pregătit, așa cum spuneam, dezvoltarea ulterioară

---

[13] El scrie de pildă în *Introducere la psihofizică*: „Nu mai poate fi controversă asupra naturii fenmenelor esențiale ale sufletului, acestea fiind mișcări materiale ce se pot măsura", Șt. C. Michăilescu, *Pagini filozofice alese*, cu un studiu introductiv de S. Ghiță, București, 1955, p. 174—175.

[14] *Cauzalitatea mecanică*, p. 54.

[15] *Op. cit.*, p. 55.

[16] *Op cit.*, p. 44.

[17] *Ibidem*, p. 51.

[18] Compară caracterizarea mecanicismului în F. Engels, *Dialectica naturii*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 547—551.

[19] *Op. cit.*, p. 55.

[20] *Op. cit.*, p. 55—56.

[21] *Op. cit.*, p. 52—54.

a gîndirii lui Motru. Acesteia i se deschideau acum mai multe căi :

1. Negarea *premiselor* lui Du Bois-Reymond, în sensul negării modelului mecanicist ca singură formă a explicării ştiinţifice în genere.

2. Încercarea de a respinge *concluziile* lui Du Bois-Reymond, adică de a dovedi că modelul cunoaşterii ştiinţifice statornicit în ştiinţele naturii este aplicabil în psihologie. O importanţă deosebită pentru evoluţia gîndirii lui Motru a avut-o, în cadrul acestei căi, încercarea de a dovedi că legea energiei se aplică la fenomenele psihice.

Urmarea acestei a doua căi ducea inevitabil, după cum vom vedea, la anumite concesii făcute mecanicismului.

3. Recunoaşterea inaplicabilităţii modelului mecanicist la psihologie.

Prima şi a doua cale, cu toate contradicţiile pe care le implică acceptarea lor simultană, a fost urmată în *Problemele psihologiei*, studiu de importanţă deosebită pentru fundamentarea psihologiei ca ştiinţă în România.

Cea de-a treia cale a fost urmată în esenţă în *Cursul de psihologie*.

În ce priveşte articolul *Cauzalitatea mecanică*, poziţia lui Motru este echivocă. Pe de o parte el afirmă : *dacă* acceptăm premisele lui Du Bois-Reymond, atunci *concluzia* lui e dreaptă : nu cunoaştem şi nu vom putea cunoaşte niciodată fenomenele psihice în sensul ,,cunoştinţei astronomice" [22]. Dar el nu respinge aceste premise, ba în partea II-a a articolului acumulează noi argumente în favoarea tezei lui Du Bois-Reymond (dintre care unele vor fi respinse chiar de el, de Motru, în *Problemele psihologiei*).

Pe de altă parte, în *post-scriptum*-ul articolului, partea cea mai interesantă, deschizătoare de perspective a acestuia, Motru sugerează, de fapt, posibilitatea celei de-a treia căi descrise mai sus, ba mai mult, el pune sub semnul întrebării explicarea mecanicistă a psihicului *odată cu respingerea spiritualismului*. Greşesc acei care cred că negarea ,,cunoştinţei astronomice" a fenomenelor psihice ar însemna reîntoarcerea la suflet ,,ca principiu dinamic imaterial".

De ce această alergare, se întreabă Motru, de la o extremă la alta : ,,Dacă ceva nu poate fi interpretat după principiul *cauzalităţii mecanice* (subl. lui Motru), să fie numaidecît întîmplător, şi dacă *nu se subsumează conceptului de « energie »*, să fie sub un principiu imaterial?" (s. ns. — *P. V.*) [23]. ,,Cauzalitatea mecanică" şi mai general ,,dependenţele matematice" [24] nu sînt singurul tip de dependenţe ce pot fi introduse între obiectele externe sau între datele experienţei [25]. Modelul galilean cantitativ-matematic reprezintă doar o etapă în dezvoltarea ştiinţei : aşa cum el a înlocuit modelul aristotelic-scolastic calitativist, el poate fi înlocuit de un alt mod de explicare a lumii.

De reţinut propoziţia capitală după care fenomenele psihice ar putea *să nu se subsumeze conceptului de energie*. Aceasta pune sub semnul întrebării întreg *energetismul*, ca modalitate de explicare sau de descriere a psihicului, care avea să fie adoptat mai tîrziu de Motru, devenind unul din componentele esenţiale ale concepţiei sale, a ,,personalismului energetic".

Scopul cărţii *Problemele psihologiei* este de a dovedi posibilitatea principială a psihologiei ca ştiinţă. Pentru Motru aceasta însemnă a o asimila ştiinţelor naturii [26], deoarece acestea sînt ,,mai vechi" şi s-au verificat prin rezultate. De aceea, întreaga carte este consacrată combaterii obiecţiunilor ce s-ar putea aduce acestei asimilări, combaterii concepţiilor care introduc deosebiri de principiu între psihologie şi ştiinţele naturii.

Calea urmată de Motru era efectiv cerută de condiţiunile istorice date. Studiul *Problemele psihologiei* a adus o contribuţie dintre cele mai valoroase la constituirea psihologiei experimentale în România [27]. Căutînd căile fundamentării psihologiei Motru se apropie deseori de fapt de materialism. În acelaşi timp, deşi combate ,,reducerea ştiinţei la mecanică", el preia, fără să-şi dea seama, şi în mod inevitabil, unele trăsături ale concepţiei mecaniciste predominante în ştiinţele naturii din sec. XIX, respectiv ajunge la formulări mecaniciste prin simplul fapt că extrapolează conceptele şi modelele ştiinţelor naturii asupra psihologiei. Alteori, izbindu-se de dificultăţile aplicării acestor concepte şi modele, lunecă spre un pozitivism de tip machist.

Obiecţiunile menţionate se pot grupa după Motru în trei clase. Întrucît atît aceste obiecţiuni, cît şi contrargumentarea lui Rădulescu-Motru au fost sistematic analizate de S. Ghiţă în studiul citat, ne vom limita să reţinem momentele care ilustrează evoluţia concepţiilor lui Motru aşa cum am încercat să le schiţăm mai sus.

---

[22] *Cauzalitatea mecanică*, p. 178.

[23] *Ibidem*.

[24] *Op. cit.*, p. 180.

[25] *Op. cit.*, p. 179.

[26] ,,Concepţiunile fundamentale din ştiinţele naturale cer după dînsele concepţiuni analoge în psihologie" (*Problemele psihologiei*, p. 37). ,,Concepţiunile (ştiinţelor naturii) servesc de normă pentru psihologie". *Ibidem*, p. 38.

[27] Vezi şi M. Bejat, *Din istoria psihologiei experimentale în România* în ,,Revista de psihologie", 2, tomul 11, 1965, p. 175—179.

Astfel vom observa că împotriva lui Kant, care contesta psihologiei calitatea de știință pe temeiul că, neputînd „fixa intuitiv abstracțiile sale", psihologia nu va putea ajunge niciodată la evidența axiomelor matematice, Motru va susține, cu diverse argumente, aplicabilitatea matematicii în psihologie.

Una din obiecțiunile menționate, formulată de W. Wundt, susținea în esență caracterul exclusiv individual al fenomenelor psihice și imposibilitatea de a ajunge, ca în științele naturii, la general, la fenomene tipice, respectiv la legi generale. Combătînd această obiecțiune, Motru susține că așa cum în științele naturii, ajungem prin analiza abstractă a fenomenelor individuale la „elementele uniforme" ale căror relații constituie legile naturii tot astfel, în psihologie, trebuie să căutăm, prin analiză, prin studii de psihologie comparată, prin metode experimentale obiective, *factorii elementari uniformi* ai vieții sufletești a căror combinare diversă produce toate manifestările sufletești ale oamenilor, ca și deosebirile sufletești dintre indivizi: „Vom explica deosebirile sufletești dintre diferiții indivizi *numai din deosebirile de împreunare a diferiților factori uniformi sufletești*, iar nu din deosebirile intrinsece a modului sufletesc de a fi al diferiților indivizi" [28]. Prin analogie cu *postulatul uniformității naturii* pe care se sprijină științele naturii putem formula în acest sens, spune Motru, postulatul *uniformității naturii sufletești a omului*. În măsura în care adoptă o asemenea metodologie, psihologia este o știință exactă în același înțeles ca și fizica, chimia sau biologia [29].

Cea mai mare parte din *Problemele psihologiei* este consacrată, după cum se știe, problemei *cauzalității psihice*, respectiv combaterii obiecțiunilor potrivit cărora principiul cauzalității din științele naturii nu se aplică în psihologie. Aceasta este o problemă crucială, spune Motru: „de la soluțiunea ce i se va da ei depinde pentru psihologie denumirea de știință" [30]. Teza lui Motru în forma sa cea mai generală este că una și aceeași lege generală a cauzalității se aplică atît în psihologie cît și în științele naturii și, în particular, că există o relație cauzală între fenomenele fiziologice și cele psihice [31].

Obiecțiunile împotriva acestei teze, discutate de Motru apar în două forme:

1. Legea cauzalității nu se aplică fenomenelor psihice. Este, după cum știm, teza lui Du Bois-Reymond.

2. În psihologie se aplică o lege a cauzalității principial deosebită de cea din științele naturii. Această ipoteză era susținută de W. Wundt.

Reluînd discuția pe marginea tezei *ignorabimus* a lui Du Bois-Reymond, R. Motru respinge de astă dată însuși *premisele* raționamentului său care duceau la concluzia imposibilității psihologiei ca știință. Știm că aceste premise, detaliate încă în articolul *Cauzalitatea mecanică*, se reduc în esență la modelul mecanicist al științelor naturii. De data aceasta Motru contestă explicit concepția după care „știința exactă se reduce la mecanică" [32]. Pe de altă parte, el respinge și teza lui Du Bois-Reymond că fenomenele psihice s-ar petrece cumva „pe lîngă" fenomenele naturale (fiziologice), oarecum ca niște „epifenomene subiective" [33] susținînd interacțiunea, mai precis „reciprocitatea reală" [34] *dintre fenomenele psihice și cele fiziologice*. Surprindem aici un moment al genezei „monismului psiho-fizic" din concepția filozofică a lui Motru. În favoarea acestei reciprocități, și în fond a *realității* fenomenelor psihice, el aduce diverse argumente din biologie și psihofiziologie. Dacă fenomenele psihice ar fi simple epifenomene, nu se înțelege cum de nu au fost înlăturate de selecția naturală, ca inutile. Apoi, există fenomenele psihice inconștiente, care apar ca verigă de legătură între fenomenele de conștiință și cele organice: ele au fost cîndva fenomene conștiente și s-au transformat în dispoziții fiziologice care pot determina din nou fenomenele de conștiință.

În același timp, căutînd să apropie psihologia de științele naturii, Motru este influențat, fără să-și dea seama, de concepția mecanicistă predominantă în științele naturii în sec. XIX. De aici, de pildă, modelul atomistic al psihicului, la care ne-am referit mai sus (toate fenomenele sufletești se explică prin combinarea unor factori elementari). De aici formularea pe care o dă *postulatului uniformității naturii* în genere (reducerea la „cîteva elemente"), *postulatului uniformității naturii sufletești* în particular. Cel care avea să-și clădească psihologia și filozofia pe conceptele de personalitate, eu, individualitate, ajunge să afirme că individualitatea este o simplă iluzie pe care și-o atribuie omul și că „micile diferențe (sufletești) care există de la individ la individ" nu sînt mai importante decît diferențele funcțiunilor fiziologice care deosebesc un individ biologic de altul. Uitînd de sugestia sa din *Cauzalitatea mecanică* că ar putea să existe și alte tipuri de dependență decît cele

---

[28] *Problemele psihologiei*, p. 53 (subl. lui R. Motru).

[29] *Ibidem.*

[30] *Ibidem*, p. 59.

[31] *Ibidem*, p. 94. Am parafrazat aici o formulare a lui Sigwart, pe care Motru și-o însușește.

[32] *Ibidem*, p. 65.

[33] *Ibidem*, p. 77.

[34] *Ibidem.*

matematice, el acceptă fără rezerve teza lui Kant după care o cunoştinţă cuprinde numai atîta ştiinţă propriu-zisă, cîtă matematică se află în ea. Într-un loc el vorbeşte de ,,diferenţele calitative" ca de ceva ce nu ar aparţine ştiinţei, ci metafizicii [35].

Dar problema fundamentală care se ridică aici este aceea a subsumării psihicului conceptului sau legii energiei. În timp ce respinge unele dintre premisele mecaniciste ale lui Du Bois-Reymond, el acceptă identificarea legii cauzalităţii cu legea energiei [36], teza că ceea ce nu cade sub legea conservării energiei este în afara ştiinţei, deşi şi aceasta era în raport cu psihologia, o premisă mecanicistă. Aplicabilitatea modelului energetic devine o condiţie a psihologiei ca ştiinţă, fără ca R. Motru să-şi dea seama că acest model poate fi pur şi simplu irelevant, sau inoperant în psihologie. (Această eroare el o împărtăşeşte, dealtminteri, cu toate autorităţile citate sau combătute în *Problemele psihologiei*; ceea ce arată că ea era istoriceşte aproape inevitabilă).

De aceea el caută pe multe pagini şi cu argumente diverse să infirme *concluzia* lui Du Bois-Reymond şi să arate că legea energiei, şi anume în sensul precis definit de el încă în *Cauzalitatea mecanică* (raporturi cantitative, de echivalenţă), se aplică la raportul dintre fizic şi psihic. El citează de două ori cuvintele lui Carl Stumpf, rostite la Congresul de psihologie din 1896 şi care au pentru el, Motru, o valoare programatică: ,,Nu vedem pentru ce n-ar fi considerate şi fenomenele sufleteşti ca o formă particulară de energie avînd echivalentul lor mecanic" [37]. Rămîne ca experienţa să stabilească raportul de echivalenţă dintre fenomenele psihice şi cele fizice, oricare ar fi greutatea pe care ar putea-o întîmpina pe această cale [38].

Mai tîrziu, în *Metafizica*, Motru va renunţa la ,,ipoteza energetică" ca soluţie a problemei psiho-fizice [39]. În *Psihologie* Motru nu mai recurge practic deloc la noţiuni ,,energetice" în explicarea fenomenelor sufleteşti. În măsura în care nu a putut demonstra că psihicul este o formă a energiei în sensul precis pe care îl are acest termen în ştiinţele naturii, afirmaţia că psihicul sau personalitatea este o energie devine, la Motru, o simplă metaforă, teza că ,,evoluţia energiei cosmice este un proces de personalizare" devine o simplă parafrază a tezei că ,,evoluţia naturii duce la apariţia personalităţii (omului)".

În *Timp şi destin* Motru va recunoaşte că noţiunea de ,,energie sufletească" este un produs al epocii dominate de ,,determinismul mecanic" că ea stă în contrazicere cu ,,legea conservării energiei fizice" [40] : acum însă el respinge mecanicismul nu pentru a căuta specificul fenomenelor psihice, ci pentru a trage concluzii spiritualiste şi finaliste.

În polemica cu Du Bois-Reymond, Rădulescu-Motru recurge la argumente împrumutate din Ostwald [41] şi Mach. Putem vedea aici cum, în parte, tocmai dificultatea de a aplica modelul mecanicist la fenomenele psihice împinge spre pozitivism, respectiv spre idealismul subiectiv de tip machist. Ca şi în cazul savanţilor din cadrul idealismului ,,fizic", criza materialismului mecanicist genera idealismul. Astfel, pentru a combate argumentul lui Du Bois-Reymond că nu se poate înţelege cum pot fi legate senzaţiile de mişcarea atomilor, Motru reproduce afirmaţia lui Mach că atomii nu sînt ,,realităţi ce stau de sine în afară de gîndire", ci simple abstracţii care redau ,,mai economic" experienţele noastre. Deoarece atomii nu sînt mai reali decît senzaţiile, întrebarea: cum se explică senzaţiile din mişcarea atomilor, este lipsită de sens [42].

Tot astfel argumentarea lui Motru privitoare la aplicabilitatea conceptului de energie la raportul dintre fizic şi psihic este în oarecare măsură influenţată de pozitivismul machist. Pe de o parte, Motru observă pe drept cuvînt că energia nu este o forţă care ,,vine din afară de materie" [43] şi nici un fel

---

[35] *Problemele psihologiei*, p. 58.

[36] Vezi felul cum formulează el obiecţia privitoare la cauzalitatea psihică la începutul cărţii: ,,În a treia clasă intră abaterile privitoare la înlănţuirea cauzală a fenomenelor psihice. Fenomenele naturii externe se înlănţuiesc după nişte legi constante şi uniforme, care pot fi prezise şi deduse din legea generală a *conservării energiei*: fenomenele psihice însă, pretind unii, sînt dominate de legea creşterii energiei şi prin urmare la dînsele nu poate fi vorba de legi constante şi uniforme" (p. 38).

[37] *Ibidem*, p. 76 şi 88.

[38] *Ibidem*, p. 87.

[39] *Elemente de metafizică*, ed. II-a, 1928, p. 166, 178—179.

[40] *Timp şi destin*, 1940, p. 36—37.

[41] Motru se referă la cuvîntarea acestuia *Die überwindung des wissenschaftlichen Materialismus* (1895) (*Înfrîngerea materialismului în ştiinţă*). Ostwald identifică înfrîngerea materialismului mecanicist cu înfrîngerea materialismului în genere şi Motru îl urmează pe această cale. Reducînd ştiinţa la mecanică, Du Bois-Reymond, spune Motru, ,,consideră ca o dogmă concepţiunile filozofiei materialiste" (p. 67).

[42] *Problemele psihologiei*, p. 69.

[43] *Ibidem*, p. 72.

de fluid[44] care s-ar „consuma" sau „adăuga" în sens material, ci se referă la anumite raporturi cantitative. Pe de altă parte, el folosește însă formularea de nuanță machistă după care energia este doar un „concept folositor", „creat de mintea noastră pentru a înlesni explicarea sistematică a lumii materiale"[45].

Atît în polemica cu Du Bois-Reymond, cît și în cea cu Wundt, Motru apelează în repetate rînduri la distincția de nuanță pozitivistă între „natura" fenomenelor care privește numai „metafizica", și *condiționarea* lor, care singură este obiectul științei[46]. Aceasta ne arată că străduințele lui Rădulescu-Motru de a fundamenta psihologia ca știință au determinat o anumită apropiere de pozitivism. Se poate spune chiar că „reducția" operată de el în conceptul de știință, era în împrejurările date, în interesul constituirii psihologiei ca știință[47].

Asupra polemicii lui Rădulescu-Motru cu teoria lui Wundt despre o cauzalitate psihică specifică, despre „sintezele creatoare" și legea *creșterii energiei sufletești* care s-ar afirma în domeniul psihic nu ne mai oprim. Reamintim numai că în ultima parte a acestei polemici, Rădulescu-Motru, în explicarea *sintezelor sufletești* superioare și a *valorilor* ce li se asociază, va recurge la una din cele mai prețioase teze din întreaga sa concepție psihologică și filozofică : aceea a determinării sociale a psihicului. „Singura creatoare de valori reale nu poate fi decît societatea, fiindcă ea singură există. Individul are intuițiuni subiective, și numai societatea face din aceste intuițiuni subiective valori sufletești"[48].

Cu toată această ultimă parte, care deschide calea spre înțelegerea fenomenelor psihice superioare prin social și prin sociologie, *Problemele psihologiei* rămîn dominate de ideea asimilării psihologiei cu științele naturii.

Mai tîrziu, în timpul elaborării cursului său de psihologie, Motru va înțelege că aceasta a fost numai o treaptă în constituirea psihologiei. Pentru a se emancipa de filozofia spiritualistă, psihologia trebuise în mod necesar să se apropie într-o primă etapă de științele naturii. Acum se impune o a doua emancipare a psihologiei : „emanciparea de sub metodele științelor exacte" și elaborarea metodelor proprii ale psihologiei[49]. El își dă seama acum că psihologia nu poate fi construită după modelul științelor fizico-matematice, el face chiar o referire expresă la cuvintele lui Kant, citate în *Problemele psihologiei*, care exprimau idealul matematizării, considerîndu-le ca expresie a „filozofiei mecaniciste a secolului al XVII-lea"[50]. Dacă am accepta teza lui Kant, spune acum Motru, nu numai psihologia nu ar putea fi știință, dar nici fiziologia, decît în măsura în care se reduce la fizică și chimie.

În vreme ce articolelele din 1915 — 1916 exprimă o fază de pregătire și de tranziție, încercarea pozitivă de apropiere de esența specifică a psihicului și de elaborare a psihologiei ca știință autonomă, de data aceasta nu numai în raport cu filozofia spiritualistă, dar și în raport cu științele naturii, o aflăm în *Cursul de Psihologie* (1923).

Se poate spune că două sînt căile fundamentale prin care Motru se străduiește să realizeze acest proiect : mijlocirea prin biologic și mijlocirea prin social.

În ceea ce privește primul aspect, trebuie să remarcăm mai întîi că Motru sesizează acum specificul *nivelului biologic ca atare*; această sesizare lipsea în fond în *Problemele psihologiei* unde fiziologicul era pus aproximativ pe același plan cu mecanicul.

Este instructiv să vedem cum reia acum Motru argumentarea împotriva lui *Ignorabimus* al lui Du Bois-Reymond. Raționamentul savantului german, spune Motru, nu cuprinde atît o condamnare a explicării conștiinței, „cît mai mult o condamnare ca fiziologia să rămînă pe veci la starea de anexă a mecanicii"[51]. Du Bois-Reymond lua în considerare numai proprietățile mecanice ale atomilor (poziția și mișcarea spațială). El ignora proprietățile noi care apar „în materie" o dată cu constituirea individualităților organice, și anume „funcțiunile biologice"[52]. El făcea greșeala de a căuta explicarea conștiinței, care este „cea mai înaltă funcție biologică", direct în proprietățile mecanice ale materiei „el se aștepta să vadă rezultînd conștiința ca un reflex al mișcării materiei uniforme, și

---

[44] Expresia „fluid" se găsește, cum am văzut, în *Cauzalitatea mecanică* dar esența argumentării e aceeași.

[45] *Problemele psihologiei*, p. 72.

[46] Vezi de ex., p. 58—59, 73.

[47] Cf. S. Ghiță, *op. cit.*, p. 34.

[48] *Problemele psihologiei*, p. 117.

[49] C. Rădulescu-Motru, *Psihologia și războiul actual*, în „Noua revistă română", 1915, nr. 18, p. 251, citat de S. Ghiță, *op. cit.*, p. 40.

[50] Vezi articolul *Viața sufletească obiect al psihologiei* (1916) în „Studii filozofice" vol. VIII, fasc. II, 15.II.1916, p. 72—73, citat de M. Bejat în *Date inedite despre activitatea lui C. Rădulescu-Motru în timpul studiilor*.

[51] C. Rădulescu-Motru, *Curs de psihologie*, 1923, p. 287.

[52] *Ibidem*, p. 298.

nu ca o funcțiune a individualității"[53].

Prin urmare, una din căile pe care merge Motru în *Psihologie* este de a mijloci înțelegerea psihicului prin biologic (sesizat la rîndul său ca un nivel specific al materiei), și anume nu numai în sensul dezvăluirii bazelor neurofiziologice și biologice ale psihicului, ci și în sensul că modelul, analogia pentru conceptele psihologiei trebuie căutate nu în conceptele fizicii (energie), ci în conceptele biologiei. Asemenea concepte, fundamentale în *Psihologia* lui Motru sînt cele strîns legate una de alta — de *funcție*, *individualitate*, *autodeterminare*. Funcția nu este o simplă relație a componentelor fizico-chimice ale organismului, ,,care ar putea fi tradusă în ecuațiuni ... matematice", ci o ,,sistematizare de activități" în vederea menținerii individualității organice[54]. ,,Concepția (conceptul — *P. V.*) funcțiunii organice, împrumutată din biologie, a fost pentru acei care studiau conștiința ca *lumina pusă în mîna călătorului care își face drumul în noapte*"[55]. Conștiința este, cel puțin sub un aspect al ei, o funcție ,,în înțelesul funcțiunilor biologice", ,,un instrument de viață pentru organismul total"[56].

Anume conștiința este, în esență, pentru Motru, funcția de *individualizare* și de ,,obiectivare" a senzațiilor, cea prin care din datele simțurilor se construiesc, în sens psihologic, *obiecte*, întreguri percepute ca atare, ca realități integrale, individualizate, și ca realități exterioare. De aceea conștiința se manifestă mai ales prin funcțiile *intuiției* (percepției) și ale *atenției*, care sprijină formarea intuițiilor.

Tot astfel vieții, biologicului, îi este proprie *autodeterminarea*, faptul că reacțiile organismului animal la acțiunea unui agent extern nu reprezintă un simplu efect ,,echivalent energiei comunicate de agentul extern", ci depinde de natura organismului ca totalitate. Autodeterminarea devine și mai pronunțată în viața conștientă, în sensul că orice act de conștiință trebuie să fie pus în legătură cu individualitatea întreagă a celui în care acest act se petrece[57]. Pornind de la conceptele de individualitate și autodeterminare devine posibilă pentru Motru, între altele, explicarea *voinței*, a actului voluntar — nod gordian al psihologiei și al filozofiei — fără a recurge la factori extra-naturali, spirituali, căci actul voluntar este o dezvoltare a autodeterminării proprii individualității organice în genere: eul poate să apară ca o cauză — lucru de neconceput pentru materialiștii mecaniciști — pentru că el nu este decît ,,forma conștientă a unității organice", o ,,întregire a individualității organice", iar individualitatea organică acționează ca o cauză, ca un factor aparte[58].

În căutarea specificului fenomenului psihic, Rădulescu-Motru se apropie de materialism, și anume de un materialism suplu, mlădiat, adecvat specificului menționat: Faptul că ,,în materie" pot exista și alte proprietăți decît cele mecanice, de ex. cele proprii biologicului, că viața cuprinde în sine proprietăți, ca autodeterminarea, pe care nu le putem explica prin elementele fizico-chimice, nu implică, spune Motru, ,,nici principii vitaliste", nici măcar ,,anti-materialismul"[59]. Iar dacă, după cum vom vedea, fenomenele psihice se deosebesc și de cele biologice, dacă pe acestea dintîi *nu numai că nu le putem explica prin* noțiunile mecanicii, fizicii sau chimiei, dar nu le putem aplica nici măcar, precum fenomenelor biologice, reprezentări sau figurări spațiale, iar formulările matematice ,,nu prind din rostul lor decît cel mult partea superficială"[60], toate acestea nu justifică nici ,,despărțirea unei lumi spirituale deosebite", nici ,,separarea psihologiei de științele materiei"[61], nici scoaterea psihicului de sub imperiul determinismului natural. ,,Nu avem nici un drept — spune Rădulescu-Motru într-un text revelator — să restrîngem realitatea la proprietățile pe care știința de pînă acum le-a găsit și le-a sistematizat; aceasta a fost greșeala vechii metafizici materialiste și spiritualiste; realitatea este totdeauna mai bogată în proprietăți decît știința în definiții și faptele sufletești sînt tocmai de o realitate mai bogată decît sînt definițiile pe care știința de pînă acum le aplică realității. Descoperind raporturi nouă între fapte, nu intrăm într-o realitate nouă, ci ne adîncim în cea veche sau mai bine-zis, ne îmbogățim cunoștințele despre singura realitate care există, natura"[62].

Dacă psihicul își are rădăcinile în biologic, faptele psihice nu se confundă totuși cu cele biologice și nici psihologia cu fiziologia sau biologia. Nemijlocit, pentru că fenomenele sufletești sînt totdeauna legate de subiectivitatea individului și constituie obiectul psihologiei numai întrucît sînt privite din perspectiva eu-lui sau a individualității conștiente[63].

Dar esența actului conștient, spune Motru, nu poate fi înțeleasă decît dacă pătrundem ,,în miezul genezei actului de conștiință

---

[53] *Ibidem.*
[54] *Ibidem*, p. 53.
[55] *Ibidem*, p. 53.
[56] *Ibidem*, p. 54.
[57] *Ibidem*, p. 302—303.
[58] *Ibidem*, p. 262—266.
[59] *Ibidem*, p. 302—303.
[60] *Ibidem*, p. 306. Observăm cum modelul matematic din *Problemele psihologiei* este explicit abandonat.
[61] *Ibidem*, p. 307.
[62] *Ibidem*, p. 307.
[63] *Ibidem*, p. 4, 8, 23.

însuși", iar geneza conștiinței sau a psihicului nu o putem explica decît pornind de la „viața de relațiune dintre indivizi", de la viața socială. Conștiința este „un produs social — o fiică a societății" [64]. De aceea ultimul capitol al *Psihologiei* lui Motru se intitulează semnificativ *Psihogeneza și psihologia socială*.

Acest punct de vedere depășește cu totul, arată Motru, nu numai perspectiva fizico-chimică (explicarea fenomenului psihic prin reducerea lui la elemente fizico-chimice) sau psiho-fizică (căutarea raporturilor cantitative dintre stimulii fizici și fenomenele psihice provocate de ele), dar și pe cea fiziologică sau biologică [65].

În *Cursul de psihologie* Motru reia astfel teza despre determinarea socială a psihicului individual formulată încă în *Problemele psihologiei* (și mai înainte în *Problema științei în filozofia contemporană*) și o detaliază, sprijinindu-se pe cercetările mai noi de psihologie socială, printre care și pe *Völkerpsychologie* (psihologia popoarelor) a lui Wundt elaborată între timp. Cercetarea genezei sociale a psihicului duce aici la întrepătrunderea problemelor de psihologie socială cu cele de antropologie filozofică și de teoria culturii, căci Motru urmărește cum iau naștere sub influența vieții sociale trăsăturile specifice omului, care îl deosebesc de animal, și totodată el urmărește, din perspectiva psihologiei sociale, geneza culturii și influența pe care aceasta la rîndul ei o exercită asupra individului.

Viața socială, observă cu profunzime Rădulescu-Motru, nu este un simplu mediu extern. „Ea este pentru indivizii care trăiesc în ea, adică pentru oameni, un transformator și un fundament în același timp ... Viața socială nu se alătură vieții psihice individuale, ci o pătrunde pe aceasta din urmă în așa fel că aproape o transformă cu totul" [66].

Viața socială este un „fundament" pentru psihicul individual, deoarece individul se sprijină și se formează cu ajutorul experienței generațiilor trecute, transmise prin tradiție. Individul om se leagă, ca și cel animal, de trecutul speciei, dar la animal această legătură este de ordine biologică, pe cînd la om este de ordine „psihică-socială" [67]. Individul uman se formează cu ajutorul culturii găsite : simboluri, norme logice și morale, artă, tehnică [68].

Am văzut că viața socială „transformă" radical viața psihică individuală. În această ordine de idei Rădulescu-Motru tinde să demonstreze — uneori într-un mod oarecum simplist — (nu numai în acest ultim capitol, dar în întreg *Cursul de Psihologie*) cum toate funcțiunile psihice fundamentale se formează sub influența vieții sociale. Astfel conștiința, în sensul restrîns definit mai sus, ca funcție de „individualizare" a senzațiilor, ar lua naștere, înlocuind instinctul, datorită ponderii mari pe care o au faptele individuale și imprevizibile, respectiv individualitățile, în mediul social, ea este o „funcție de orientare în mediul social" [69].

Tot astfel „intuiția" (percepția), în forma ei specific umană, ca intuiție de obiecte [70], atenția „contemplativă", adică legată de interesul pentru obiecte [71], „înțelesul abstract" (semnificațiile abstracte) și gîndirea logică întemeiată pe acesta [72] sînt produse ale vieții sociale.

Între toate deosebirile ce există între om și animal cele mai importante sînt, după R. Motru, două : întrebuințarea simbolurilor și a uneltelor de muncă. „Simboalele fac posibilă comunicarea, iar instrumentele, cooperarea și cultura între oameni : genuri de fapte pe care nu le găsim în activitatea animalelor" [73].

Și unele și altele se datoresc, arată R. Motru, vieții sociale. Simbolurile trebuie să se fi format inițial din expresiile naturale ale stărilor sufletești, deși această legătură s-a pierdut chiar din cele mai vechi timpuri de la care ne-au rămas vestigii. Formarea simbolurilor ca semne pur convenționale care au înlocuit expresiile naturale a fost „un pas de gigant". Acest pas se datorește vieții sociale. Viața socială împinge pe individ la o cît mai „întinsă exteriorizare a sufletului" : este posibil că simbolurile s-au născut din exteriorizările „cele mai comunicabile" de care s-au legat înțelesuri (semnificații) comune (acceptate de toți membrii grupului social) [74].

---

[64] *Ibidem*, p. 304.

[65] Cf. și *ibidem*, p. 10. Întrepătrunderea în cadrul unei conștiințe unitare a experienței individuale și a celei sociale nu se poate explica, spune Motru, niciodată prin o ipoteză fiziologică.

[66] *Ibidem*, p. 322—323.

[67] *Ibidem*, p. 313.

[68] *Ibidem*, p. 326.

[69] *Ibidem*, p. 58 și urm., mai ales p. 60 : „Aceea ce este esențial în lumea oamenilor, este fixarea individualității fiecărui om, iar faptele acestuia nu se pot preîntîmpina prin reacțiunile tipice".

[70] După Motru, animalele au intuiții, dar nu le „obiectivează", adică nu percep obiectele ca atare ; activitatea sistemului lor nervos este îndreptată nu spre înregistrarea ca atare a excitațiilor, ci spre elaborarea reacțiilor nemijlocite la acestea. Vezi de ex. *Ibidem*, p. 61, 152.

[71] *Ibidem*, p. 323.

[72] *Ibidem*, p. 185—186.

[73] *Ibidem*, p. 324.

[74] *Ibidem*, p. 325.

★

Concepțiile filozofice și psihologice ale lui Motru din ultima fază a activității sale nu ne vor reține atenția aici. În cercetarea de față am vrut numai să urmărim evoluția care a dus la constituirea concepției din *Cursul de psihologie* — jalon de seamă în istoria psihologiei din țara noastră — și, pe de altă parte, să reținem momentele care contribuie la înțelegerea genezei concepției filozofice proprii a lui Rădulescu-Motru, „personalismul energetic".

„ȘTIINȚA SUBSTANȚEI" — MANUSCRISUL FILOZOFIC INEDIT AL LUI CAMIL PETRESCU

DE

N. TERTULIAN

Este de multă vreme un motiv de surprindere că opinia noastră publică intelectuală, deși încunoștiințată pe cele mai diferite căi (fie și în mod indirect) de existența unui voluminos manuscris filozofic al lui Camil Petrescu nu s-a arătat sensibilizată și nu a înconjurat cu atenția cuvenită fenomenul astfel consemnat. Claustrarea în care se afla manuscrisul, deținut de familia scriitorului, făcea desigur cu neputință o reală publicitate. Cei care l-au putut consulta au avut însă ocazia să atragă atenția asupra însemnătății lui și să ridice puțin vălul de mister. Lipsa unui interes mai susținut față de opera filozofică a uneia dintre cele mai originale personalități intelectuale din România inter- și postbelică s-ar putea explica și prin scepticismul cu care colegii săi de generație au privit vocația filozofică a lui Camil Petrescu (ne aducem aminte de o convorbire cu Vladimir Streinu și de atitudinea sa, total neîncrezătoare, față de afirmațiile noastre cu privire la existența și valoarea scrisului filozofic al lui Camil Petrescu). Este sigur că mulți s-au îndoit pur și simplu de posibilitatea unui „sistem filozofic" al lui Camil Petrescu, și cînd au luat totuși cunoștință de existența lui au refuzat, din adînci prejudecăți, devenite adevărate reflexe, să o înregistreze[1].

Comentariul asupra manuscrisului inedit al lui Camil Petrescu este obligat, în asemenea condiții, nu numai să ofere o descriere mai amănunțită decît se obișnuiește a lucrării, dar și să formuleze o judecată de valoare anticipativă, destinată să răspundă prezumțiilor negative și prejudecăților amintite.

Există desigur un complex de motive, care-ar explica lipsa unui interes mai susținut, dacă nu de-a dreptul pasionat, așa cum ar fi meritat, față de preocupările filozofice ale lui Camil Petrescu.

Opinia curentă nu este dispusă să acorde ușor titlul de filozof cuiva care nu are în spatele său o activitate profesorală și academică, însoțită de o verificată „listă de titluri și lucrări". În mod doar aparent paradoxal, *reputația literară bine stabilită a lui Camil* Petrescu putea trezi cu ușurință suspiciunea că, în cîmpul filozofiei, veleitățile sale nu ar depăși treapta diletantismului sau amatorismului, fie ele și superioare[2]. Scriitorul avusese într-adevăr o îndelungată activitate în cîmpul publicisticii ideologice, recunoscută ca remarcabilă, dar conceptele proprii, cu care opera

[1] La o ședință comemorativă, cu prilejul a 10 ani de la moartea scriitorului, prezidată de Șerban Cioculescu, au fost citite, la Casa Scriitorilor, o serie de fragmente din *Știința Substanței*. Faptul, un eveniment intelectual în sine, a trecut totuși cu totul neobservat.

[2] Cît de mult a suferit Camil Petrescu din cauza îndulgenței disprețuitoare cu care generația sa trata „pretențiile" lui filozofice (epitetul de „megaloman" îl însoțește, după cum am putut vedea foarte recent, și astăzi pe autorul *Științei Substanței*), se deduce și din violența vindicativă a următoarelor rînduri cuprinse în „Nota Preliminară", care însoțește manuscrisul filozofic (redactată însă mult după încheierea lui, probabil în anii de după sfîrșitul războiului): „Cazul meu e un caz particular cu o notă de grotesc tragic. Piedicile care mi s-au pus lucid și hotărît, peste cele obișnuite istorice, adeseori cu alternativa de a alege între lucru și moarte, s-au justificat prin pretinsa admirație pentru romancierul și dramaturgul Camil Petrescu. Un soi de ticăloasă punere sub interdicție. Ceva nerod care se simțea obligat să protejeze, să apere cu orice preț pe «marele scriitor» împotriva capriciilor și veleităților sale științifice, considerate ca o rătăcire, ca o risipă a unui bun, care ar fi aparținut, vezi bine, domnilor protectori".

(„autenticitate", „substanţialitate", „concretitudine" etc.) nu păruseră a fi deajuns de elocvente sau încărcate de originalitatea pe care le-o atribuia promotorul lor, spre a legitima convingerea că ne găsim în faţa unui adevărat filozof. G. Călinescu îl caracteriza în *Istoria literaturii* drept un „ideolog precipitat... obstinat în cîteva poziţii", fără însă a se arăta înclinat să-l ia mai serios în discuţie (conceptele favorite ale lui Camil Petrescu erau dealtfel citate în mod fals, ceea ce ilustrează dezinvoltura cu care erau privite: „automatism" în loc de „autenticitate", „fenomenalism" în loc de „fenomenologie" etc.[3]); în altă parte însă, după cum am arătat altădată[4], autorul *Istoriei literaturii române*, recunoscuse însuşirile neobişnuite de dialectician ale lui Camil Petrescu.

Filozofia presupune într-adevăr o disciplină severă, un travaliu laborios de întemeiere a conceptelor şi teoremelor ei, un excepţional efort de obiectivare şi incontestabile exigenţe de cultură profesională (printre altele prezenţa perpetuă a marilor soluţii oferite de filozofiile trecutului şi raportarea neîntreruptă la ele). Cunoscuta *„voinţă de preeminenţă"* a lui Camil Petrescu (faimos portretizată în maliţioasa figurină a lui E. Lovinescu din *Memorii*), aparenta emfază sau ostentaţia cu care îşi formula adeseori ideile, inclusiv cele filozofice (chiar în manuscrisul *Ştiinţei Substanţei*, cu propoziţiuni de genul: „În înţelesul nostru, *care trebuie să repare greşeli milenare* (s.n.), arta, ştiinţa şi tehnica nu sînt... etc.". „Se poate vedea *cît de nepulincioasă* (s.n.) a fost aşa-zisa «estetică» de pînă astăzi, din faptul că n-a putut da un răspuns satisfăcător... etc.", „Platon a avut cel dintîi intuiţia esenţelor, dar... pentru 2300 de ani, cultura întreagă a rămas *o deviaţie* (s.n.)"etc.), nu erau de natură, prin aparenta lor imodestie, să consolideze încrederea în seriozitatea adîncă a travaliului său filozofic. Există în sfîrşit faptul brutal că autorul însuşi nu s-a hotărît să încredinţeze tiparului sutele de pagini dactilografiate ale opus-ului său filozofic: nu este oare aici o dovadă că, dincolo de zgomotoasele sale profesii de credinţă (lucrarea lui, o dată publicată, afirma el într-un interviu, ar fi asigurat ştiinţei româneşti, „timp de 100 de ani", un loc de conducere în ştiinţa universală[5]), autorul lor era în fond nu cu totul sigur de puterea de convingere a rezultatelor sale şi că nu se simţea pregătit pentru confruntarea cu judecata publică?

Motivelor de rezistenţă şi îndoială mai sus amintite, atît de întemeiate în aparenţă, se cuvine înainte de toate să le opunem o obiecţie de principiu. Fără îndoială, oricît de elogioasă ar fi opinia noastră despre calitatea gîndirii filozofice a lui Camil Petrescu, nu ne trece prin minte să bagatelizăm distanţa care separă discursul său filozofic, sub raportul densităţii şi temeiniciei în argumentare, al travaliului în adîncime asupra conceptelor, de sistemele gîndirii filozofice contemporane (ne gîndim, de pildă, la fenomenologia lui Husserl sau la sistemul lui Nicolai Hartmann, spre a cita exemple cvasi-sincronice cu perioada de activitate a gînditorului român). Dacă ne menţinem opinia categoric favorabilă, cu toată conştiinţa marilor imperfecţiuni în precizia şi limpiditatea conceptelor, inclusiv a formulării lor, este deoarece plecăm de la premisa că adevărata substanţă a unei gîndiri filozofice o formează *experienţa umană fundamentală* care îi hrăneşte şi îi impregnează toate ţesuturile logice. Războiul dus de Camil Petrescu împotriva întocmirii sociale a timpului său, chiar din perioada de la „Săptămîna muncii intelectuale" (1924), luciditatea, nu rareori remarcabilă, cu care a pătruns în interstiţiile mecanismelor sociale şi culturale, ardoarea cu care a pledat necesitatea unei revoluţionări, fie ea şi „noocrate", a ordinii existente, reprezintă, oricare ar fi fost limitele înţelegerii sale (şi ele erau considerabile, după cum vom vedea), substanţa medulară a gîndirii lui şi cheia superiorităţii sale relative faţă de orice filozofie de tip academic sau profesoral.

Graba cu care autorul şi-a redactat lucrarea filozofică, motiv mereu reluat de-a lungul feluritelor sale consideraţii, poate explica desigur, pînă la un punct, defectele şi imperfecţiunile menţionate mai sus. Prefaţa manuscrisului inedit, scrisă după încheierea textului, la 10 august 1940, începe cu următoarea mărturie: „Gîndul dintîiu a fost să amîn din pricina surmenajului redactarea acestei lucrări, pînă pe la vîrsta de 50 de ani, rămînînd ca pînă atunci să adun fişe şi materialul documentar şi să-mi caut de sănătate. Cînd însă prin anul 1938 a început aşa-zisul război al nervilor, mi-am dat seama că «nu sînt vremile sub om, ci omul subt vremi» şi atunci am hotărît să încep neîntîrziat această redactare, fie şi sub forma unei prime versiuni, care ulterior să fie amplificată, dacă îmi va fi cu putinţă... De îndată ce această întîie versiune a fost gata, am început lucrul de amplificare tradus prin cele vreo două sute de pagini de «adaosuri», care dacă într-adevăr nu ajungeam la capătul puterilor mele fizice, trebuia să fie continuate încă într-un spor îndelung. Dar vine o vreme cînd mîna slută nu mai răspunde în tine, ca o clapă căreia i s-a rupt coarda, cînd gîndurile nu se mai

[3] G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent*, Editura Fundaţiilor, p. 666.

[4] N. Tertulian, *Substanţialismul lui Camil Petrescu*, în volumul *Eseuri*, Bucureşti, E.S.P.L.A., 1968, p. 294.

[5] Interviu din „Vremea", 1942.

adună pe firele intenției... Așa fiind lucrurile, munca trebuie întreruptă"[6].

Există nu puține semne că, cel puțin în perioada redactării „sistemului", scriitorul era animat de o mare încredere în valoarea intrinsecă a rezultatelor sale filozofice, ca și în puterea lor de incidență, dacă ar fi devenit cunoscute și acceptate, asupra desfășurării unor evenimente sociale de o covîrșitoare importanță. Ultimele pagini ale *Jurnalului* (încheiat, în mod semnificativ, cu puțin timp înainte de instaurarea dictaturii legionare și antonesciene) ni-l arată pe autor într-o stare de extremă fierbere lăuntrică, odată cu primele efecte catastrofale ale războiului dezlănțuit de marile puteri fasciste. Încă înainte, de-a lungul însemnărilor din săptămînile care au urmat declanșării războiului, înscriind o adevărată ieremiadă pe tema lipsei de intuiție reală din partea contemporanilor săi a adevăratelor proporții ale evenimentelor sau pur și simplu pe tema incompetenței și lipsei de seriozitate a celor care aveau răspunderea țării, Camil Petrescu se arăta ezitant dacă să se arunce în vîltoarea evenimentelor sau să se mulțumească a-și privi travaliul filozofic *sub speciae aeternitatis*: „De ce să mă amestec eu în acest puhoi care duce totul?" — nota el la 17 septembrie 1939. „Dacă România va ieși diminuată, dimpotrivă ar trebui să supraviețuiesc să-i asigur o glorie culturală cel puțin (presupunînd că într-adevăr sistemul meu de filozofie va fi un moment în devenirea substanței)". Convingerea noocratică în puterea suverană a inteligenței se păstra însă intactă: „Cred azi că o anume cantitate de inteligență ar salva România, că în orice caz ar situa-o pe scara istoriei universale. Și eu vreau asta".

Cît de imensă era prezumția cu privire la puterea modelatoare a unei filozofii autentice, asupra cursului evenimentelor și cît de sinceră era credința că metoda de gîndire elaborată în paginile manuscrisului său filozofic ar fi putut juca rolul unui veritabil act de „catalizǎ substanțială", în tulburele vălmășag al evenimentelor de după prăbușirea Franței, se vede și din cuprinsul scrisorii adresată de Camil Petrescu, în acele luni fierbinți ale anului 1940, către Grigore Gafencu, ministrul de externe al țării, fostul său director la „Argus". Amintindu-i marea sa răspundere („funcția copleșitoare, de o importanță istorică fără seamăn în trecutul nostru, pe care o îndeplinești") și referindu-se la verificarea previziunilor formulate de el cu prilejul unei discuții la operă, într-o seară de april a acelui an 1940, Camil Petrescu îi cerea cu deferență și politețe, dar nu fără o sugestie imperativă, să ia act de sprijinul decisiv al metodei sale de gîndire, spre a afla un drum de ieșire în labirintul inextricabil al evenimentelor: „Adevărul este că e vorba de o *metodă specială de descifrare logică*, la care am lucrat în ultimii 8 ani și care face substanța studiilor de filozofie pe care le-am făcut în acest deceniu... Această metodă specială de descifrare logică mi-a îngăduit ca încă în cursul primei săptămîni să-ți expun — spre marea d-tale surprindere — semnificația aproape exactă a marilor evenimente în curs"[7].

Ceea ce se cuvine să reținem este conștiința autorului cu privire la *vocația socială a întregii sale construcții teoretice*: oricît spațiu ar ocupa, în mod firesc, problemele de ontologie, epistemologie sau clasificare a istoriei, de-a lungul manuscrisului său filozofic, nu se poate ignora faptul că textul culminează într-o încercare de „axiologie istorică" și că își găsește în schița unei etici și a unei teorii a valorilor încununarea sa firească (este, de-altfel, poate, și partea cea mai vie a „sistemului", dacă lăsăm de-o parte multitudinea „adaosurilor").

Lucrarea, cuprinzînd peste 800 de pagini dactilografiate, a fost inițiată în anul 1938 și încheiată, în ceea ce autorul ei considera a fi o *primă versiune*, la 10 august 1940. Ea este divizată în șapte secțiuni, indicate în prima pagină a textului sub genericul „Conținut":

A. Ontologia concretului
B. Metoda substanțialistă
C. Cunoaștere. Ortologie. Substanța.
D. Ortologie generală
E. Ortogeneza
F. Anexa la ortogeneză (Istoria)
G. Teoria Valorilor. Etica. Noocrația

Celor peste cinci sute de pagini ale textului propriu-zis (un sumar amănunțit nu putem oferi aci) li se adaugă peste două sute de pagini de „adaosuri", compuse din texte autonome, de diferite dimensiuni, în legătură cu care autorul întrevedea două soluții: a fi intercalate la locul cuvenit, deci în cuprinsul textului (sub formă de note?), sau a fi tipărite separat, indicîndu-se pasajul din text la care se raportează.

Textul este precedat de o scurtă „Prefață" (din care am citat înainte) și apare însoțit de asemenea de o „Notă Preliminară", (din care de asemenea am citat) scrisă cu creionul și redactată mult după încheierea textului propriu-zis (după cum reiese din cuprinsul ei).

---

[6] *Știința Substanței*, mss. dactilo, „Prefață", p. 3.

[7] Camil Petrescu, *Note zilnice* (1927—1940), București, Cartea Românească, 1975, p. 158.

Titlul lucrării apare în diferite variante: „Filozofia Substanței", „Doctrina Substanței", dar autorul ne înștiințează în prefață că le consideră improprii (ca și cel de *Totalitatea Științei despre Lume*), avertizîndu-ne că e vorba mai curînd de o *„Știință a Substanței"*.

„Ontologia concretului", prima parte a textului, cuprinde, pe marginea tezelor lui Bergson și Husserl, un examen critic al lor, care, oricîte incertitudini și echivocuri ar include în desfășurarea organizată a argumentelor, se întemeiază pe cîteva idei foarte solide. Decalajul între fluiditatea existenței și inevitabila ei solidificare prin inscripția logică în tiparele conceptelor i se pare autorului o intuiție a lui Bergson de o incontestabilă justețe; ceea ce nu poate însă accepta cu nici un chip este consecutiva devalorizare a „inteligenței" și estetizarea ilegitimă a filozofiei prin promovarea „intuiției" ca autentică metodă de cunoaștere. Lui Husserl i se reproșează neted „idealismul", reîntoarcerea la cogito-ul cartezian ca supremă instanță de instituire a lumii; nu „conștiința transcendentală", obținută prin reducția fenomenologică, este adevărata temelie a lumii (*Urgrund der Welt*), ci realitatea necesară, independentă de conștiință, este suprema instanță, cu care trebuie perpetuu confruntate actele intenționale ale conștiinței. Camil Petrescu era sedus de acuitatea analizelor epistemologice ale lui Husserl, dar va indica precis, chiar în cartea despre „Cunoaștere" din manuscris, dezacordul său fundamental: „...am gîndit o vreme să folosim, pentru acest plan al cunoașterii, integral fenomenologia lui Husserl, însă dificultățile sînt foarte mari în acest sens, căci obiectizarea lui Husserl este creație idealistă chiar dacă noema transcende percepția, pe cînd transcendența obiectului din zona realității necesare este pentru noi absolută..."[8].

Există în „Ontologia concretului", ca și în multe alte părți ale lucrării, o critică pătrunzătoare a erorilor oricărui idealism filozofic, ca și ale *materialismului mecanicist*: absolutizarea uneia dintre dimensiunile existenței („cogito"-ul sau „rațiunea transcendentală", „voința", „credința" sau „iubirea", „cauzalitatea fizică" etc.) și deducția univocă a „restului" din premisa astfel fixată, duce la sacrificarea a ceea ce Camil Petrescu numește „omnivalența concretului". Profesiile de credință antiidealiste sînt numeroase și am putea cita la întîmplare; vorbind despre voința de a impune realului o altă ordine decît cea care îi este imanentă, subordonîndu-l puterii autotelice a conștiinței, Camil Petrescu scria despre imaginile lucrurilor: „Voința din mine care este absolută, încearcă să le impuie o altă ordine decît cea în care se prezintă. Dar e în ele o ordine care rezistă voinței mele absolute și ceea ce rezistă unei voințe absolute este desigur o realitate absolută"[9]. Stigmatizarea a ceea ce numește „perspectivismul absolutist" îl va conduce în mod firesc la dezavuarea ideii de „punct arhimedic" în filozofie, și în genere a ideii de „sistem", cu pretenții de explicare totalitară. Omnivalența concretului înseamnă imposibilitatea de a fixa un punct de plecare privilegiat, din care să fie dedus „logic" ansamblul realității, și, dimpotrivă, posibilitatea de a reconstitui concretul, prin inferențe adecvate, din orice punct al lui. Ideea este cît se poate de justă, și ea *coincide* în întregime, de pildă, cu critica formulată de Lukács împotriva construcției logic-deductive a sistemului hegelian, prin situarea corelației *Sein* = *Nichts* (Ființa = Nimicul), la baza întregii succesiuni a realității.

Cotitura hotărîtă spre *ontologie* este trăsătura cea mai frapantă a scrierii lui Camil Petrescu. Formula sa, aparent tautologică: „ceea ce există cu titlul cu care există" („Pot gîndi că soarele ar putea să meargă de la apus la răsărit, dar prin simpla gîndire nu pot împiedica soarele să meargă de la răsărit la apus"), cu adagiul, întemeiat pe principiul cauzalității: „orice schimbare de titlu de existență, trebuie motivată"[10], urmărea să impună *existența* și puterea ei coercitivă ca instanțe filozofice suverane, detronînd *rațiunea logică sau matematică*[11] din aspirația lor milenară către supremele prerogative. Lupta împotriva „logicismului" va fi un laitmotiv al întregii opere, și dialectica hegeliană, în măsura în care intervertea raportul firesc între planul ontologic și cel logic, prin preeminența celui din urmă, era cenzurată cu nu mai puțină energie decît logica tradițională. Camil Petrescu se arăta gata să admită superioritatea materialismului dialectic asupra filozofiei hegeliene (căreia îi recunoaștea dealtfel meritele), deși în alte locuri el va identifica abuziv materialismul marxist cu un simplu determinism.

Cărțile următoare ale lucrării, cea intitulată „Metoda substanțialistă" (din care există două variante, a doua mai cuprinzătoare și mai elaborată) și cea despre „Cunoaștere", confirmă demersul inițial. Dincolo de impreciziunile, inegalitățile și repetițiile obositoare

---

[8] *Știința Substanței*, mss., p. 167.

[9] *Ibidem*, p. 41.

[10] *Ibidem*, p. 49—50.

[11] Mai tîrziu, Camil Petrescu își va revizui opinia în ce privește filozofia și cunoașterea matematică, ajungînd însă la contradicții greu solubile.

ale textului[12], spectacolul intelectual este cel al unui gînditor animat de un instinct ontologic și dialectic puternic, într-o luptă tenace cu primejdia ca bogăția infinită de determinări a istoriei să fie sacrificată în favoarea ideii hegemonice de „metodă" sau de model *logic*. Zbaterea sa pasionată este să ruineze ideea că ar putea exista o *metodă* universal valabilă, întemeiată pe un număr limitat de axiome și categorii, prin intermediul căreia secretele realității ne-ar deveni instantaneu accesibile. Polemica împotriva metodologismului și logicismului ni se pare unul dintre aspectele cele mai actuale ale gîndirii lui Camil Petrescu. Autorul *Științei Substanței* va reveni mereu asupra unui postulat pe care îl va numi „postulatul actului" (este chiar titlul unui subcapitol din cartea despre cunoaștere): *„nici un act nu poate fi act imediat pentru el însuși*. Cu alte cuvinte că nici un act nu se poate întoarce în mod absolut asupra lui însuși" (mîna nu se poate cuprinde pe ea însăși, omul nu se poate privi din afară de el etc.), avînd drept corolar în plan epistemologic propoziținea: „cunoașterea nu se poate cunoaște nemijlocit pe sine însăși"[13]. Era aici un mod de a afirma că secretul cunoașterii nu poate fi descoperit în imanența formelor ei (teza kantiană), printr-un proces de pură introspecție, deoarece actul cunoașterii precede prin definiție întoarcerea cognitivă asupra lui însuși: cheia cunoașterii nu poate fi descoperită decît în actul de cuprindere a realității, și nu în autarhia formelor ei, după cum lumina o descoperim prin reflexul asupra obiectelor pe care cade (comparația îi aparține lui Camil Petrescu).

Tocmai setea sa extraordinară de certitudine în cunoaștere și voința intensă de a descoperi criteriile ei l-au făcut pe autorul *Științei Substanței* atît de neîncrezător față de doctrinele care proclamau suveranitatea gîndirii și absolutul ideilor: oricît de paradoxal ar părea pentru cei deprinși a vedea în Camil Petrescu un idolatru al „absolutului" și „perfecțiunii ideilor", laitmotivul întregului său text filozofic este cultul concretului și al realității necesare, împotriva oricăror obsesii de „puritate mutilatoare". Exigența sa centrală este *instalarea în istorie*, și descifrarea în pura ei imanență a tendințelor de dezvoltare.

Valoarea unei doctrine filozofice o oferă amplitudinea inițiativelor ei de gîndire și puterea de adecvare a principalelor ei concepte. Schelăria teoretică eșafodată laborios pe sute de pagini de către Camil Petrescu are, din acest punct de vedere, merite incontestabile. Cuplurile și ansamblurile de concepte propuse: *esență-semnificație, sistem-ciclu-axă substanțială, evoluție-devoluție, perigetic-apogetic, evoluție în subspecie-devenire substanțială*, sau, într-o formulare rezumativă: *cvadrupla corelație: realitate necesară-pol noosic, eu biologic-subiectivitate obiectivată*, urmăreau să imunizeze definitiv conștiința împotriva oricărei confuzii între gîndirea pragmatică sau logic-tautologică și autentica gîndire concretă (cea numită „substanțială") și să instituie o rețea teoretică suficient de flexibilă spre a îngădui apropierea adecvată de adevărata structură a realului.

Meritul său cel mai de seamă este poate de a fi căutat să elaboreze o teorie cuprinzătoare a creativității umane pe întreaga scară a istoriei. Conceptul de *substanță*, în accepția lui Camil Petrescu, are un sens bine distinct de cel curent, inclusiv de cel din filozofiile clasice: acolo înseamnă ceea ce este statornic în opoziție cu însușirile și stările variabile, esența neschimbătoare a fenomenelor. *Substanța* este însă pentru Camil Petrescu *rezultatul în indefinită creștere al luptei noosului cunoscător* (inteligenței umane) *pentru dominarea realității necesare* (prin utilizarea adecvată de către noosul istoric a energiei cauzale), însumarea și totalizarea cuceririlor lui pe drumul progresiv către cucerirea libertății. Tensiunea libertate-necesitate, care joacă un rol capital și în structura filozofiei marxiste, este, în fond, și axa întregii reflecții teoretice a gînditorului român. Cartea despre *ortogeneză*, cea de-a cincea în ordinea din manuscris, urmărește să definească liniile directoare ale unei asemenea creșteri spre polul libertății absolute, în timp ce cartea anterioară, intitulată *Ortologia*, analizase principalele forme de obiectivare ale cunoașterii substanțiale (știința, arta și tehnica).

Spre a înțelege mai bine modul de gîndire al lui Camil Petrescu este necesar să ne oprim și asupra unei alte particularități a lucrării sale: relația de strînsă interdependență între considerațiile de ontologie generală sau de epistemologie și filozofia sa a istoriei, inclusiv teoria valorilor și etica (cele din urmă expuse pe larg în ultima carte a manuscrisului). Polemica împotriva inducției pozitiviste și a deducției raționaliste, dar mai ales critica vehementă împotriva absolutizării logicii formale și a gîndirii metafizice, numite mereu, printr-o confuzie, „gîndire dialectică" (pornindu-se de la demnitatea supremă conferită „conceptului" de dialectica lui Socrate), sînt legate vizibil de insuficiența unor asemenea instrumente de gîndire spre a explica fenomene de complexitatea vieții

---

[12] Autorul nu părea străin de ele, deoarece scria chiar în prefață: „Textul este fără îndoială inegal, vor fi de asemeni foarte multe greșeli de transcriere la mașină și poate că multe structuri regionale sînt improvizate în așteptarea unei verificări" (p. 4).

[13] *Știința Substanței*, mss. p. 96.

sociale sau a activității teleologice. Intuiția ascuțită că fie și „viața" în sens pur biologic are o alcătuire care o face inaccesibilă procedeelor de gîndire mai sus denunțate, și cu atît mai mult că viața socială este un adevărat „complex de complexe" (pentru a folosi o definiție a lui Lukács), care nu poate fi cuprinsă cu simplele mijloace ale „intelectului", în înțelesul hegelian, o întîlnim la fiecare pas. Este momentul să spunem că ni se pare surprinzătoare ușurința cu care autorul *Științei Substanței* a alunecat peste *Logica* lui Hegel și mai ales peste valoarea capitală a distincției hegeliene între „intelect" și „rațiune", pentru propriul său efort de a deosebi gîndirea pur *logică* (în sensul de *formală*) de cea cu adevărat *concretă* (numită *substanțială*). Să fi fost „voința de preeminență" a lui Camil Petrescu atît de mare încît refuza să vadă cît de mult anticipa, pînă la coincidență, distincția lui Hegel între cunoașterea prin „intelect" și cea prin „rațiune" propria sa deosebire între „gîndirea dialectică" și cea „substanțială", sau să atribuim totul pur și simplu unui contact mult prea superficial cu opera lui Hegel? Să deschidem *Enciclopedia științelor filozofice* a filozofului german și să citim: „...în gîndirea *intelectului*, *conținutul* este *indiferent* (*gleichgültig*) față de *forma* lui, în timp ce în cunoașterea *rațională*, adică în cunoașterea pe treapta conceptului, el *își produce din sine însuși* forma sa"[14]. Hegel face distincția profundă între meritul intelectului de a despărți accidentalul de esențial, determinînd astfel universalitatea unui particular dat, fără însă a reconstitui particularul dinăuntru, în geneza sa, cu multiplicitatea determinărilor sale singulare (avertizîndu-ne chiar, cum o va face, în alți termeni și Camil Petrescu, că „intelectul poate și, invers, să dea unei determinații unilaterale forma universalității și prin aceasta să devină contrarul *înțelegerii umane sănătoase*"[15]) și adevărata *concepere* (*Begreifen*), cea a *rațiunii*, în care universalul „se adună" din particularizare și menține un contact neîntrerupt cu singularitatea obiectului, fuzionînd intim cu mulțimea determinărilor lui.

Oricărui observator atent nu-i poate scăpa faptul că efortul lui Camil Petrescu de a întregi cunoașterea „esențelor" prin cea a „semnificațiilor", polemica sa perpetuă împotriva ideii de „perfecție" în favoarea celei de „adecvare", afirmația sa revelatoare din cartea dedicată „Metodei substanțialiste" că dincolo de judecățile analitice *a priori* ale lui Kant și legile esențialității husserliene se află „cazul gîndirii concrete al cărei criteriu nu este universalitatea și necesitatea apriorică, ci adecvarea și substanțialitatea"[16], reiterează în esență marea faptă filozofică a lui Hegel de a fi întregit activitatea intelectului prin cea a rațiunii.

Există în manuscrisul lui Camil Petrescu unul sau două pasaje în care el însuși face apel explicit la critica hegeliană a intelectului (*Verstand*), ceea ce dovedește că problema nu îi era cu totul necunoscută[17], dar nu rareori referințele la Hegel sînt făcute cu o condescendență nejustificată, gîndirea filozofului german fiind anexată, pur și simplu, celei „dialectice" (în sensul peiorativ amintit) și opusă „gîndirii concrete".

Meritul lui Camil Petrescu rămîne de a fi afirmat energic *primordialitatea realității necesare față de polul cunoscător*, depășind astfel implicit și idealismul hegelian.

Cartea despre cunoaștere va pune în mod firesc un accent energic pe ideea de *prezență* în actul cognitiv și autorul va polemiza chiar cu faimoasa teză a lui Croce despre identitatea cunoștință-expresie (pe care o împărtășise cîndva el însuși), subliniind pe bună dreptate că *intensitatea viziunii* poate depăși capacitatea de expresie. El distinge percepția și gîndirea de viziunea originară, oprindu-se asupra efortului extraordinar al actului de adecvare. „Ortologia" sa (termenul pare a fi fost împrumutat gîndirii stoice: *orthos logos* desemnează *rațiunea dreaptă*, legea cea mai înaltă inerentă zeilor și oamenilor[18]) va fi consacrată dealtfel dialecticii specifice a actelor de obiectivare prin expresie, deosebind mereu expresia curentă și actele de gîndire cotidiană de expresia adecvată și adevărata gîndire științifică (sau între ponciful literar și adevărata expresie artistică). Mărginirea prin „individuație" este recunoscută ca o lege a subiectului cunoscător (orice act de cunoaștere va fi așadar „sub condiția istorică"), dar marele efort al cunoașterii adecvate este tocmai depășirea perpetuă a unei asemenea limite și ridicarea prin obiectivare progresivă la treapta universalității. Observațiile cu privire la mijloacele utilizate de subiectul cognitiv spre a corecta limitele individuației și a acoperi „unghiurile moarte" ale percepției: prelungirea simțurilor prin tehnică, transferul de intuiții esențiale, sub condiția

---

[14] B. W. F. Hegel, *Enciclopedia Științelor Filozofice, Partea a treia, Filozofia Spiritului*, București, Edit. Academiei, 1966, p. 296.

[15] *Ibidem.*

[16] *Știința Substanței*, mss., p. 513.

[17] *Ibid.*, p. 461, unde trimite la „Logica din Jena", p. 47, pe baza unei note a lui Hegel din *Fenomenologia spiritului*, citată de C. P. în traducere franceză.

[18] *Philosophisches Wörterbuch*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1965, p. 438.

adecvării, etc. sînt pertinente și demonstrează o solidă poziție în problemele de epistemologie.

Cît de mari erau însă ambițiile lui Camil Petrescu chiar în soluționarea vastelor probleme metafizice se vede din faptul că în cartea despre „Ortogeneză" el va propune o schemă a devenirii universale, menită în intenția sa să depășească deopotrivă determinismul mecanicist sau fizicalismul raționalist și finalismul criptoteologic. Ca mai peste tot, dincolo de formulările pripite, de incertitudini și confuzii, trebuie să scoatem la iveală intuițiile profunde și originalitatea inițiativelor de gîndire. Prin una din tezele sale gnoseologice cardinale: „experiențele apogetice sînt criteriul celor perigetice, și nu invers", Camil Petrescu afirmase ideea foarte justă că fără cuprinderea totalității și a „complexelor de complexe", adică a devenirii cu ierarhiile ei de semnificații, orice generalizare, clădită pe o bază fragmentară, ajunge în impas*.

El anticipa tendința de gîndire foarte modernă de a dezabsolutiza noțiunile de *lege* și *necesitate*: excepțiile și anomaliile nu anulează legile, ci le circumstanțiază și relativizează; legea trebuie identificată mai curînd cu o *tendință* din imanența realității, în neîntreruptă încrucișare cu alte tendințe, decît cu un adevăr absolut. Camil Petrescu se întîlnea prin asemenea preocupări cu tezele ulterioare ale unor gînditori atît de opuși ca Georg Lukács sau Karl A. Popper. Există dealtfel, la un moment dat, în lucrarea sa, pagini de critică pătrunzătoare împotriva metodei folosite de P. A. Sorokin în cartea *Les doctrines sociologiques contemporaines* pentru examenul diferitelor teorii sociologice: imposibilitatea de a *explica* totalitatea fenomenelor din viața socială printr-*un factor* era criteriul folosit de Sorokin pentru a denunța insuficiența diferitelor teorii sociologice, în timp ce Camil Petrescu învedera însăși precaritatea ideii de „explicație", în sensul folosit de Sorokin, arătînd că în absența unei cuprinderi a întregului și a structurii lui reale orice idee de „explicație" este un anacronism pozitivist. Aici apare și polemica foarte îndreptățită împotriva tezei scientiste că „obiectivitatea" în științele sociale ar fi echivalentă cu „suspendarea judecății de valoare": Camil Petrescu va arăta (cu deosebire în ultima carte a lucrării, cea dedicată eticii și teoriei valorilor) că orice activitate în cîmpul vieții sociale reprezintă o *valoare* și doar o tristă prejudecată mai poate întreține iluzia că viața socială ar putea fi investigată în absența unui *criteriu de valoare*.

Nu vrem să ascundem că, deși miezul gîndirii ni se pare cu totul valabil, modul de expresie al ideilor și chiar articularea lor în desfășurarea raționamentelor pot crea impresia unui secret finalism în substanțialismul lui Camil Petrescu. Este fără îndoială un merit al său de a fi unificat considerațiile de filozofie a naturii și cele de filozofie a vieții sociale, descoperind principii comune și evitînd sugestia că ar putea fi vorba de o discontinuitate absolută între cele două planuri. Cînd însă ni se vorbește de prezența „noos-ului latent" într-un proces ca geneza vieții sau cînd fenomene pur biologice ca apariția „indiviziei pluricelulare" sînt privite drept instrumente ale *noos*-ului spre a se elibera de jocul „orb" al cauzalității mecanice, ne găsim în fața unei extrapolări nelegitime a categoriei de activitate teleologică în cîmpul naturii organice (ceea ce este, evident, un contra-sens) și se poate inculca ideea că evoluția universală, începînd cu natura anorganică și organică pînă la viața socială, este guvernată de o *cauză finală*: principiul substanței (în accepția de libertate progresiv cucerită, de „substanțializare continuă", pe care, *in fond*, Camil Petrescu o considera, de astă dată cu adîncă îndreptățire, un produs istoric laborios, în relație perpetuă cu imperativele cauzalității obiective[19]). Există pe de altă parte primejdia unui abuz de analogii între sfera biologicului și cea a socialului, autorul fiind încă departe de a cuprinde în adevărata lor amploare problemele unei ontologii specifice a socialului (el face frecvent apel la cîteva cărți de biologie ale unor autori ca Brachet, A. Collin etc.).

Discriminarea în evoluția universală, cu specială aplicație la viața socială, a două itinerarii: unul al creației continue, menită să sporească libertatea (concept valabil exclusiv în sfera vieții umane), îndreptat așadar către „polul noosic" al libertății și numit *devolutiv* sau *substanțial*, și unul menit să conserve și să protejeze achizițiile cucerite,

* O expunere mai cuprinzătoare în studiul nostru din vol. cit.

[19] Spre a ilustra modul său de gîndire, să citățm un pasaj din cartea despre „Ortogeneză", chiar dacă termenii folosiți aici îi vom explicita abia mai tîrziu: „...noosul istoric în orice întîmplare, nu e mai la adăpost de condițiile cosmice, decît un navigator pe oceane furtunoase. El poate dispărea în orice clipă înghițit de cicloane și la fel formele superioare ale vieții sînt în voia întîmplărilor istorice. E copilul părăsit în ploaie și frig, noaptea în plină stradă, năpădit de revărsare. Va dispare? Poate că de nenumărate ori pînă acum a dispărut, poate că de nenumărate ori devoluția a reînceput cu evoluția corpului substanțial, cu nenumărate evoluții în subspecie... adică a dispărut cu linia substanțială și cu linia de schimb — tocmai cînd, cine știe, *mai avea puțin pînă la libertatea absolută*... (s.n. — *N.T.*). (*Știința Substanței*, „Ortogeneza", ms., p. 264).

numit *evolutiv* sau *ciclic*, este o idee interesantă, care nu este lipsită de analogii după părerea noastră, cu o distincție fundamentală operată de Lukács în ultimele sale scrieri: cea între activitatea și produsele „speței pentru sine" (*Gattungsmässigkeit für sich*) și cele ale „speței în sine" (*Gattungsmässigkeit an sich*).

Să ne oprim aici doar asupra consecințelor distincției între cele două itinerarii în planul teoriei valorilor. Odată ce concepe viața socială ca un ansamblu de structuri ordonate între cei doi poli: polul necesității și cel al libertății, Camil Petrescu introduce inevitabil ideea de *ierarhie*. Valorile din josul scării, numite *istorice* sau *regulative*, au misiunea să protejeze și să sprijine pe cele din susul scării, numite *substanțiale*. Este fără îndoială un merit al său de a fi văzut în *obiectivare*, în actul de depășire a subiectivității strict individuale, cu jocul intereselor ei, cheia procesului de „substanțializare" a istoriei. Fără a se referi explicit la conceptul aristotelic al omului ca *zoon politikon*, este sigur că pentru autorul *Științei Substanței* nu individul izolat, robinsonian, ci individul ca *ființă socială* este adevăratul subiect al istoriei. Ar fi suficient să trimitem la considerațiile din micul capitol *Eros*, aflat în cartea despre noocrație și teoria valorilor, spre a vedea cît de just și de personal gîndea Camil Petrescu. Este de-altfel un exemplu ales aproape la întîmplare, deoarece s-ar mai fi putut cita multe altele similare. Eroticul devine cu adevărat o *valoare* doar atunci cînd nu numai atracția pur *fiziologică*, dar și „*sentimentul*", *expresie a* purei dorințe, sînt depășite în favoarea unor însușiri ca loialitatea, delicatețea, atenția, dorința de a provoca bucurii și voluptate („nu de a primi, cum este în faza primară"): „Abia după saturație, adică după epuizarea unui termen mai lung al dorinței, după ce i-a dispărut obiectul biologic, începe adevărata poezie dintre cei îndrăgostiți și fără îndoială că atunci cînd doi soți inteligenți se întîlnesc printr-o conjuncturâ favorabilă, viața de familie trebuie să fie una dintre cele mai reale modalități ale poeziei"[20]. Era pentru Camil Petrescu un prilej de a face procesul „sentimentului", ca expresie a pornirilor strict individuale, și de a elogia ieșirea din subiectivitate ca semn al „polarizării noocrate". Subiectivismul era declarat „imperiul bestialității" și absolutizarea individului smuls din contextul activității sale istorice, drept „demoniacul istoriei"[21]. Amorul se verifică în mod real abia în „a doua fază", după satisfacerea acțiunii imperioase a „sentimentului" (cu accepția de mai sus), deci după încheierea *ciclului*: dorință-satisfacție-saturație-dezgust, cînd intră în joc valorile etice propriu-zise: loialitatea, datoria, spiritul de sacrificiu etc., deci cînd „sentimentul" se intelectualizează și se durabilizează.

Primatul colectivității (inclusiv al națiunii) asupra individului era pentru Camil Petrescu o certitudine, deoarece era conștient că autoafirmarea individuală nu ar fi cu putință fără a cultiva sistematic valorile istorice și de relație ale colectivității. În seria celor cinci „instincte" pe care le distinge (termenul ne apare evident impropriu, obligîndu-ne să-i conferim un sens cu totul figurat): de conservare, de perpetuare, de afirmare a eu-lui, de asociație și de obiectivare, prioritatea era acordată fără șovăire celor două din urmă. Nu samaritenismul, expresie a bunătății cu orizont pur individual, ci sensibilitatea pentru valorile superioare ale colectivității, cele care afectează destinul *speței umane*, era criteriul etic fundamental. Ceea ce „ortogeneza" sa numise „implicațiile sincrete", adică relația de dependență cu caracter de subordonare a structurilor inferioare față de cele superioare în diferitele eșaloane ale vieții sociale, își găsea astfel o aplicație pe deplin valabilă în cîmpul eticii.

Filozofia politică a lui Camil Petrescu, expusă în ultima carte a manuscrisului său, este un amestec *sui generis* de luciditate, profunzime și naivitate. Considerațiile sale, nu numai ingenioase și originale, dar și adînci, sintetizînd experiența socială și politică de peste două decenii a unui participant foarte lucid la evenimentele românești și europene, poartă simultan sigiliul vechii sale convingeri despre funcția hegemonică a intelectualității în viața socială. Ele se vor bineînțeles simpla urmare logică a distincțiilor din ortogeneza, ortologia și gnoseologia sa, între vederea „bunului simț", cea „dialectică" și cea „concretă". Intrebarea legitimă este cum a ajuns Camil Petrescu să rezerve doar intelectualului superior, în speță *geniului*, accesul la *vederea concretă și substanțială, refuzînd-o* implicit sau explicit tuturor celorlalte categorii sociale (numite adeseori condescendent „mulțimile dialectice")? Fără îndoială, observațiile sale cu privire la mecanismele inegalității sociale și mai ales cele despre nevoia de transfigurare ideologică, cu pretenții de justificare obiectivă, chiar a actelor individuale sau politice abjecte, sînt de o rară pătrundere: să amintim doar aci critica „selecțiunii inverse" ca metodă de a asigura preponderența intereselor egoiste ale unui grup social restrîns asupra tuturor celorlalte, sau analiza „dislocării psihologice" ca metodă de a sugestiona masele, prin substituirea abilă a unor reprezentări false (a unor *idola mentis*) motivelor

[20] *Op. cit.*, p. 371.

[21] *Ibidem*, p. 369.

reale de acțiune. Puțini au întrevăzut cu atîta acuitate condiția tragică a intelectualului într-o societate clădită pe legea junglei și deplorabilele mecanisme de aservire a lui intereselor unor grupuri sociale minoritare (cînd nu este vorba pur și simplu de *complicitate* și aici Camil Petrescu recunoștea că „regimurile de stînga au dreptate"[22]); după cum nimeni nu a întreprins la noi o acțiune atît de energică spre a anula diferitele prejudecăți care înconjoară figura intelectualului, cu scopul interesat de a-l menține într-o stare de marginalitate socială, dacă nu de-a dreptul spre a-i crea reputația de puerilitate politică, de la separația ilegitimă între „practic" și „teoretic", cu intenția de a acredita ideea unei pretinse abulii a intelectualului, și pînă la denunțarea lui ca „sectar", „imposibil" sau „pătimaș", prin caracterul excesiv al vederilor sale. Ar fi absurd să-i reproșăm autorului elogiul adus intelectualității și funcției ei incomensurabile în viața socială, astăzi cînd ideea de „știință" în conducerea societății, s-a impus în mod definitiv. Nimeni, și cu atît mai puțin intelectualii, nu pot rămîne insensibili la procesul făcut de *Știința Substanței* împotriva *irodismului* (formulă nespus de expresivă) față de cei care prin clarviziunea lor pot pune în primejdie organizările sociale clădite pe uzurparea egoistă a puterii politice. Camil Petrescu merită toată recunoștința noastră pentru penetrația cu care a analizat „fiziologia" specifică a muncii intelectuale, pentru refuzul său programatic de a admite criteriul profitului comercial în judecarea produselor intelectuale (specific acelui „capitalism lacom și lipsit de scrupule", pe care nu înceta să-l denunțe), pentru elogiul admirabil adus eroismului ca semn al adevăratului act ortologic în creație. El a înțeles totodată foarte bine că premisa oricărui act intelectual este de ordin *moral*, că fără onestitate, seriozitate și curaj, adevărata cunoaștere nu este cu putință, și putea să scrie astfel cu vizibilă adresă polemică: „Personal, în toate judecățile pe care le-am format despre oameni, am făcut din eroare semnul pathognomic al lipsei de caracter. Servilismul intelectual e cauza tuturor erorilor"[23].

De ce considerăm totuși că teoreticianul noocrației a comis o eroare făcînd din intelectualitate, ca însușire, valoarea supremă în piramida axiologică, identificînd-o pur și simplu cu *substanța*, și din intelectualitate, ca pătură socială, în speță din „genii", ca singurii purtători adevărați ai „fluxului noosic", forța istorică destinată să conducă în mod hegemonic viața socială? Răspunsul nostru este simplu: valoarea fundamentală în ierarhia axiologică, *substanța* în sensul lui Camil Petrescu, nu poate fi inteligența, ci ideea de *umanitate*. Zestrea de însușiri a lui *homo humanus*, ea însăși un produs istoric în perpetuă devenire, este mult mai cuprinzătoare decît sfera „instinctului de cunoaștere" și a activității intelective. Structura numită *humanitas* este un complex de însușiri (coborînd pînă în straturile cele mai adînci ale sensibilității și urcînd pînă la activitatea cognitivă sau etică), articulate pe o multiplicitate de planuri (economic, politic, juridic, științific etc.) și în interiorul căruia inteligența are o funcție esențială, dar totuși subordonată. Camil Petrescu confundă evident aici planul „rațiunii pure" și cel al „rațiunii practice" (spre a ne exprima în termeni kantieni), uitînd că descoperirile inteligenței pure sînt valorificate în funcție de un *criteriu*, care nu poate fi altul decît umanitatea lui *homo humanus*. „Vederea noosică" este consubstanțială ideii de *humanitas*, dar cea din urmă este valoarea supraordonată.

Consecințele în plan sociologic ale unei asemenea poziții teoretice ni se par considerabile. Sînt cunoscute contradicțiile fără ieșire la care a ajuns gîndirea politică a lui Camil Petrescu, după experiențele inaugurate de publicația sa „Săptămîna muncii intelectuale și artistice": ideea că intelectualitatea, ca pătură socială (de a cărei neomogeneitate și, pe alt plan, versatilitate, s-a convins el însuși) ar putea cuceri ea singură puterea politică, i-a apărut treptat ca o himeră absolută, iar asupra modalităților efective ca, după cucerirea puterii de către un alt grup social, să i se încredințeze o funcție hegemonică în stat, gîndirea sa mărturisește în plan practic o perplexitate fără soluție.

Obstinația în favoarea „noocrației" merită totuși întreaga atenție. Se poate spune cu certitudine că problema *revoluției* a jucat un rol central de-a lungul întregului itinerar intelectual al lui Camil Petrescu. Am indicat în altă parte contribuția pe care manuscrisul filozofic inedit o oferă la elucidarea atitudinii lui Camil Petrescu față de marii protagoniști ai revoluției franceze: dezavuarea simultană a Girondinilor, a Hébertiștilor și a lui Robespierre, pe fondul elogiului necondiționat adus lui Danton[24]. Cauzele reale ale unei asemenea opțiuni nu au fost însă, pînă acum, scoase cu adevărat la iveală[25]. Convingerea noastră, formulată aici cu titlul de ipoteză, este că autorul lui *Danton* a fost sensibil influențat, în concepția sa asupra istoriei, de ecourile

[22] *Ibidem*, p. 375.
[23] *Op. cit.*, p. 407.

[24] „Substanțialismul lui Camil Petrescu", în vol. *Eseuri* (1968), p. 307—309.
[25] O primă încercare, desigur imperfectă, în studiul nostru mai vechi din vol. *Probleme ale literaturii de evocare istorică* (1954).

Revoluției socialiste din octombrie. Spre a întemeia mai amănunțit o asemenea ipoteză ar fi necesară o incursiune largă în publicistica lui Camil Petrescu, pe care nu ne-o putem îngădui aici. Ar fi suficient să spunem că în unul din ultimele numere ale „Săptămînii Muncii Intelectuale..." (1924)[26] se află un text, intitulat *Patul lui Procust și viața*, unde analiza evenimentelor revoluționare este formulată în termeni cvasi-identici cu reproșurile severe aduse de Danton, în piesă, politicii preconizate de Robespierre și de Saint-Just (metafora „patului lui Procust", utilizată acolo spre a ilustra preeminența „ideii" asupra „vieții" reapare în cuvintele lui Danton din piesă: „Nu măsura poporul francez cu patul ideilor tale... Robespierre... Nu e destul ca să ai o noapte de insomnie și să faci un plan pentru fericirea societății! Tu tragi linii ca un inginer... Dacă ți se pare că nu ai tras destule, mai chemi și pe Saint-Just. Dar viața nu merge în cămașa de forță a socotelilor voastre..."). Cu toate accentele de caldă compasiune din „Cuvîntul liber" (1925), față de martirajul deținuților comuniști în închisorile regimului, și în special față de Alexandru Dobrogeanu-Gherea, și cu toată dorința de a arunca punți între mișcarea „noocrată" și cea socialistă, de care îl apropia acerba critică a sistemului capitalist (sub condiția ca hegemonia să o aibă „confederația muncitorilor intelectuali"!), ni se pare evident că reacția sa față de desfășurarea revoluției proletare a fost tot mai mult cea a unei conștiințe traumatizate și adeoseori încărcate de prejudecăți. Paginile finale din cartea despre noocrație, aflată în *Știința Substanței* explicitează conceptul de „revoluție noocrată", făcînd un elogiu ideii de revoluție *moderată*, „neperfectă", singura care ar fi adecvată concretului, cu multiplicitatea tendințelor lui, și care ar putea împiedica „excesele dialectice".

A rămas pentru mulți o enigmă procesul de involuție traversat de Camil Petrescu de la aura de simpatie cu care este înconjurată în *Jocul ielelor* figura *iacobinului* Gelu Ruscanu, la stigmatizarea lui Robespierre și elogiul adus lui Danton în piesa *Danton*. Pe fondul celor spuse mai sus, lucrurile capătă o explicație cuprinzătoare și un înțeles mai adînc, implantate în întreaga sa filozofie a istoriei. Simplul gest de a compune un monumental „roman dramatic" dedicat revoluției franceze și principalelor ei figuri ne arată dorința scriitorului de a se confrunta cu „ecuațiile mai complicate ale istoriei" și de a oferi răspunsul *său* întrebărilor arzătoare ale momentului. El măsoară anvergura personalității lui Camil Petrescu. Limitele concepției sale coboară adînc în antinomiile epocii, pe un plan care depășește cu mult cel strict național. Să spunem aici că, în momentul cînd scriitorul român redacta *Danton*, controversa în jurul faimoasei alternative asupra căilor revoluției burgheze franceze: Danton sau Robespierre, reizbucnise cu o intensitate crescîndă în istoriografia franceză. Tentativa impresionantă a lui Albert Mathiez de a reabilita integral și de a glorifica aproape fără rezerve figura lui Robespierre, însoțită de ciclul de lucrări dedicate acuzării lui Danton (*Danton et la Paix*, *Autour de Danton* etc.) a avut efecte adînci. Reacțiilor favorabile lui Danton, marcate de cartea germanului Hermann Wendel din 1930 (amintită și de Camil Petrescu în *Notele zilnice*) și mai ales de cea a lui Louis Barthou din 1932, le-au urmat studiul profund al lui Georges Lefebvre *Sur Danton*, din același an 1932, reprodus în volumul *Etudes sur la Révolution Française* (1954), unde este exprimată o poziție extrem de nuanțată față de litigiul celor două părți în cauză, și lucrările lui Albert Soboul dedicate în special rolului sans-culoților în revoluție. Vechea poziție prodantonistă, ilustrată nu numai din cartea lui Louis Madelin, dar și de *Istoria politică a revoluției franceze* a lui A. Aulard, care l-au inspirat probabil și pe Camil Petrescu, era iremediabil clătinată. O anume unilateralitate a lui Mathiez — fin corectată de Lefebvre — în atitudinea sa integral negativă la adresa lui Danton, provocată de fanatismul său robespierrist, nu trebuie să ne ascundă fondul problemei: o metamorfoză profundă s-a produs în viziunea asupra revoluției franceze cultivată de istoriografia ultimelor decenii, nu fără o directă legătură cu experiențele social-politice ale primului război mondial și mai ales ale Revoluției socialiste din octombrie (G. Lefebvre a arătat, de pildă, cît de mult au contribuit la radicalizarea în sens invers a pozițiilor lui Aulard și Mathiez față de problema Danton-Robespierre ecourile revoluției sovietice[27]).

[26] „Săptămîna muncii intelectuale și artistice" (25 ian. 1924); textul este semnat „Radical", dar ni se pare sigur că el aparține lui Camil Petrescu; scriitorul va mărturisi mai tîrziu că scria singur aproape întreaga revistă.

[27] Georges Lefebvre, *Etudes sur la Révolution Française* (Presses Universitaires de France, 1954), p. 17. Se pot consulta de asemenea: A. Aulard, *Histoire politique de la révolution française* (Armand Colin, Paris, 1903); Albert Mathiez, *Revoluția franceză* (trad. rom. Biblioteca socialistă, București, 1946); *Danton et la Paix* (Paris, La Renaissance du Livre, 1919); *Autour de Danton* (Payot, Paris, 1926); Albert Soboul, *La Révolution française* (Editions Sociales, Paris, 1948).

Exista fără îndoială la Camil Petrescu, în perioada 1920—1945, un scepticism adînc față de ideea că emanciparea maselor, pe calea unei democrații revoluționare, ar aduce cu sine și condițiile unei eliberări a valorilor intelectuale. El năzuia cu ardoare către instaurarea unui autotelism al activității intelectuale, era conștient că un asemenea proces nu se poate înfăptui într-un vid social (prin pasivitatea tuturor celorlalte categorii), dar nu întrezărea legătura necesară între eliberarea muncii intelectuale din starea de heteronomie vinovată și propulsiunea unor forțe sociale interesate vital să promoveze cunoașterea autonomă și suveranitatea travaliului rațiunii. Eliberarea muncii intelectuale de servituțile regimului capitalist (niciunul dintre scriitorii români nu le-a incriminat cu atîta vigoare cum a făcut-o Camil Petrescu), și instaurarea *posibilității* de a-și afirma autonomia, nu erau însă cu putință fără a îmbrățișa cauza acelor largi pături sociale, a căror existență omenească este condiționată *sine qua non* de abolirea sistemului capitalist. Aprehensiunile autorului *Tezelor și Antitezelor* cu privire la posibilitatea unor noi servituți intelectuale, prin instaurarea unui alt tip de societate, nu ar fi putut fi neutralizate decît dacă ar fi acceptat deopotrivă ideea că *blocajele* la care apar supuse actele superioare de cunoaștere sînt condiționate de interesele egoiste ale unor grupuri sociale determinate (deci că înlăturarea unor asemenea blocaje este legată de răsturnarea puterii acestor grupuri), dar și corolarul ei firesc: intelectualizarea tot mai cuprinzătoare a lumii, pe care o preconiza nooocrația lui Camil Petrescu, nu era cu putință decît prin instaurarea unei *democrații integrale* în viața socială, capabile să elibereze „actele ortologice ale creației intelectuale" de vechile servituți și în același timp să le stimuleze pînă la proporții nebănuite.

Tocmai conjuncția între intelectualizarea progresivă a lumii și expansiunea democrației revoluționare pe plan social îi scapă lui Camil Petrescu. Prejudecățile sale erau aici foarte tenace și egotismul intelectualității era împins la extrem, pînă la a tăgădui imensei majorități a oamenilor posesiunea adevăratei *humanitas* și a o rezerva, cu sensul restrictiv de intelectualitate, exclusiv „geniilor", adică intelectualilor superiori: „A nu fi geniu este deci o deficiență", — scria el cu o certitudine dezarmantă în *Știința Substanței*. Obiectivitatea ne cere să menționăm că, în același timp, autorul manuscrisului filozofic polemiza cu „romantismul naiv" al concepției despre geniu ca reprezentant al unei „alte spețe" sau ca „supra-om" (deci cu tradiționala înțelegere aristocratică a lucrurilor): el îl identifica pur și simplu cu *omul* în sensul plenar al cuvîntului, asemuindu-l cu „sămînța" din care crește „pomul substanțial", bine distinctă de „numărul imens al frunzelor"[28], adică de majoritatea imensă a indivizilor (geniul ar fi deci mai curînd un „infra-om", cel care lasă liber „fluxul noosic", spre deosebire de cei care îl înnăbușe, prin specializare sau îngustime); comparația era posibilă însă numai datorită sinonimiei între ideea de *om* și cea de intelectualitate superioară. Dacă ar fi să ne întrebăm mai departe asupra originilor mefienței față de credo-ul *democrației*, ar trebui să evocăm poate și dezamăgirile scriitorului în propria sa activitate politică, și în primul rînd experiența candidaturii sale eșuate la alegerile parlamentare din 1921, în Banat; el va reveni nu o dată asupra ideii că masele nu au putere de discernămînt sau că „pot fi foarte ușor sugestionate după metoda prestidigitatorului, adică după metoda dislocării psihologice"[29], atitudine în care se întîlnește pe deplin cu Danton, din episodul judecării la Tribunalul revoluționar, cel real și cel din propria sa piesă.

Cheia problemei, sub raport filozofic, se află, după cum am încercat să arătăm mai sus, în concepția asupra căilor de *umanizare* a lumii. Georg Lukács a revenit nu o dată asupra ideii că etica adevărată trebuie să-și ia ca punct de sprijin teza lui Goethe formulată în unul din aforismele sale: omul cel mai neînsemnat poate fi complet, deci desăvîrșirea etică a omului, completitudinea lui, nu depind de talente sau de însușiri spirituale speciale; Lukács observa că, într-un anume sens, și etica stoică și cea epicureică au fost morale aristocratice, deoarece nu era dat oricărui om să poată fi un înțelept stoic sau epicureic[30]. Ni se pare a descoperi aici formula unei morale democratice în deplina ei consecvență.

Subordonînd justiția socială ideii de „noocrație", cu sensul de hegemonie a intelectualității, Camil Petrescu inversa datele reale ale problemei: făcînd din cunoaștere și intelectualitate ca însușire valori-scop, el nu ținea seama de ireductibilitatea *practicului* (în sensul lărgit al cuvîntului, apropiat de cel kantian: „rațiune practică"), deci de faptul că, privite în articulațiile lor sociale, cunoașterea și intelectualitatea au ca finalitate emanciparea umanității din fiecare individ în integralitatea ei (slujesc așadar *voinței*, ca organ al vieții practice). Gînditorul avea deplină dreptate să afirme că orice etică trebuie să se întemeieze pe „noocrație", deci pe cunoaștere, dar ignora adevărul că etica nu se dizolvă

---

[28] *Ibidem.*

[29] *Ibidem* p. 395.

[30] *Gespräche mit Georg Lukács*, Rowohlt Verlag, 1967, p. 109.

astfel în cunoaştere, ci îşi păstrează autonomia ei consubstanţială, ca instrument de afirmare a integralităţii umane. Scopul umanităţii nu este doar să ,,se depăşească în intelectualizare"[31], ci să creeze condiţiile de afirmare a fiecărui individ ca *homo humanus*.

Odată clarificată concepţia asupra istoriei din manuscrisul filozofic inedit putem înţelege deopotrivă şi originile incomprehensiunii faţă de Robespierre, şi chiar faţă de hébertism, ca şi amestecul de luciditate şi naivitate din gîndirea politică. *Ştiinţa Substanţei* se încheie cu o teorie a revoluţiei noocrate, concretizată într-un elogiu adus ideii de *moderaţie* şi într-o dezavuare a *extremismului*. Revoluţia franceză, cu destinul principalilor ei protagonişti, şi, într-o pagină, acţiunea lui Savonarola, sînt evocate ca exemple. Celor care ar fi înclinaţi să privească piesa *Danton* ca produsul imaginaţiei suverane a artistului, emancipată de exigenţele adevărului istoric, manuscrisul filozofic le oferă o dezmînţire: viziunea lui Camil Petrescu se întemeia pe o reprezentare determinată despre mecanismele revoluţiei, şi în orice caz ea îşi caută o legitimare într-o teorie generală a istoriei. Spontaneitatea cu care dramaturgul a îmbrăţişat cauza lui Danton şi l-a încriminat pe ,,Incoruptibil" ca vinovat pentru procesul împotriva dantoniştilor avea implicaţii profunde, de care poate autorul însuşi nu şi-a dat seama cînd a elaborat piesa. Camil Petrescu va elogia în mod constant acţiunea constructivă a Convenţiei, ca adunare legiuitoare, ale cărei măsuri revoluţionare au inaugurat o epocă nouă în istoria umanităţii; el protesta vehement împotriva înfăţişării ei ca ,,o adunătură de derbedei cretini şi însetaţi de sînge, care într-o dezordine de neînchipuit iau măsuri nesăbuite şi bestiale după simple aiureli", ceea ce nu însemna puţin lucru dacă ţinem seama de masa prejudecăţilor reacţionare acumulate în jurul revoluţiei franceze şi a organului ei legislativ. Pragul în faţa căruia se oprea adeziunea sa era acţiunea ,,iacobinilor puri" în Convenţie şi, în primul rînd, Teroarea. Autorul lui *Danton* şi al *Ştiinţei Substanţei* a încercat să prezinte ciocnirea între Danton şi Robespierre ca un conflict între *simţul excepţional al concretului* şi coplesitoarea umanitate a celui dintîi şi *logica teribilă*, dar moartă, a celui de al doilea (fără a mai vorbi de ,,perfidia" şi antipaticul spirit de manevră atribuite în piesă lui Robespierre, deşi nu lipsesc accentele discrete de înţelegere, pentru ,,adîncimile de omenie şi de vis', din fiinţa lui).

Realitatea istorico-socială, căreia autorul dorea cu atîta intensitate să-i rămînă fidel, ne oferă însă o imagine mult mai complicată şi mai nuanţată. Cererile grupului dantonist de a se institui un ,,Comitet de clemenţă", de a fi curmate represiunile şi de a fi încheiată pacea, precum şi lupta lui pentru putere în interiorul Comitetului de Mîntuire Publică, au apărut într-un moment cînd războiul împotriva coaliţiei externe era departe de a fi fost tranşat în favoarea Franţei revoluţionare şi cînd acţiunea împotriva rezistenţei interne, de la vechea aristocraţie la lumea acaparatorilor şi traficanţilor (agiotorilor) din rîndurile burgheziei, era revendicată energic de masa sans-culoţilor frustraţi şi de păturile largi ale micii burghezii. Robespierre şi Saint-Just au înţeles imperativele revoluţionare ale momentului, preconizînd şi luînd măsurile fără de care toate cuceririle revoluţiei ar fi fost în primejdie, în timp ce Danton şi grupul său au devenit centrul de raliere al tuturor opoziţioniştilor (vezi, de pildă, ecoul extraordinar al numerelor din *Le Vieux Cordelier* scoase de Camille Desmoulins). Hébert şi organul său *Le Père Duchesne* încarnau, pe de altă parte, aspiraţiile şi revendicările extreme ale sans-culoţilor, şi cereau în primul rînd aplicarea severă a ,,legii maximumului", fără de care masele erau ameninţate cu înfometarea.

Camil Petrescu ne încredinţează însă în *Ştiinţa Substanţei* că ,,cel mai mult a evoluat în subspecie grupul hébertist şi aşa-zisa comună" (ei ar fi deviat astfel cel mai mult de la axa de devenire a istoriei), iar ,,cazul lui Robespierre" este evocat în termeni elocvenţi: ,,El a început pe aceeaşi linie cu Girondinii, pe urmă cu Dantoniştii, a evoluat în subspecie tot mai mult, depăşind orice contact cu concretul, devenind un «pur» perfect al Revoluţiei, pe urmă un absolutist dialectic ducînd la prăbuşirea însăşi a iacobinismului, util o bucată de vreme cît timp Patria şi Revoluţia erau în pericol, dar întorcîndu-se chiar împotriva Convenţiei, fără să-şi dea seama, din exces dialectic, ca acel animal care muşcînd cu furie automată, îşi mănîncă propriile organe dacă le întîlneşte"[32].

Acum putem înţelege mai bine semnificaţiile adînci cu care era investită figura lui Danton. Ea fixa pentru scriitor şi teoretician linia adevăratei acţiuni revoluţionare, curajoasă şi îndrăzneaţă în răsturnarea ,,vechiului regim", moderată şi ,,neperfectă" în faza de desăvîrşire a revoluţiei, linie dincolo de care începea primejdia abuzurilor şi uzurpării vinovate a puterii politice revoluţionare. Camil Petrescu a încercat să privească în faţă, ca dramaturg şi teoretician, şi este

[31] *Teze şi Antiteze*, p. 232; *Addenda*, p. 516.

[32] *Ştiinţa Substanţei*, mss., p. 435.

un merit care nu poate fi subapreciat, ceea ce s-ar putea numi, adoptînd perspectiva sa, aporiile situațiilor revoluționare.

Oricîtă înțelegere am avea pentru nelinîștile sau *resentimentele mai adînci* ale scriitorului și gînditorului, nu ne este îngăduit să evităm o discuție de fond asupra poziției sale. Teza exprimată în micul capitol final al manuscrisului filozofic : „Noocrația creatoare de structuri organice" este că ansamblul acțiunilor revoluționare de reprimare a contrarevoluției, de inevitabilitatea cărora autorul se arăta convins (cu anumite rezerve), poate evita abuzurile și ilegalitățile funeste doar dacă mersul revoluției ar fi controlat în mod „noocratic". Caracterul vag al unei asemenea propuneri poate fi înlăturat numai dacă scoatem pînă la capăt la iveală resorturile exemplului favorit : conflictul între Danton și Robespierre sau hébertiști. O discuție amănunțită, aici, asupra unei probleme de istorie, care a suscitat și va mai suscita probabil numeroase controverse, depășește desigur competența și posibilitățile noastre. Ea nu ne interesează dealtfel decît în funcție de teoria revoluției propusă de noocrația lui Camil Petrescu, și de opțiunea fundamentală supusă dezbaterii : *moderație* sau *intransigență*. Putem înțelege, de asemenea, prea bine, seducția exercitată asupra lui Camil Petrescu, de paginile inspirate dedicate de Jules Michelet în *Istoria Revoluției* procesului și morții lui Danton (este vorba, precizăm, de o simplă ipoteză a noastră). Chiar dacă am face însă abstracție de poziția lui Albert Mathiez, suspectînd-o ca pătimașă, deși ea a produs un număr de *fapte* greu contestabile, nu putem să ne ascundem convingerea, după lectura studiilor atît de serioase și riguroase ale unui istoric eminent ca Georges Lefebvre, că ceea ce Camil Petrescu stigmatiza drept „extremism ireal"[33] era în fond prezența democrației revoluționare în evenimentele Revoluției, încarnată de „iacobinii puri", și că ceea ce glorifica, prin elogiul lui Danton, era o ideală poziție intermediară între revoluția democratică a maselor revoluționare și contrarevoluția regalistă. Chiar dacă am fi de acord că „procesul din germinal", cel împotriva dantoniștilor, a fost „o greșeală politică", după cum pare să ne sugereze Georges Lefebvre în finalul studiului său *Sur Danton*[34], tot istoricul francez afirma că nu ne este permis „să tăgăduim celui care și-a luat responsabilitatea, convingerea sinceră că acest proces era justificat și indispensabil".

Sub raportul adevărului istoric, dar și al semnificației în ordinea posterității, întrebarea fundamentală este dacă lupta lui Robespierre împotriva dantoniștilor și condamnarea lor au fost actele unui om care a pierdut „orice contact cu concretul", așadar produsul unui „purism" revoluționar, echivalent cu un sectarism funest, după cum afirmă Camil Petrescu, sau dacă ele au avut o îndreptățire mai adîncă. În ordinea posterității, aspect poate și mai revelator pentru problema noastră, celebrarea lui Danton sau, dimpotrivă, a lui Robespierre, au fost mereu expresia unor opțiuni politice precise, în funcție de *interesele diferitelor grupuri* sau clase sociale. Danton a fost reabilitat și glorificat de pozitiviștii secolului al XIX-lea, iar ulterior, în opoziție explicită cu programul „dictatorial" și cu excesele „democrației sociale" a lui Robespierre, de către istorici ca Aulard sau, într-un alt context, Louis Barthou : „oportunismul" lui Danton era privit ca un merit, și figura ilustrului cordelier va fi evocată ca un stindard ori de cîte ori spectrul revoluțiilor radicale era la orizont. După o îndelungată ostracizare, care nu a dispărut cu totul nici pînă azi, Robespierre a redevenit actual în Franța de la începutul secolului, o dată cu criza parlamentarismului burghez și cu dezgustul pentru venalitatea politicienilor aflați în coliziune cu finanța (să nu uităm că unul din principalele capete de acuzare împotriva lui Danton a fost „venalitatea") : este ceea ce ar explica inițiativa lui Mathiez, influențată și de simpatia marcată a lui Jean Jaurès față de robespierriști, care nu era însă însoțită și de ostilitate împotriva lui Danton („C'est à côté de Robespierre que je vais m'asseoir aux Jacobins", spusese marele luptător socialist, autorul *Istoriei socialiste a Revoluției Franceze*)[35].

Camil Petrescu și-a scris piesa și a compus scrierea sa filozofică în perioada dintre cele două războaie mondiale, cînd opțiunea între Danton și Robespierre se putea colora altfel, în funcție de noile împrejurări istorice. *Mutatis mutandis*, alternativa putea fi între social-democrația reformistă și socialismul revoluționar, între menșevism și bolșevism sau, adoptînd viziunea lui Camil Petrescu, între „noocrația" moderată și radicalismul revoluționar. Scrutată, în contextul ei istoric real, *acțiunea lui Robespierre ni se dezvăluie* a avea rădăcini sociale bine determinate : intransigența sa nu era cea a unui sectar (și rousseau-ismul său nu era „literatură proastă", cum îl denunță Camil Petrescu într-o replică a lui Danton din piesă), deoarece ea exprima starea de spirit a radicalismului revoluționar, prezentă în masele largi ale poporului francez, dornic să ducă pînă la capăt victoria împotriva

[33] *Ibidem*, p. 435.

[34] Georges Lefebvre, *op. cit.*, p. 63.

[35] Pentru cele de mai sus, a se vedea studiul amintit al lui G. Lefebvre, *op. cit.*, p. 15—16.

coaliției externe și să zdrobească pe cei care îl oprimau prin acaparare de bunuri, speculă și trafic. Desăvîrșirea democratică a revoluției — mobilul politicii instituite de Robespierre și Saint-Just, era și consolidarea unității între burghezie și sans-culoți[36]. Faptul că înainte de a-i executa pe indulgenți și moderați, Robespierre și Comitetul de Mîntuire Publică trimisese la ghilotină pe Hébert și grupul său, demonstrează că „Incoruptibilul" nu încarna chiar extremismul revoluționar al secțiunilor de sans-culoți și că el a încercat să se debaraseze de unii din conducătorii lor din teama de a nu fi debordat „la stînga" și, poate, de a nu compromite succesul revoluției („descreștinarea", revendicată de hébertiști, nu întrunea deloc adeziunea lui Robespierre, și din convingeri personale, deoarece nu era ateu, și din considerente de oportunitate politică, deoarece ar fi riscat să lezeze sensibilitatea multora). Istorici marxiști recenți, ca Albert Soboul și Walter Markov, spre a nu mai vorbi de Daniel Guérin, vor susține chiar că distanțarea de revendicările extreme ale maselor de sans-culoți, marcată de executarea hébertiștilor, va fi răscrucea spre involuție a revoluției și o cauză a prăbușirii dictaturii iacobine.

Cînd Camil Petrescu va face elogiul superlativ al lui Danton, caracterizîndu-l drept „unul dintre cei mai mari oameni de stat pe care i-a avut Franța, un diplomat de mare finețe", o „figură cu totul excepțională" și „fără îndoială una dintre cele mai complexe personalități pe care le-a înregistrat istoria"[37] ni se pare incontestabil că el făcea astfel, indirect, elogiul unei revoluții moderate, controlată și supravegheată de o elită intelectuală. Fără a dispune de mai multe precizări, putem presupune că elogiul adus „marii fineți" diplomatice a lui Danton era adresat moderantismului său politic. Camil Petrescu părea convins că grandoarea lui Danton stă în a fi căutat să medieze între antiteze. Părerea noastră este însă că eșecul lui Danton s-a datorat tocmai imposibilității „echilibrului între antiteze" și că linia sa politică s-a prăbușit atunci cînd ea amenința să pună în cauză victoria efectivă a revoluției: divorțul între ea și politica „iacobinilor puri" a izbucnit cu putere la suprafață. Făcînd elogiul clarviziunii noocratice a „geniului" sau „dictatorului", Camil Petrescu subaprecia ponderea democrației revoluționare. Linia de demarcație între revoluția autentică („organică" va spune autorul *Științei Substanței*) și cea uzurpată de sectarism, o dă nu distincția între moderație și intransigență și nici „controlul noocratic" prin sine însuși, ci prezența efectivă de-a lungul procesului de transformare socială a democrației revoluționare, cu formele ei de expresie și de control corespunzătoare (consilii populare, soviete, partid revoluționar riguros democratic etc.).

Oricîte rezerve îndreptățite ar trezi filozofia sa politică, îndîrjirea antiburgheză care o nutrea, pledoaria în favoarea ideii de revoluție socială (chiar dacă s-a înșelat, uneori în mod radical, asupra căilor ei), exigența ca societatea viitorului să instituie un „cod al muncii intelectuale", destinat să-i protejeze valorile spiritului, îi conferă un interes incontestabil.

★

---

[36] Astăzi, după studiile revelatoare publicate de Georges Lefebvre sau Albert Soboul, nu încape îndoială că masele de sans-culoți de la orașe și sate au jucat un rol *autonom* în revoluție. Revendicările lor depășeau adeseori cele pe ale burgheziei: programul unei societăți de mici producători independenți, cu existența garantată, contrazicea liberalismul burghez și suveranitatea neîngrădită a capitalismului (bazat pe libera folosire a muncii salariate). Sans-culoții au sprijinit cu ardoare lupta burgheziei împotriva feudalismului, nu însă fără a căuta să-și impună propriile lor aspirații și revendicări. Burghezia *montagnardă*, cea radicală, a găsit în masele de sans-culoți un aliat decisiv în lupta împotriva aristocrației și coaliției regaliste. Robespierre și Saint-Just au încarnat unitatea unui asemenea front de luptă, unitatea între burghezia mică și mijlocie și masele de sans-culoți. Dictatura iacobină a fost expresia ei politică în anul culminant al revoluției. Reacțiunea thermidoriană a însemnat triumful și dominația burgheziei *sans phrase*. Celor care ar fi tentați să uite faptul că revoluția burgheză a fost sprijinită cu intensitate de mase de oameni ale căror revendicări depășeau obiectivele clasei burgheze, le reamintim că lupta burgheziei împotriva aristocrației și regalismului, mai ales în anul ei de maximă acuitate, nu ar fi fost posibilă fără sprijinul hotărîtor al sans-culoților (v. și volumele *Jakobiner und Sansculotten*, Herausgegeben von Walter Markov, Berlin, 1956, și culegerea de documente *Die Sansculotten von Paris*, Herausgegeben von Walter Markov und Albert Soboul, Berlin, 1957).

[37] *Addenda la Falsul Tratat*, în *op. cit.*, p. 516.

Este o misiune dificilă să analizezi și să comentezi o operă filozofică necunoscută publicului. Controlul afirmațiilor noastre nu va putea deveni efectiv decît după ce sutele de pagini ale *Științei Substanței* vor fi tipărite. Rămase în stadiul unui vast eseu filozofic, ele îi vor asigura totuși, sîntem convinși, autorului lor, un loc de seamă în istoria gîndirii românești: Camil Petrescu s-a apropiat adeseori mai mult de adevăr[38], în probleme esențiale ale filozofiei, decît gînditorii recunoscuți ai epocii. El va rămîne ca o „personalitate substanțială", spre a folosi o expresie care îi era apropiată, nu numai în istoria prozei, dramaturgiei sau poeziei, dar și în cea a filozofiei românești.

[38] Camil Petrescu era prea lucid ca să nu-și dea seama, pînă la urmă că, în condițiile societății burgheze, emanciparea muncii intelectuale nu era cu putință prin acțiunea autotelică a intelectualității. El își va pune speranța într-o revoluție socială, care să facă *ulterior* apel la intelectualitate: „Noocrația din motive de antinomie structurală nu poate cîștiga conducerea prin revoluție. Ea nu se poate instaura decît prin convertirea spontană a unei revoluții actuale" (*Puncte de reper*, în „Revista Fundațiilor", martie 1942). După august 1944, continuînd să afirme vocația suverană a intelectualității, el se va ralia pe deplin revoluției democratice și socialiste.

Critica marxista

(Italia)

Nr. 6/1975

Din sumar: ALESSANDRO NATTA, Funcționarea Camerelor; EDOARDO PERNA, Parlamentul și pluralismul politico-social; CLAUDIA MANCINA, Despre materialismul dialectic al lui L. Geymonat; GIACOMO MARRAMAMO, Dialectica formei și știința politicii; FRANCA PAPA, Economia și marxismul; FRANCESCO FISTETTI, „Constituția" și lupta de clasă; LUISA ZAPPELLA, Evoluția sectorului terțiar și clasele mijlocii în Italia; UMBERTO MELOTTI, CARLO FREDDUZZI, Modul de producție asiatic și colectivismul birocratic. O polemică asupra țărilor socialiste.

Magyar filozófiai szemle

(R. P. Ungară)

Nr. 1—2/1975

Din sumar : Lukács György la Moscova ; SZIKLAI LÁSZLÓ, Lukács György : Scrieri din Moscova. Documente. Dispute despre roman (fragment). Traducere de Csibra István ; LUKÁCS GYÖRGY, Ceaţă londoneză (traducere de Csibra István) ; PASQUALE SALVUCCI, De ce Lukács ? (Traducere de Csibra István) ; ATANASZ SZTOYKOV, Todor Pavlov — esteticianul (traducere de Csibra István). Interviu cu acad. Erdey-Grúz Tibor, preşedintele Academiei ungare de ştiinţe, despre unele probleme ale revoluţiei ştiinţifico-tehnice ; HERMANN ISTVÁN, Cîteva probleme teoretice ale dezvoltării culturii în Ungaria ; SZABÓ BÁLINT, Politica revoluţionară şi comunistă după Eliberare ; MARTON IMRE, Tipuri de naţionalism în lumea a treia : reacţionar, conservator şi revoluţionar antiimperialist ; BALÁZS GYÖRGY, Tendinţe ideologice particulare şi universale : HORVÁTH JÓZSEF, Despre structura filozofiei marxist-leniniste, II ; VOLCZER ÁRPÁD, Despre problema obiectului şi subiectului. II ; ILLY JÓZSEF, Îndepărtarea lui Einstein de pozitivism ; SOLT KORNEL, Teoria lui D. P. Gorski despre determinism în fizică ; KELEMAN JÁNOS, Concepţia lui Condillac despre limbă ca modalitate de analiză a gîndirii.

Nr. 3—4/1975

Din sumar : POZSGAY IMRE, Cîteva probleme ale filozofiei după Congresul al XI-lea ; L. I. GREKOV, Omul şi mediul înconjurător (Conferinţă despre masa rotundă organizată de revista sovietică „Voprosî filosofii") ; POSZLER GYÖRGY, Locul literaturii printre arte (Cîteva consideraţii privind sistemul artelor) ; VINCZE LAJOS, Contribuţii la problema receptării artistice ; MÜLLER ANTAL, Interacţiune şi determinare ; SOLT KORNEL, Tipuri epistemologice de definiţii ; FARKAS ENDRE, Etica responsabilităţii şi responsabilitatea eticii ; ECSEDY CSABA, Rolul proprietăţii obşteşti asupra pămîntului în dezvoltarea grupurilor conducătoare din Africa Neagră ; ECSEDY ILDIKÓ, Pieţe arhaice în China veche ; BOGLAR LAJOS, Indienii şi neocolonialismul. Un caz din Venezuela ; SIMON ROBERT, Despre tendinţele mişcării istorice arabe : relaţiile de proprietate şi cele de stat ; FERENCZY MÁRIA, Cercetarea de specialitate şi generalizarea teoretică.

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

CONFERINŢA NAŢIONALĂ A CERCURILOR ŞTIINŢIFICE STUDENŢEŞTI

În zilele de 20 şi 21 martie a. c. s-au desfăşurat la Bucureşti lucrările Conferinţei naţionale a cercurilor ştiinţifice studenţeşti.

În cadrul Subsecţiei de filozofie — prezidată de prof. dr. Ştefan Georgescu de la Facultatea de filozofie a Universităţii din Bucureşti — au fost prezentate 38 de lucrări. Dintre acestea, 10 comunicări au fost susţinute de studenţi ai Universităţii Bucureşti; 12 comunicări de către studenţi ai Institutului Politehnic Bucureşti; 7 comunicări de către studenţi ai Universităţii Cluj-Napoca; 3 comunicări de către studenţi ai Universităţii Iaşi; 5 comunicări de către studenţi ai Universităţii Timişoara; o comunicare a unui student de la Universitatea Craiova. Dintre lucrările prezentate, 14 au fost capitole sau părţi din lucrări de diplomă în pregătire.

Au fost acordate următoarele premii şi menţiuni:

— *Premiul I*: *Virgil Ciomoş, anul IV Filozofie, Universitatea Cluj-Napoca, pentru comunicarea* Referinţă, sens, semnificaţie (Paralelă între teoria lui Hintikka şi teoria lui Bunge);

— *Premiul II*: *Adrian Iliescu, anul IV Filozofie, Universitatea Bucureşti, pentru comunicarea* Teoria ştiinţifică;

— *Premiul III*: *Ştefan Afloroaiei, anul IV Filozofie, Universitatea Iaşi, pentru comunicarea* Raţionalitate şi ordine în perspectiva ontologiei materialist-dialectice.

— *Menţiune*: *Ion Despi şi Flavian Deme, anul III. Universitatea Timişoara, pentru comunicarea* Aspecte noi în limbajul simbolic şi rolul lor în cunoaştere.

— *Menţiune*: *Ionuţ Pusica, anul II, Institutul Politehnic Bucureşti, pentru comunicarea* Adevărul şi teoria ştiinţifică.

În concluziile la dezbateri s-a apreciat că lucrările evidenţiate realizează unele contribuţii parţiale la studiul fundamental şi aplicativ al temelor respective; de asemenea, au fost apreciate ca valoroase şi alte 10 comunicări susţinute. S-a subliniat, totodată, faptul că — deşi activitatea subsecţiei de filozofie a marcat un ascendent calitativ în raport cu anii trecuţi, studenţii participanţi dovedind în general reale capacităţi de cercetare ştiinţifică — în viitor se impune o mai riguroasă selecţie a lucrărilor şi o mai bună organizare a activităţii subsecţiei.

Redacţia revistei ar recomanda, în acest context, şi o îmbogăţire a tematicii abordate *îndeosebi în direcţia* problemelor de teorie socială, etică, a analizei critice, angajante a curentelor de gîndire contemporane. *Aceasta, ţinînd seama şi de profilul tematic de asemenea relativ îngust al conferinţelor similare din anii trecuţi.*

În continuare, publicăm textele revăzute ale comunicărilor premiate.

Redacţia

REFERINŢĂ, SENS, SEMNIFICAŢIE
(Paralelă între teoria lui Hintikka şi teoria lui Bunge)

DE

VIRGIL CIOMOŞ, *anul IV-Filozofie*

Universitatea Cluj-Napoca

Lucrarea de faţă se înscrie pe linia încercărilor de unificare a limbajului logicii matematice, urmărind evidenţierea analogiilor şi diferenţelor dintre teoriile sus-menţionaţilor logicieni, în vederea eliminării dificultăţilor pe care le întîmpină tentativele de elaborare

Rev. filoz., **XXIII**, 3, p. 365–389, Bucureşti, 1976.

a unei teorii semantice unitare [5, p. 3]. Alegerea noastră în acest sens s-a oprit asupra lui Hintikka și Bunge nu numai pentru că rezultatele lor s-au impus în arena mondială, ci și pentru că o atare întreprindere încearcă să rediscute raportul lor considerat deocamdată, dacă e să dăm crezare spuselor lui Bunge însuși, unul de excluziune [4,]. În același timp, în atenția lucrării stă și relevarea aspectelor epistemologice și filozofice ce le implică tema abordată.

1. Referința

Dezvoltarea teoriei logice a semnificației a început în paralel cu cercetările privind noua definiție a predicatului. Ele au condus la precizarea referențială a lui și anume, utilizînd teoria mulțimilor în care predicatul a fost asimilat ca o aplicație (funcție). El a devenit astfel o funcție definită de la un domeniu = Dom. la un codomeniu = Codom. Pentru un predicat *n*-adic ale cărui elemente sînt extrase din produsul cartezian $A_1 X \ldots . XA_n$ definit pe Dom. = A_i, (i = 1, ..., n), rescrierea pentru un n-tuplu va fi :

$$(1)\quad P : (a_1, \ldots, a_n) \rightarrow (P(a_1, \ldots, a_n))$$

În acest caz referința va fi definită ca o funcție de la $P(a_1, \ldots, a_n)$ = Dom. la $(a_1, \ldots, a_n)$ = Codom., adică [5, p. 3] :

$$(2)\quad R(P(a_1, \ldots, a_n)) \rightarrow (a_1, \ldots, a)_n$$

Dat fiind faptul că funcțiile definite de Bunge sînt bijecții, noi vom putea nota următoarea relație între predicat și referință, utilizînd aplicația inversă :

$$(3)\quad P = R^{-1}$$

Introducerea aplicației inverse ne permite să definim alt predicat, Q, pe același Dom. = $= a_1, \ldots, a_n)$ și pe care îl specifică diferit. Utilizînd (3) pentru Q vom obține următoarele egalități :

$$(4)\quad P = Q^{-1} = Q^{-1} = \text{Dom.}_P = \text{Dom.}_Q = R$$

Generalizînd pentru familia tuturor predicatelor, IP, definite pe Dom. = $(a_1, \ldots, a_n)$ vom obține :

$$(5)\quad R(IP\ a_1, \ldots, a_n)) = (a_1, \ldots, a_n)$$

Acest rezultat este foarte aproape de ceea ce Hintikka definește a fi a d î n c i m e a unui enunț. Pentru a face mai vizibilă analogia ne vom folosi de un termen mediu care este teoria funcțiilor Skolem. Ele se definesc pe un domeniu numeric, comparabil cu n-tuplul $(a_1, \ldots, a_n)$, în raport de care adîncimea va fi maximul seriilor de funcții în el, comparabile cu predicatele IP. Este însă clar că :

$$(3')\quad R \neq P^{-1}$$

adică R trebuie relativizat la un P oarecare :

$$(3'')\quad R_n = P^{-1}$$

Utilizînd deci aplicația inversă putem ajunge de la rezultatele lui Bunge la ceea ce Hintikka ar conchide despre (3'') : „Din punctul nostru de vedere, o entitate intensională dacă termenul este în general apt aici, lucru de care mă îndoiesc — este o cale particulară de a individualiza un obiect, de a aprecia un individ unic bine definit" [6, p. 60—61]. La rîndul lui, (5) ne trimite direct la ceea ce Hintikka definește prin r e f e r i n ț ă m u l t i p l ă .

La Bunge referința se definește similar. Astfel dacă identificăm în (5) pe IP cu mulțimea constructelor, C, și pe $(a_1, \ldots, a_n)$ cu P ((Ω), mulțimea obiectelor la care se referă C, vom obține chiar funcția-referință la Bunge :

$$(5')\quad R : C \rightarrow P(\Omega)$$

Este o formulă sintetică între (3'') și (5), iar faptul că este o bijecție satisface condiția aplicației inverse, deci construcția este validă.

2. Sensul

Rezultatele de pînă acum conțineau implicit și o definiție a sensului pentru că, în aceste contexte simple, sensul e asimilat cu însuși predicatul. Notînd sensul cu S vom obține pentru (5) relația :

$$(6)\quad S_{IP}(a_1, \ldots, a_n) = IP(a_1, \ldots, a_n)$$

Este acum evident că :

$$(7)\quad S_{IP} = R_{IP}^{-1} \qquad \text{și că :}$$

$$(8)\quad R_{IP} = S_{IP}^{-1}$$

în condițiile fixate pentru IP și unde S_{IP} este o reuniune, făcînd posibilă o legătură cu ceea ce va fi definit ca forma normală disjunctivă. În acest sens generalizarea rezultatelor de pînă acum, considerate doar pe Dom. = $= a_1, \ldots, a_n$), impune cuantificarea.

În mare cam aceeași definiție o întîlnim și la Bunge referitor la sens :

(6′) $S : C \rightarrow P(C)$

adică bijecție de la mulțimea constructelor la clasa celor ce cuprind un P. Este lesne de observat că (6), cazul lui Hintikka, și (6′), cazul lui Bunge, au același transformat. Inconvenientul lui (6′) în raport de (6) este că el nu specifică referințele lui P(C), adică S este o funcție selectivă pe C. In acest fel cuantificarea nu mai poate fi introdusă la Bunge. Se pot defini însă relațiile dintre constructele mulțimii C, mărginindu-se la deducția naturală.

Bunge distinge între un ante-sens și un post-sens ale unui construct. Sensul integral va fi reuniunea lor. Analiza se înscrie în limitele unei structuri de latice cu enunțuri în care relația de ordine este derivarea logică. Ea explicitează un sens ,,în sus spre premise" și un sens ,,în jos spre concluzii". Se poate utiliza deci teoria filtrelor : mulțimea constructelor astfel obținută, C, va fi ,,idealul maximal în care orice element x, $x \in C$, generează propria familie sau ideal maximal" [5, p.4]. Ante-sensul și post-sensul vor fi definiți astfel :

(9) Ante-S (x) $-$ $(x)_C = \{y \in C \mid y \vdash x\}$

(10) Post-S (x) $-$ $(x)_C = \{y \in C \mid x \vdash y\}$

Sensul integral și sensul unei clase de construcțe C_0 oarecare sînt :

(11) $S(x) = (x)_C \cup (x)_C$ și

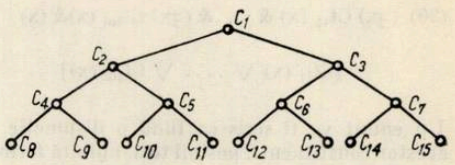
(12) $S\{c_i \in C \mid i \in N\} = \bigcup_{1 \leqslant i \leqslant n} S(c_i)$

Pentru că am considerat un ideal și filtre maximal definite, laticea C admite un sens extra-logic pentru o clasă de construcțe C_0 :

(13) $S - \{c_i \in C \mid i \in N\} - \bigcup_{1 \leqslant i \leqslant n} S(c_i) - L$

unde L este ,,logica" lui C_0 la Bunge, de fapt el este complementarea lui f(c) s =

Structura de filtru ne permite să construim un graf orientat pe laticea lui Bunge ce ne va folosi mai tîrziu pentru stabilirea altor analogii între teoria lui Hintikka și teoria lui Bunge. Să luăm, spre exemplu, un graf cvadri-partit de felul :



Pentru C_2, idealul maximal va fi C_1, filtrul maximal $\{C_4, C_5, C_8, C_9, C_{10}, C_{11}\}$ iar sensul extra-logic în raport de L_2 $\{C_3, C_6, C_7, C_{12}, C_{13}, C_{14}, C_{15}\}$. Încercînd să construim o algebră booleană pe laticea C am regăsit în mod implicit simplificarea enunțată de noi mai sus (la deducția naturală). Respectiv, vom pune în evidență inconsistența lui C prin definirea celui mai mic și, respectiv, a ultimului element :

(15) $\square - \{c \in C \mid c \leftrightarrow c' \,\&\, - c'$ și $c' \in C\}$

(16) $[] - \{c \in C \mid c \leftrightarrow c' \vee - c'$ și $c' \in C\}$

Aceste rezultate sînt consecințe ale teoremelor lui Gödel pentru cazurile considerate de Bunge. Aceeași situație se poate caracteriza în termenii teoriei filtrelor : inconsistența se traduce prin relevarea faptului că nu există o bază de filtru proprie, adică nu are loc relația :

(17) $\forall c\,(c \in C \mid \Rightarrow Nn(c))$

unde Nn(c) este elementul ne-nul, $- \square$, iar $\Rightarrow$ este relația de ordine.

Hintikka nu se mărginește la cadrele deducției naturale introducînd, implicit cuantificarea. Metoda este cea a descrierilor de stare carnapiene generalizată, adică, în forma în care Hintikka o denumește, metoda constituenților. Limbajele utilizate conțin k predicate P_i, $i = 1, \ldots k$, ce stau pentru N termeni singulari liberi, a_j, $j = 1, \ldots N$. Se numește un Q-predicat conjuncția tuturor predicatelor cu semnul $+$ sau $-$ în față. Descrierea de stare este conjuncția lor (pentru fiecare a_j cîte un Q-predicat). Pentru un a_j oarecare, x, rescrierea va fi următoarea :

(18) $(\pm) P_1(x)$ & ..... & $(\pm) P_k(x)$

Din (18) se obțin $2^k = K$ Q-predicate notate de Hintikka cu $Ct_i(x)$, $i = 1, \ldots, K$, cu care se construiesc lumile posibile pentru P_i și a_j :

(19) $(\pm)\ (\exists x)\ Ct_{i_1}(x)$ &.....& $(\pm)$

$(\pm)\ (\exists x) Ct_{ik}(x)$

Orice enunț din (19) va fi denumit constituent. Într-o formă mai ,,perspicace'' noi va trebui să ne ocupăm numai de constituenții realmente consideraţi. Fie numărul lor ω, rescrierea ne dă :

(20) $(\exists x)\, Ct_{i1}(x) \,\&\, \ldots \,\&\, (\exists x)\, Ct_{i\omega}(x) \,\&\, (x)$

$$[Ct_{i1}(x) \vee \ldots \vee Ct_{i\omega}(x)]$$

Un enunț va fi scris ca fiind o disjuncție a acestor constituenți, posibil toți, numită forma normală disjunctivă a enunțului respectiv :

(21) $E - Ct_i \vee \ldots\ldots \vee Ct_{i\omega(s)}$

Pentru fiecare predicat n-adic va trebui, pe pe de-o parte, să fixăm un număr determinat de indivizi și, pe de altă parte, să considerăm o margine limită a straturilor de cuantificatori (sau cuantificatorilor ,,cuibăriți''). În acest caz, numărul maxim de cuantificatori se numește adîncimea lui E, d (E). Fiecare enunț va trebui redefinit la o anumită adîncime, deci (21) va fi rescris ca :

(22) $E - Ct_{i_1}^{(d)} \vee \ldots\ldots \vee Ct_{i\omega(s)}^{(d)}$

Orice constituent poate fi reprezentat ca o disjuncție de constituenți la adîncimea imediat următoare, d + 1. Procesul coborîrii în adîncime poartă numele de expansiune, e, (în cazul de mai sus e = 1). Constituenții pot fi localizați în nodurile grafului orientat (14) (Hintikka folosește termenul de arbore inversat). Fiecare aparține unui anumit nivel, care este adîncimea lui, d. Constituenții de la adîncimea d + e sînt subordonați primilor care se numesc ancestrali, a, și se obțin prin expansiune formînd, pentru fiecare $C_i^{(d)}$, cîte o formă normală disjunctivă cu constituenți de forma $C_i^{(d+e)}$ În cazul nostru procesul expansiunii corespunde creșterii numărului ce caracterizează graful partit. Parcurgînd acum invers (de la bază la vîrf) fiecare ramură, vom obține o serie de individuali corelați într-un anumit fel. Luate la un loc, spune Hintikka, ,,aceste serii sînt acelea care există într-o lume în care $C_i^{(d)}$ este adevărat. Structura arborelui indică interrelațiile pe care le putem găsi într-o asemenea lume''. [1, p. 300].

Este evident că definirea unei structuri de latice pe arborele lui Hintikka e ușor de făcut și, ținînd seama că ∪ și ∩ se pot lesne preciza, e la fel de ușor de definit și o algebră booleană pentru un $e_{max.}$ Comparînd acum filtrul lui Bunge și arborele lui Hintikka, sînt evidente egalitățile :

(23) $C_i^{(d)} - M_{max.}^{sup.}$

(24) $C_i^{(d+e_{max.})} - M_{min.}^{inf.}$

unde $M_{max.}^{sup.}$ și $M_{min.}^{inf.}$ sînt marginile : superioară maximă și inferioară minimă. Similitudinea dintre sensul integral la Bunge și adîncimea maximă la Hintikka este evidentă : Pentru un C oarecare avem relațiile de echivalență :

(9′) $(x)_C - a(C)$

(10′)) $x(_C - e(C)$

(11′) $S_C - (x)_C \cup x(_C - a(C) \cup e(C)$

Acum apare diferența dintre definirea sensului la Bunge și Hintikka din perspectiva cuantificării : algebra booleană definită pe arborele inversat are ca și ultim element fie un enunț atomar, fie o identitate a lui E. În acest caz în care, în principiu, $e_{max.}$ este definit se asigură consistența.

3. Semnificația

Rezultatele de pînă acum demonstrează strînsa legătură sens-referință. În privința semnificației s-ar părea că nu este posibilă o paralelă între teoriile celor doi logicieni, pentru că Hintikka nu a rezervat un loc special semnificației. Impresia este infirmată, cum va reieși în cele ce urmează.

Să considerăm Ω, clasa obiectelor la care se referă C și C, mulțimea constructelor definite, $C \subset \Omega$. Semnificația va fi definită ca :

(25) $M : C \rightarrow P(C) \times P(\Omega)$

sau, mai precis, perechea ordonată $<P(C), P(\Omega)>$. Produsul cartezian obținut e însă chiar produsul transformatelor funcțiilor pentru sens și, respectiv, referință. Bunge însuși subliniază că M este perechea ordonată $<S(c), R(c)>$. Este acum evident că (25) relevă tocmai ceea ce am obținut noi la (7) și (8), ceea ce este o nouă analogie între cele două teorii.

Este de la sine înțeles că sensul și referința nu sînt însă identice. Analiza noastră a evidențiat doar aspectele de interexprimabilitate, dar, în cercetarea științifică nemijlocită ne

întîlnim cu un proces de aproximare a referinței. În acest sens, Bunge arată că avem nevoie de o teorie a gradelor de adevăr.

Se ia o teorie T și S, mulțimea enunțurilor din T [4, p. 623]. Mulțimea claselor de echivalență, [S], cîtul lui S, determină o latice pe S. Ea poate fi complementară și distributivă cu cel mai mic și ultimul element ca la :

(26) $\square - \{p \in S \mid p \leftrightarrow q \,\&\, - q \text{ și } q \in S\}$ și

(27) $[] - \{p \in S \mid p \leftrightarrow q \vee - q \text{ și } q \in S\}$

Structura $< [S], \square, [], \cup, \cap, - >$ este o algebră booleană unde „$-$" este relația unară. Putem defini, arată Bunge, o funcție reală, numită funcție de valorizare V, pe submulțimea $S_D \subset S$, așa încît structura $<S, S_D, [S], \square, [], U, \cap, -, V >$ să fie o algebră metrică, unde se pot calcula distanțe între predicate. Acum putem corela predicatele prin grade de adevăr. Dacă două predicate p și q sînt aletic independente se scrie :

(28) $V\ (p \,\&\, q) - V\,(p) \cdot V(q)$

adică produsul gradelor parțiale de adevăr, V(p) și V(q). Gradul de adevăr al unei baze axiomatice (în cazul că aixiomele sînt independente) va fi deci :

(29) $$V\left(\bigwedge_{i=1}^{n} A_i\right) = \prod_{1 \leqslant i \leqslant n} \cup\,(A_i)$$

Aproximarea realității e explicitată și la Hintikka însă în termenii depistării constituenților inconsistenți. Aminteam că e_{max} poate fi atins doar în principiu și că arborele este consistent doar cînd ne ridicăm de la bază la vîrf. Intuitiv, nu toate alternativele la o lume dată sînt realizabile. Hintikka va introduce măsuri de probabilitate pentru a măsura informația unui enunț. Se dau apriori valori de probabilitate egale tuturor constituenților de la o adîncime dată, d. Coborînd la adîncimea d + 1, s-ar putea ca un număr de constituenți să fie inconsistenți ; atunci valoarea lor se redistribuie la toți cei rămași în mod egal. [2, p. 191]. În urma eliminării inconsistenței se va obține o informație de adîncime a lui E în raport de care informația inițială este considerată ca fiind de suprafață. Relația lor este :

(30) $$\lim_{e \to \infty} \inf.{}_s\,(E^{d+e}) = \inf.{}_a\,(E)$$

Analogia dintre informația de adîncime și sens integral la Bunge este acum clară. Dealtfel, Hintikka folosește $\inf._s$ ca informație „prelogică", în sens analog cu ante-sensul, și $\inf._a$ ca informație „post-logică", în sens analog cu post-sensul.

Revenind la teoria gradelor de adevăr, observăm că $V\left(\bigwedge_{i=1}^{n} A_i\right)$ nu poate fi calculat pentru că presupune un număr nedefinit de A_i, după cum și e_{max} este de asemenea nedefinit. Putem acum să răspundem la întrebarea : ce se ascunde sub termenul de semnificație la Bunge ? E clar că Bunge vrea să accentueze asupra distincției sens-referință. O distincție în sens tare însă nu poate fi făcută. Iată ce spune Hintikka : „Această distincție este corectă, numai că ea nu rezolvă totul și nici măcar o parte importantă din ceea ce trebuie să rezolve o teorie semantică satisfăcătoare." [3, p. 195].

Această precizare o găsim, implicit, și la Bunge. E de la sine înțeles că ea trebuie căutată în formularea condițiilor, și anume, în explicitarea relației dintre C, mulțime de c o n c e p t e și Ω, mulțime de o b i e c t e, între care există semnul incluziunii. Prin aceasta am răspuns sarcinilor asumate la începutul secțiunii. Maniera în care fiecare logician încearcă să aproximeze referința, pentru fiecare dintre ei, o putem caracteriza prin următoarele cuvinte ale lui Carnap : „Pentru filosof, termenul 'observabil' se aplică unor însușiri care pot fi percepute direct, 'senzorial', ca 'albastru', 'dur', 'fierbinte' etc. Fizicianul folosește termenul într-o accepție mai largă, cuprinzînd toate mărimile cantitative care pot fi măsurate relativ simplu, direct." [7, p. 196].

Spre ce concluzii ne conduc rezultatele obținute ? Bineînțeles că spre transformarea problemei semnificației într-o problemă cu un pronunțat caracter filozofic. Tot ceea ce putem spune în direcția posibilelor rezolvări particulare este că va trebui să ne concentrăm atenția asupra aspectelor de invarianță. Eforturile în domeniul semanticii credem că trebuie depuse în direcția unificării celor două teorii.

Dificultățile pe care le întîlnim în fixarea lui e_{max}. și lui $V\left(\bigwedge_{i=1}^{n} A_i\right)$ explicitează și o problemă cardinală a epistemologiei contemporane : distincția între formal și factual. Cum remarcă Bunge, „Marea dihotomie în știință este ..... distincția între formal și factual" [6, p. 81] La rîndul său, Hintikka analizează trăsăturile conceptului de i n f o r m a ț i e d e s u p r a f a ț ă arătînd că ea se referă atît la realitate cît și la conceptele noastre. Această natură duală a informației de suprafață Hintikka o explicitează astfel : „Sistemul nostru conceptual 'lucrează ca un instrument foarte complex care conectează cunoașterea noastră cu realitatea la care se referă această

cunoaștere. Instrumentul este atît de complicat încît noi nu cunoaștem care dintre înregistrările lui se datorează influenței realității care ne interesează și care dintre ele reflectă numai modul de funcționare al instrumentului însuși" [2, p. 196].

Această problemă a fost cercetată mai ales de gînditorii care au subliniat rolul „aprioricului" în cunoaștere. Seria acestora ar putea începe pentru epoca modernă cu Leibniz, despre care Hegel amintește anecdota binecunoscută cu doamnele de la curte ce nu concepeau că nu pot exista două lucruri identice. Il putem aminti pe Hegel însuși care în „L o g i c a" mică remarca următoarele: „Cînd spun s i n g u l a r u l, a c e s t singular, aici, acum, toate acestea sînt universalități. În „Fenomenologia spiritului" el amintea deja că nu putem să exprimăm ceva despre ceea ce are un individual al lui și numai al lui, introducînd distincția între a „s p u n e" și a i n d i c a, distincție preluată prin Frege în logica modernă. Hintikka citează în acest sens pe C. I. Lewis care releva imposibilitatea separării „dat"-ului în limbaj.

Bineînțeles că limitele inexprimabilității sînt istoricește determinate, adică sînt relative. Concepția marxistă evidențiază faptul că, pe de-o parte, cunoașterea noastră nu este o nemijlocire pură ci ea cuprinde în sinea ei multiple medieri, și, pe de altă parte, că procesul acestor medieri este într-o continuă apropiere de ceea ce se cheamă adecvarea totală a cunoașterii la realitate.

Putem spune, în concluzie, că teoriile celor doi logicieni sînt sensibil apropiate și că pozițiile mai speciale pe care le găsim într-o serie de probleme pledează pentru o teorie semantică unitară care să beneficieze de rezultatele fiecăruia în parte.

BIBLIOGRAFIE

[1] Hintikka and P. Suppes, (eds). *Information and inference*, D. Reidel, Dordrecht-Holland, 1970.
[2] idem, *Inferență, informație și adevăr*, în *Materialismul dialectic și științele moderne*, vol. XV. București, Edit politică, 1974.
[3] idem, *Semantica lui Carnap în retrospectivă*, în „Rev. de ref. și rec.", 2/1972.
[4] M. Bunge, *Adevărul*, în „Rev. de ref. și rec.," nr. 4—5/1975.
[5] M. Balaiș, *Teoria sintetică a semnificației*, în „Studia Universitatis «Babeș-Bolyai», seria Philosophia", 1975.
[6] I. Pârvu, *Semantica și logica științei*, București, Edit. științifică, 1974.
[7] *Materialismul dialectic și științele moderne*, vol XVI, București, Edit. politică, 1975.

TEORIA ȘTIINȚIFICĂ

DE

ADRIAN ILIESCU, anul IV Filozofie

Universitatea București

1. Scopul acestei lucrări este de a examina pe scurt disputa Carnap-Hanson asupra teoriei științifice, de a identifica cauzele discordiei și de a testa valabilitatea uneia dintre soluții. Vom presupune concepția lui Carnap cunoscută : teoria științifică este constituită dintr-un formalism logico-matematic în care este inclusă și ontologia teoriei și care este organizat ca un sistem deductiv-axiomatic; acest formalism este cuplat prin reguli de corespondență cu interpretarea teoriei, adică cu totalitatea enunțurilor ei empirice. Hanson arată că această concepție eclectică unește formalismul lui Hilbert cu empirismul lui Hume, cuplînd sintaxa logică a teoriei cu o semantică empirică. El critică concepția lui Carnap, arătînd că teoria științifică nu e o astfel de sumă mecanică de părți complet independente, că ea nu poate fi divizată în formalism fără interpretare și interpretare fără formalism teoretic. El consideră că empirismul logic, posedat de demonul distincțiilor absolute, omite legătura structurală dintre aceste părți.

2. Hanson oferă în schimb o altă concepție despre teoria științifică. El face o analogie între teorie și un tablou. Un tablou care ar reprezenta un brad în dreapta căruia răsare soarele ar fi veridic, deoarece el ar poseda o identitate structurală cu realitatea : în tablou, pozițiile relative ale soarelui, bradului, dimensiunile lor comparative sînt aceleași ca și în realitate. Dacă, spre exemplu, în tablou bradul ar apărea orizontal și deasupra soarelui, atunci am putea spune că el nu redă structura faptului real. Dar în cazurile obișnuite, tabloul și realitatea au o structură comună. Hanson reia aici ideea lui Wittgenstein după care ceea ce au comun cîntecul unei păsări, înregistrarea lui pe magnetofon și o partitură adecvată este o anumită structură comună. Aceste analogii sînt folosite de Hanson pentru a sugera că teoria științifică funcționează ca atare pentru că și ea are în comun cu fenomenul pe care-l descrie o anumită structură. Teoria este o *reprezentare structurală* a fenomenelor.

Între reprezentarea-tablou și reprezentarea-teorie este o deosebire importantă însă : tabloul reprezintă prin imagini, teoria prin enunțuri. Enunțurile sînt mult mai precise, mai specifice, pe cînd imaginile sînt generale, cuprind aspecte variate. Însă, dincolo de această deosebire, un fapt rămîne esențial : și tablourile și teoriile reprezintă structura fenomenelor ; de aceea, dacă soarele ar răsări în stînga tabloului, atît desenul amintit, cît și enunțul corespunzător ar deveni false, căci ele n-ar mai avea aceeași structură ca și realul.

3. Ideea de *reprezentare structurală* apare mai clar în analogia dintre teoria științifică și o hartă. Este evident faptul că o hartă are o structură comună cu terenul respectiv. O hartă adecvată trebuie să reprezinte Varșovia la nord de București, Sofia la sud, Budapesta la vest, în așa fel încît un aviator plecînd de la București și orientîndu-se după hartă să poată prevedea unde va ajunge mergînd într-o anumită direcție. Identitatea structurală dintre hartă și teren face posibilă predicția și orientarea. O hartă care n-ar satisface aceste cerințe nu ne-ar fi utilă și am spune despre ea că nu reprezintă realitatea. Desigur, harta conține unele simboluri pur convenționale, variabile de la un limbaj la altul — dar prin aceste convenționalisme se oferă în toate hărțile unui teritoriu aceeași structură a lor, comună cu acesta.

Teoria științifică funcționează analog cu o astfel de hartă.

4. O și mai bună analogie este aceea dintre teorie și un ansamblu de grafice care reprezintă parametrii unui motor : compresiune, flux de combustibil, temperatura acestuia, proporțiile lui cu aerul, viscozitatea lubrifiantului, viteză de rotație, putere etc., într-un moment dat, de exemplu, după cinci minute de la aprindere. Pe baza acestor grafice, se pot schița performanțele motorului după 10, 15, 30 minute, se pot face predicții.

O aripă de avion este coeficientul de ridicare, plus cel de frînare, plus rezistența frontală, frecarea, configurația aripei și celelalte. Graficele reprezentînd acești parametri ne dau structura aripii și, văzînd aceste grafice, specialistul vede aripa, vede despre ce aripă e vorba. Nu sînt două hărți diferite, pentru aceeași aripă. Hărțile sînt aripile, în sensul că ele arată tot ce este semnificativ într-o aripă. Structura comună aripii și hărții este un model (*pattern*) care servește la a face inferențe de la un parametru la altul și predicții despre comportamentul viitor al aripii. Cunoscînd unii parametri, îi putem afla pe alții, așa cum în teorie de la o mărime putem infera o alta.

5. Structura fenomenului reprezentat prin grafice poate fi ușor transformată, prin operații cartesiene (de geometrie analitică) într-o structură algebrică. O linie orizontală devine $y = K$, una verticală $x = K$, un cerc : $(x-a)^2 + (y-b)^2 = r^2$ ș. a. m. d. În mod analog, curbele de date ale teoriei științifice devin ecuații, formalism matematic. *Structura algebrică este structura dinamică a aripii, a fenomenului real.* Algebra este reprezentarea structurală a fenomenelor și nu un calcul, un formalism pur, rupt de fapte, cum îl concepeau pozitiviștii.

Din punct de vedere conceptual (nu genetic, istoric) o teorie fizică poate fi gîndită ca un rezultat al compilării, angrenării și unificării multor astfel de hărți. Ele permit inferențe de la unii parametri la alții, permit predicții, permit, prin transformare în algebră generalizată, conexiuni inferențiale de ordin mai înalt — e vizibil așadar cum se conectează fenomenele și măsurătorile, măsurătorile și algebra, lumea și ideile noastre despre ea. Teoria apare ca un *model structural* sau *model structurant* : ea structurează într-un fel sau altul datele de observație — într-un fel structurează observarea unui răsărit de soare geocentrismul (și anume : ca o rotire a soarelui și intrare în zona vizibilității) și în alt fel heliocentrismul (și anume ca o rotire a pămîntului și intrare a observatorului în zona din care poate vedea soarele). Teoriile ne fac capabili de a înțelege fenomenele pentru că ne redau *structura dinamică* a fenomenelor ; ele însele sînt *reprezentările structurale* ale fenomenelor, ca graficele și chiar formalismul matematic intrinsec este o reprezentare de structură.

5. Ideea lui Hanson după care teoria este *reprezentare structurală* este seducătoare. Ea are avantajul de a accentua caracterul de reflectare al teoriei științifice. În al doilea rînd, ea convinge deoarece dă o sugestie despre cum

cunoaștem și cum înțelegem lumea — anume, reproducînd structura ei într-o teorie. În sfîrșit, ar fi greu de negat aplicabilitatea concepției lui Hanson în multe cazuri : teorii ale geografiei, teorii fizice cum este cea a raportului volumului, presiunii și temperaturii gazelor etc. Dar considerînd domeniul de aplicare al concepției lui Hanson începem să sesizăm limitele și defectele ei.

5.1. Nu întîmplător apar aici exemple din domeniul geografiei ; lor li se aplică ideea de reprezentare structurală. Dar geografia are o funcție predictivă redusă.

Conceperea teoriei ca o reprezentare structurală analoagă graficelor indică natura predictivă a teoriei (asemănătoare cu a graficelor), dar nu indică natura ei explicativă : un grafic nu explică și o teorie-sumă de grafice nu are putere explicativă.

Conform concepției lui Hanson este evident de ce legile gazelor ne oferă predicții, dar conform ei teoria nu are putere explicativă. Dacă lucrurile ar sta așa cum ne spune Hanson, noi am ști cum evoluează volumul unui gaz la temperatură înaltă, dar nu și de ce evoluează astfel. Modelul lui Hanson nu dă seama de puterea explicativă a teoriilor și acesta este un defect capital al acestui model.

5.2. Pentru a înțelege de ce gazele evoluează într-un fel sau altul, ar trebui să avem la îndemînă teoria moleculară, care pune în acțiune entități teoretice, abstracte : molecule, legături moleculare ș. a. m. d. Dar tot așa cum nu dă seama de puterea explicativă a teoriei, modelul Hanson nu dă seama nici de felul cum apar și funcționează entitățile teoretice. Teoria-sumă de grafice nu poate explica statutul entităților teoretice în știință. Aceste observații ne sugerează că modelul Hanson de teorie științifică este un model adecvat pentru teoriile științifice de nivel inferior, de joasă generalitate, pentru teoriile care sînt doar generalizări empirice (de aici analogia cu graficele) și care nu folosesc entități teoretice și nu au deci funcție explicativă. Modelul Hanson nu poate fi acceptat ca model al teoriei științifice în general, ci cel mult ca model al teoriei generalizare empirică. Acesta este dovedit și de faptul :

5.3. că modelul Hanson nu poate explica apariția teoriilor alternative opuse : teoria-sumă de grafice nu poate explica disputa dintre teoria corpusculară — teoria ondulatorie a luminii (de ce apar două teorii, de vreme ce ele reprezintă aceeași structură a faptelor empirice ?). Modelul Hanson nu este deci aplicabil tocmai celor mai importante teorii științifice, teoriile care folosesc entități teoretice abstracte, care au o mare putere explicativă, care propun diferite universuri de entități și relații. Acestea indică faptul că, deocamdată, modelul lui Hanson al teoriei științifice nu poate înlocui modelul clasic — Carnap, Hempel, care este adecvat tocmai acestor teorii cu grad înalt de generalitate. Disputa dintre modelul Hanson și modelul clasic pare a izvorî deci din contextele diferite la care se referă : modelul Hanson funcționează în contextul teoriilor-generalizări empirice, iar modelul clasic în contextul teoriilor generale, abstracte, explicative. Cele două modele par a se completa, mai curînd decît a se contrazice. Modelul lui Carnap este apt de perfecționări, completări și corecții : el trebuie să includă relațiile mai complexe dintre interpretarea empirică și formalism, inclusiv identitatea lor structurală. În același timp, trebuie remarcat că Hanson caricaturizează, într-o anumită măsură, modelul lui Carnap, ceea ce și recunoaște. Oricum, modelul Hanson nu poate înlocui modelul Carnap, pe cînd acesta din urmă poate ca, perfecționîndu-se, să includă și cerințele primului.

BIBLIOGRAFIE

R. Carnap, *Foundations of logic and mathematics*, în *International Encyclopedia of Unified Science*, I, 1, 1938.

R. Carnap, *The Methodological character of theoretical concepts*, 1956.

R. Carnap, *Philosophical Foundations of Physics*, 1966.

N.R. Hanson, *A picture theory of theory meaning*, în R.G. Colodny (ed.). *The nature and function of scientific theory*, 1970.

N. R. Hanson, *Logical positivism and the interpretation of scientific theories*, în P. Achinstein, S. F. Barker (eds.), *The legacy of logical positivism*, 1969.

RAȚIONALITATE ȘI ORDINE ÎN PERSPECTIVA ONTOLOGIEI MATERIALIST-DIALECTICE

DE

ȘTEFAN AFLOROAIEI, *anul IV — Filozofie,*

Universitatea Iași

Oricărei filozofii autentice i se impune dintru început ceea ce „atitudinea naturală" dezgolește ca relație primordială: *raportul dintre om și lume*, transfigurat printr-o „atitudine filozofică" în *raportul dintre conștiință și materie* (gîndire și existență). Este ceea ce angajează interogația filozofică asupra *problemei fundamentale a raționalității lumii, a ordinei acesteia*. Astfel, ceea ce clasicii au numit a fi problema fundamentală a filozofiei, se relevează de fapt ca un *complex de probleme fundamentale*, o structură a acestora. Pe plan ontologic, problema relației de primordialitate între materie și conștiință se angajează într-o aceeași structură logică cu problema raționalității lumii, cu problema conexării universale a dialecticii naturii și a dialecticii socialității, cu problema sensului și semnificației universalului, cu problema trecerii de la Unu la multiplu, a Ființei.

Prin însuși faptul ființării conștiinței în lume se dovedește ca absolut imposibilă trecerea din non-ființă la modul de *a fi astfel*, al lumii; absurde apar și ipotezele unei geneze primordiale din (sau ale unei coexistențe cu) un dat primar haotic, nebulos. O trecere din non-ființă în *ființa-astfel-ordonată* este cu atît mai mult lipsită de orice temei cu cît se consideră — ceea ce nu poate deveni decît un fundament idealist de gîndire — că în anterioritatea prin *neant* sau *haos* (sau în consubstanțialitatea cu ele) s-ar afla la nivel ontico-ontologic însuși *sensul lumii*.

Ontologia marxistă nu abandonează ideea prezenței pe plan real, istoric a mijlocirii existenței prin nonexistență. Dar dialectica unei astfel de treceri stă în mod absolut sub semnul *determinărilor relative, pe fondul de raționalitate al lumii*.

Adecvarea de principiu a conștiinței umane cu ordinea lumii acoperă de întuneric filozofiile „lipsei de demnitate sublunară", ale „pierderii de matca adecvării inițiale", ale „intervenției din afară", ale „hiatusului de principiu" dintre rațiunea umană și lume, ale „neantizării lumii" (ale *golului* introdus de rațiune în ființa universului) — care, toate, își dovedesc slăbiciunea din însăși meditația fundamentală pentru întregul lor edificiu construit.

Gîndul genial al monismului heraclitean și-a găsit în marxism spațiul de desăvîrșire istorică, ajungînd în posesia unui complex de virtuți revoluționare față de toate filozofiile de pînă atunci; ideea unui *praxis material*, a unei materialități de altă natură (umană, socială) care creează o nouă ordine în Ordinea nniversului, ideea *universalizării naturii însăși și a omului* (universalizare ce are ca factori ontologici acțiunea de perpetuă devenire și creația umană), ideea unor *mutații* în planul ontologiei generale sau sociale, inerente sensului de progres în sfera umanului — sînt toate altoite pe *unitatea, coerența fundamentală între conștiința umană și Logosul universal*.

În perspectiva unei ontologii marxiste, se cere luată, ca punct de plecare al gîndirii, *Ființa-ca fiind una determinată*. A nu o înțelege în acest fel, înseamnă a pune în pericol nu atît obiectivitatea ei, cît caracterul ei material. Acesta este și sensul distanțării categorice a lui Marx față de Hegel, cînd în *Manuscrisele economico-filozofice* consideră în locul „ființei nedeterminate" hegeliene, „*obiectualitatea*" acesteia, o obiectualitate determinată, a ființei ca atare. Altfel considerată, s-ar ajunge la o abstracție, necesară uneori doar din punct de vedere logic, dar nu ca un început al reflecției.

Termenul de „durată" (ca una din *naturile Ființei*: anorganic, organic, social) este considerat cu o semnificație radical deosebită față de cea bergsoniană. El desemnează o *determinare primară a Ființei*, care poate să o cutreiere în întreaga ei istorie, care-i este (virtual sau actual) inerentă în materialitatea ei. Distincția între *durata existenței ca Unu* și *una din duratele* (*naturile*) acesteia nu se poate identifica cu cea heideggeriană, între *Fire* și *fiind*[1]. Ultima distincție amintită devine abstractă și irelevantă prin credința implicată că omul ca generalitate poate fi exclus din vreo distincție logică și că s-ar putea întemeia ontologia „dincoace" de om, prin noima ei de particularizare la sfera verbului *a fi* a distincției platoniciene dintre general și particular, prin ambiguitatea pe care o introduce mai ales în raport cu valorile negative de speța non-ființei etc.[2].

---

[1] M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique*? Paris, Gallimard, p. 25—44.

[2] Toader Ghideanu, *Ontologia universalului*, în „Cronica", nr. 3, 1972.

Naturile (nivelele ontice) în care a trecut și trece Ființa pot fi gîndite ca ființînd în două sensuri: în sensul unor durate ca existînd dintotdeauna, toate deodată și oricînd — e un *sens logic cu referință cosmică* — sau, ca ființînd într-un anumit *orizont existențial*, spațiotemporal (ex.: cel terestru), unde și numai unde poate fi gîndită geneza unora pe baza celorlalte. Ființarea lor în cel de-al doilea sens presupune în mod necesar pe primul (ca virtualitate sau actualitate, în dialectica lor). *Logos*-ul lumii nu înseamnă o înlănțuire de acte și legități absolut necesară, absolut repetabilă și nespecifică. Încît unui *orizont existențial* îi pot lipsi ,,ultima'' sau ,,ultimele'' *naturi*; sau una dintre naturile acestui orizont să-și fi săvîrșit geneza într-un altul. Adică, faptul că socialitatea (devenită *astfel*, *aici*) înseamnă desăvîrșirea istoriei naturale în orizont terestru, nu angajează imposibilitatea socialității ca desăvîrșire a istoriei naturale într-un alt orizont decît cel trestru, de unde să-și continue istoria în orizont terestru. E necesar în acest caz ca în *orizontul propriu*, ,,de baștină'', să se ajungă nu numai la nașterea, ci și la *maturizarea progresivă* a unei durate, ca apoi să sufere o *transcendere de orizont*. Sau, unui orizont să i se dezvăluie istoria tuturor naturilor în geneza lor necesară. La fel cum unui orizont îi pot rămîne ca necunoscute naturile de *privilegiu ontologic* (cele care se întemeiază pe natura anorganicului; în lipsa acestuia, cu cronospațialitate specifică, rămînînd nedeterminată însăși *natura*, durata ca atare). Sau, o aceeași natură să poată participa simultan la raționalitatea a două orizonturi diferite: este ipostaza conceptibilă deocamdată vizînd socialitatea, și care semnifică o potențare maximă a *neîncheierii și deschiderii* granițelor dinamice ale unui orizont pînă la interferența propriei existențialități cu a unui alt orizont.

Oricum, una din duratele de *privilegiu ontologic* nu poate avea drept temei decît durata care i se dezvăluie ca anterioară, ca *fundament* ,,*natural*'', atunci cînd s-ar succede în chip necesar întreg complexul de durate într-un orizont existențial.

Se cere precizat faptul că înțelegerea uneia din naturi ca *temei* pentru alta nu suspendă *autodinamismul și autogenerarea* celei din urmă, propria procesualitate contradictorie prin care aceasta este și devine ceea ce este. Dimpotrivă, naturile aflate ca *temei*, ca premisă genetic-istorică pentru o alta se dedublează în propria lor ființă, se neagă pe sine, născîndu-se o altă ordine în lume. Acest fapt semnifică atît unitatea primordială, obiectivă a naturii întemeiate și a celei întemeietoare, cît, *mai ales* — și acest lucru vrem să-l dezvăluim aici — *modul sui-generis și de ființare prin sine a naturilor*. ,,Putem vorbi rațional despre existența socială — scrie Lukács — numai dacă înțelegem că geneza ei, *desprinderea ei de baza sa*, independența ei se întemeiază pe muncă, adică pe constanta realizare a unor instituiri teleologice'' [3]. Dar o asemenea ,,desprindere de bază'' nu poate duce gîndul la existența unor ,,condiții *pur naturale*'' sau a unui ,,punct de pornire *absolut* ...''. Dacă este adevărat că oamenii, cum se arată încă în *Ideologia germană*, au « mereu în față o natură istorică și o istorie naturală », ceea ce *poate să apară* ca un punct de plecare trebuie în același timp conceput ca un rezultat [4].

În spiritul distingerii unor naturi diferite ale existenței, N. Hartmann ajunge la a deosebi ,,sfera idealității'' de ,,sfera realității'', cu momentele (*Dasein*, *Sosein*), modurile (posibilitate, efectivitate) și principiile acestora, aducînd prin aceasta o anumită claritate în înțelegerea dialecticii esență-existență, general și particular, posibil și real etc. Dar ,,sintezei hartmanniene ... îi lipsește'' (alături de ,,ideea genezei dimensiunilor *actualmente* autonome'') ,,dinamismul lumilor conturate cu o migală și o trudă demne, sub unele aspecte, de o soartă mai bună'' [5].

Logos-ul de infinită și procesuală materialitate a lumii semnifică prezența cu necesitate a unui *mediu cosmic specific*, propriu fiecărei durate, întemeiat pe unitatea de raționalitate a lumii. În cazul socialității, prezența diferit specificată a acesteia sau posibilitatea acestei prezențe, ambele vizînd toate orizonturile existențiale, constituie *mediul cosmic specific* al umanului. Dialectica virtual—actual, finit—infinit dinamizează determinările de universalitate ale acestui *mediu cosmic specific*, în așa fel încît ,,pura virtualitate'' ca și ,,actul total'' rămîn fără temei ontologic. Adică, socialitatea ca istorie *doar virtuală* în cea a naturii, sau, ca istorie aparte, *în întregime prezentă*, rămîne ,,în afara'' raționalității lumii, ,,în afara'' Ființei, nu poate *fi*. Pentru că însăși istoricitatea lumii materiale ar însemna să fie anulată. Ființarea unui *mediu cosmic sui-generis* al fiecărei durate înseamnă devenirea unei *raționalități sui-generis* a acestor durate. *Ordinea Lumii poartă într-o dialectică a virtualității și actualității raționalitatea aparte a fiecărei durate, ca participînd la raționalitatea Unu-lui*. Acest lucru face ca nicicînd să nu fie *absentă*, în planul Ființei, una din durate. Putem concepe prezența de acum și de

---

[3] Georg Lukács, *Ontologia existenței sociale*, București, Edit. politică, 1965, p. 183 (subl. ns.).

[4] Antoine Pelletier, Jean Jacques Goblot, *Materialismul istoric și istoria civilizațiilor*, București, Edit. politică, 1973, p. 92.

[5] Alexandru Boboc, *Nicolai Hartmann și realismul contemporan*, București, Edit. științifică, 1973, p. 125.

aici a socialității, numai admițînd prezența unui mediu cosmic specific al socialității, a unei raționalități funciar-necesare a acesteia. Unei anumite durate *(naturi)* îi corespunde o anumită *raționalitate* și, distinct de aceasta, o anumită *dialectică*. Deși ,,teoretician deschizător de drumuri al istoricității în domeniul social'' [6], Hegel rămîne orb în fața istoricității naturii, văzută ca ,,latura exteriorității libere''[7] a conceptului.

Prin conceptele ce-și dezvăluie o nouă și fecundă operaționalitate într-un discurs ontologic (durate — naturi, orizont existențial, participare, mediu cosmic specific) cît și prin relevarea non-sensului absenței unei durate în planul Ființei, ideea de *anterioritate a unei naturi față de o alta* se cere ,,curățată'' de o veche ambiguitate. Ea nu mai poate acoperi în întregime spațiul de semnificații ontologice ce-l comportă conceptul de *temei*. Relativizîndu-se în mod justificat, *anterioritatea naturală* (a unei naturi față de o alta) este doar unul din sensurile *temeiului*, adică, într-o singură ipostază aceste concepte se identifică și anume, atunci cînd orizontul *originar (de apariție)* al duratei-temei coincide cu orizontul *originar* al duratei întemeiate. Particularizînd această idee putem spune că socialității apărute în orizont terestru, organicul acestui orizont îi este anterior și totodată temei, premisă de apariție și dezvoltare. Socialității apărute în alt orizont, dar care își desăvîrșește istoria în orizont terestru (neoriginar, în acest caz), organicul acestui orizont îi devine temei dar nu-i este anterior. Un orizont propriu (originar) nu este de o mai bogată complexitate față de un orizont ne-propriu ca originalitate, dar *devenit-propriu* prin și pentru *istoria naturală* a unei durate.

Temeiul poartă cu sine *puterea de primordialitate* a unei naturi față de o alta, de fundament al genezei și dezvoltării *dintotdeauna* a unei naturi. Relația de primordialitate în opoziția dintre materie și conștiință își înscrie universalitatea în *ființa relației de temei dintre naturi*, prima fiind nucleul semnificant, *,,expresia concentrată'' și semnificantă a relației naturante* (de temei, între naturi diferite). Fiecare dintre naturi are ca temei pe cele cu care se află în complexul dinamic al *relației naturante și care sînt anterioare ei într-un orizont propriu sau devenit propriu*. La rîndul lor, naturile întemeiate printr-o *relație naturală* pot întemeia alte naturi, dar, în primul rînd, devin o *condiție de ființare, existențială*, pentru naturile întemeietoare în raport cu ele. Adică, socialitatea își află ca temei naturile anorganicului și organicului care o preced, acestea găsindu-se, astfel, într-un raport de anterioritate naturală față de durata socialității, într-un orizont propriu — cel terestru. Durata ce devine o condiție de ființare pentru duratele-temei, semnifică prin prezența ei, în planul dialecticii, o negare și o dedublare a legității obiective deja existente.

Este necesară o mai riguroasă determinare a categoriei *raționalității* lumii, a cărei înțelegere uneori deformată generează două soiuri de erori ce fac neputincioasă meditația filozofică pentru un întreg edificiu ontologic. În primul rînd, duce la o eronată sau unilaterală viziune asupra *dialecticii, aceasta ajungînd* ori una transcedentală (în sens kantian) ori una a mișcării subiective temporalizatoare [8], ori una a ,,antagonismului contradictoriilor'' [9]. În al doilea rînd, se ajunge uneori la o îndepărtare definitivă a conceptelor de *transcendent, transcendental, transcendere, transcendență* din gîndirea filozofică, ca și cum semnificația moștenită de aceste concepte ar fi singura sau cea mai adecvată, iar operaționalitatea lor într-un discurs ontologic marxist ar fi cea a unei căi măcinate de vicii.

Din cele amintite rezultă că ființarea unei durate are loc la nivelul Ființei determinate, al orizonturilor existențiale, iar în cadrul acestora, ca a *n*-a *re-ființare* a ei. Termenul de *orizont existențial* vine să precizeze faptul *coexistenței* duratelor între dimensiuni cronospațiale relativ-*delimitate* încît putem vorbi despre raționalitatea unei durate ca prezentă în cele trei planuri amintite : al Ființei, al unui orizont anumit și al unei apariții singulare în cadrul unui orizont. În toate aceste perspective *(în mod relativ și bogat — determinate, doar, ca trei planuri) raționalitatea-gen* este una și aceeași : *invarianța* ei se manifestă ca *echivalență cu sine* sub cele trei traiectorii ale gîndului ce o urmărește, fără a putea spune că se acoperă una pe alta în mod absolut. Este o identitate cu sine în fiecare albie amintită și o re-producere a identității cu sine ca raționalitate ,,dintotdeauna''. *Invarianța esențială a raționalității unei durate îi dă acesteia caracterul de transcendent, definind-o ca atare.*

Conceptul de *raționalitate* a unei naturi se referă la faptul că un complex de interacțiuni și relații amintite aparțin *numai unei anumite naturi (numai unui anumit nivel de ființare al Unu-lui)*. Raționalitatea unei naturi constituie tipul ca atare de interacțiuni și relații, de legități (în general, conexiuni) specifice naturii respective, faptul că acestea aparțin unui anumit tip și nu altuia ; mai exact : faptul că

---

[6] Georg Lukács, *op. cit.*, p. 95.

[7] G. W. F. Hegel, *Știința logicii*, București, Edit. Academiei R.S.R., 1966, p. 605.

[8] J. — P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Ed. Gallimard, 1967, pp. 128—132.

[9] Ștefan Lupașcu, *L'énergie et la matière vivante*, Paris, Libr. J. Vrin, 1962.

răspund adecvat (principial coerent) unei anumite *strategii de apropiere* umană. E prezentă aici acea comuniune în planul *eidetic* între raționalități ale diferitelor naturi, ireductibile una la alta. Aceasta este de fapt și semnificația unei intuiții de mare profunzime a lui Fr. Engels: „Faptul că gîndirea noastră subiectivă și lumea obiectivă sînt supuse aceloraşi legi şi deci, nu se pot contrazice nici în rezultatele lor finale ... este o premisă inconștientă și necondiționată a gîndirii noastre teoretice" [10]. Existența rațională unor naturi distincte ale lumii materiale constituie o justificare a faptului că orice schimbare, ca modificare sau adaos, nu poate depăși ca funcționalitate și dinamică cîmpul specific unei anumite naturi, nu poate depăși cadrele unui *logos matricial* al funcționalității și dinamicii duratei. Încît orice schimbare se înscrie în mod necesar sub semnul *transcendenței* ce corespunde unei durate ontologice.

În ființa proprie a unei naturi coexistă diferite *nivele ale naturii* respective. De pildă, naturii socialității îi este proprie o polidimensionalitate a spiritualității umane, în procesul de posesiune a lumii din afară și din lăuntru. Ia naștere în acest fel, o nouă ordine, o lume proprie (cea a culturii) care nu întotdeauna poate fi tradusă verbal-logic (semantic). Încît se poate afirma prezența unei raționalități ectosemantice, ireductibilă prin definiție la prima, chiar dacă dispune de o *structură esențială comună* cu ea. În acest caz, mesajul ectosemantic nu poate fi tradus în cel semantic, ci doar *transpus*, ceea ce face posibilă comunicarea. Ambele pot fi concepute ca *particularizări ale unei raționalități mai complexe, mai largi* (ideea deja prezentă la unii gînditori marxiști contemporani).

Nivelul transcendentalului apare ca specific duratei ontologice propriu-zise umane în care se realizează o apropiere spirituală a tuturor zonelor ontologice, într-un chip „monadic". Durata socialității depășește condiția tuturor celorlalte prin: realizarea transponibilității ca apropriere a tuturor duratelor, în virtutea funcției primordiale de *umanizare* a naturilor întemeietoare (a naturilor ca premise obiective); prin unitatea absolut specifică dintre necesitate și libertate și, legat de aceasta, prezența actului de instituire teleologică; prin caracterul ascendent, progresiv, devenit evident prin însuși dinamismul acestei durate; prin prioritatea subiectului în raport cu obiectul, la nivelul logic al contactului lor (putem vorbi aici de o instituire *noumenal-spirituală*, specifică actului intelectual uman). Însuși actul *transcenderii* este unul propriu umanului, ca depășire prin durata socialității, raportată la întreaga Ființă, la universal. „Practic, universalitatea omului apare tocmai în universalitatea care face din întreaga natură trupul lui *neorganic* ... Cînd spunem că viața fizică și spirituală a omului se află în strînsă conexiune cu natura, aceasta nu înseamnă altceva decît că natura se află în strînsă conexiune cu ea însăși ..." [11]. Ceea ce în duratele nesociale apare ca o *mutație, răsturnare* etc., apare aici ca o *transmutație*, o trecere în care instituirile noumenale, teleologice etc. sînt absolut prezente.

Raționalitatea socialității își găsește expresia cea mai înaltă prin nivelul transcendentalului (mai exact, poate: expresia cea mai proprie). În istoria sa, omenirea are atît o *identitate* de ordin logic, cît și una afectiv-sensibilă (chiar de apare specific obiectivată).

Transcedentală este apropierea spirituală a lumii, în măsura în care, indiferent de speciile de raționalități, de metamorfozele istorice ale aceleiași specii, de aria și complexitatea lor, ea se face între anumite limite proprii, autocondiționîndu-se dintotdeauna prin mijlocirea unor „structuri" proprii și relativ aceleași. Un gînd deosebit de semnificativ al lui Aug. Comte îl va urmări pe autorul *Gîndirii sălbatice* cu forța unei obsesii, de-a lungul tuturor investigațiilor sale de antropologie structurală: „... legile logicii care, în cele din urmă guvernează lumea intelectuală sînt, *prin natura lor, esențialmente invariabile* ..." [12]. Există sub acest aspect un *stil de universalizare specific uman*, cu singurele „canoane" în stare de auto-negare și re-edificare verticală, conturîndu-se astfel imaginea unui *intelect uman prototipic*. A nu considera realitatea spirituală și ca una transcendentală înseamnă a lăsa ca incomplet inteligibile pentru om: *temeiul structurilor „dintotdeauna" ale rațiunii, în raționalitatea lumii ca realitate transcendentă*; identitatea cu sine a spiritului uman, atemporalitatea relativă a sa privind posibilitatea comunicării între culturi de-a lungul istoriei; caracterul ireversibil al actului spiritual, ca imposibilitate a rămînerii la același dat al certitudinii — și, nu se rămîne la o aceeași certitudine prin existența unor aceleași „paradigme" funcționale, în abordarea determinațiilor lumii din afară; invarianța istorică a funcționalității și semnificației actului spiritual, ca temei al caracterului progresiv în procesul de umanizare a lumii; existența unei „lumi a

---

[10] Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, Editura P.M.R., București, 1952, p. 434.

[11] K. Marx și Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 555.

[12] Claude Lévi-Strauss, *Gîndirea sălbatică*, București, Edit. științifică, 1970 (citat ca motto după Aug. Comte, *Curs de filozofie pozitivă*, lecția a 52-a).

treia" popperiene, o lume cu un autodinamism propriu și în care se nasc și prind ființă raporturi de necesitate ce scapă intenționalității umane; *raportul de transcendență* între om și lume (și nu între subiect și „o existență supraobiectuală", „o existență-în-sine" [13]). Pot fi considerate ca raporturi de transcendență acele raporturi *primare*, logice, epistemologice, filozofice, religioase, artistice etc., raporturi angajate într-un istoric comportament practic [14] ce poartă, în acest fel, valențe ale relației de transcendență între om și lume.

Prin rotunjirea în meditația filozofică a *eidos*-ului Lumii, ca *Unul*, devine posibil acel gest unic *de urmărire, de pîndă* a Ființei, sub care, tăcerea negatoare aflată o dată ca *arché* al transcendenței, dispare. E singurul „ceremonial" cînd „oficiantului" i se recunoaște sensul *pozitiv* al speculației, iar dezvăluirii eidetice, un sens *profund* metafizic. Relația de transcendență este chipul desăvîrșit sub care poate să apară circuitul cosmic polarizat ca finit și infinit, ca rațiune umană ce întoarce *Logos*-ul Ființei asupra lui însuși, și acest Logos ce face posibilă rațiunea umană. Este chipul desăvîrșit sub care se revelează sensul și valabilitatea genezei de o altă lume: lumea umanului și a celei aflate prin uman. Temeiul acestei raționalități îl poartă categoria *universalului*, ca mediere prin sine și prin *cosmos* uman, a Ființei. Sensul ontologic al acestei mijlociri este lipsa de ființă a absolutului „ca atare" (analog *noumen*-ului kantian). Aceeași relație de transcendență trădează *singura relevanță* posibilă a universalului; abia sub acest rost se poate afirma că *relația de transcendență constituie universalul ca universal, și nu altceva*, deschisă fiind aici semnificația major umană a acestei relații: cea valorică, de nesubstituit uneia *naturante*, genetice.

Fără a înțelege acel ceva *invariant* în abordarea lumii, constituit istoric ca nivel transcendental, nu poate fi înțeleasă îndeajuns nici *transcendența*, ca *act* propriu omului. Transcendența semnifică în acest sens o de-păşire a datului ca act într-un circuit în care se realizează totodată și re-venirea actului ca dat. E ceea ce poate fi gîndit ca o creare repetată a identității cu sine, o echivalență *altfel* a ceva, cu sine. Nu departe de Heidegger la care „ființa omului se manifestă ca o putință-de-a fi (*Seinkönnen*)" [15], Roger Garaudy definește omul prin *proiect*, iar conștiința umană ca una fundamental constituantă. Pornind de aici „transcendența umană" e înțeleasă ca o „experiență a absenței", negația fiind „primul *analogon*" — ceea ce dovedește prezența în filozofia sa a unuia din viciile funciare existențialismului: identificarea existenței cu temporalitatea, existența fiind una absolut actuală. Ajuns la o *expresie proprie* în ființa socialității, actul transcendenței transpare deplin în esența sa constituită și constitutivă de un *logos al praxisului*. În acest sens Marx va scrie: „Crearea practică *a unei lumi de obiecte, prelucrarea* naturii neorganice este autoafirmarea omului ca ființă generică conștientă, cu alte cuvinte, ca ființă care vede în gen propria sa esență, sau care vede în sine o ființă generică ... Omul știe să producă pe măsura oricărei specii și știe să imprime pretutindeni obiectului măsura care-i este inerentă" [16].

Dialectica materialistă vizează surprinderea universalității și specificității conexiunilor care constituie cosmosul. Față de dialectica internă a fiecărei durate (*naturi*) cea a dinamismului contradictoriu de ansamblu al lumii materiale se determină în raport obiectiv și integrator cu primele, stînd temei pentru „sămînța devenirii universale". În sensul relevării acestei unități ontologice obiective între dialectica naturii și dialectica socialității se înscriu unele din demersurile excepționale ale gîndirii lui Fr. Engels. Înțelegînd dialectica drept „știință a legilor generale ale mișcării și dezvoltării naturii, ale societății omenești și ale gîndirii", Fr. Engels avea în vedere trei lucruri de o importanță capitală: unitatea lumii ca materialitate a ei și de aici, *unitatea dialecticii tuturor naturilor Ființei*; surprinderea dialecticii ca *una a esențialității* lumii materiale; raportul obiectiv necesar în care se află unitatea și esențialitatea universului cu modul de ființare sui-generis al unor „zone" ontologice distincte.

Pornind de aici vom putea înțelege *dialectica* drept un *complex unitar și contradictoriu al actelor de participare a raționalității unei naturi la raționalitatea Unu-lui*.

Ideea *participării* a rămas una profundă, căci numai ca *mijlocire*, instituită în ființa raportului primordial determinat-nedeterminat, se dezvăluie sensul universalului.

Actul de participare semnifică: 1) *interdeterminare* a naturilor ontico-ontologice, ceea ce este în primul rînd interacțiune și relație în cadrul fiecăreia, cum ar fi cele dintre sistem și structură, cele de autoreglare, cele între funcționalitate și dinamică etc.; 2) *transponibilitatea naturilor*, prezența uneia în spațiul celeilalte, unde urmează noul tip de interacțiune. Astfel de „întîlniri" ontologice duc la apariția unor interacțiuni altfel-înte-

---

[13] Nicolai Hartmann, *Estetica*, București, Edit. Univers, 1974.

[14] A. Gramsci, *Opere alese*, București, Edit. politică, 1969, p. 5.

[15] Maurice Corvez, *La philosophie de Heidegger*, Paris, 1966, p. 6.

[16] K. Marx și Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, p. 556.

meiate, pînă la a fi de o *natură diferită* față de cele două ajunse în interferență de raționalitate; 3) transponibilitatea lor ca *apropriere* de către una din naturi, sens propriu doar socialității. Un caracter al prezenței actelor de participare o reprezintă existența echivalențelor „absolute", „curățate" de orice specificare în structurarea și funcționalitatea sistemelor-durată. Astfel de echivalențe indică unitatea profund esențială a naturilor ontologice, *spațiul eidetic de întîlnire cosmică* a lor. Dialectica nu se confundă cu raționalitatea. Prima implică *întotdeauna* trecerea și negația, depășirea și deschiderea contradictorie spre o nouă metamorfoză; a doua, nu. Prin aceasta dialectica este mai restrînsă între hotarele dinamice ale unei durate față de raționalitatea acesteia, dar o depășește absorbind în ființa ei ceva ce aparține într-un anumit sens tuturor duratelor. Acest lucru e un reflex al *participării* unei durate la raționalitatea alteia sau la cea a Ființei. În mod real, ele *coexistă ca un logos preponderent al trecerii și un logos preponderent al invarianței, al datului, în posibilitatea identificării și a convertirii unuia în altul.*

Materialismul dialectic și istoric își dovedește oricînd forța și valabilitatea tematizării de cea mai rară profunzime a *chestiunilor ființiale*, făcînd și prin aceasta înțeles rostul major al filozofiei, acela de a se detașa de statutul unei simple *ancilla scientiae* și de a fi deopotrivă o adevărată *philosophia prima* ca și o autentică *philosophia ultima.*

PROBLEME ALE ETOSULUI SOCIALIST

În ultimul timp, la Facultatea de filozofie din București s-au inițiat unele activități menite să lege mai strîns, conform specificului facultății, formele de muncă și învățămînt cu cercetarea științifică. Vom consemna în acest sens manifestarea prilejuită de sesiunea științifică studențească din 4 martie 1976, organizată de catedra de etică-estetică și anul IV, filozofie generală. Tema sesiunii a fost *Teoria etosului socialist.*

Programul sesiunii, constînd din referate și discuții pe marginea lor, s-a axat pe dezbaterea și clarificarea diferitelor aspecte teoretice și practice ale etosului socialist, după cum rezultă chiar din titlul referatelor prezentate: Ion Stere: *Reconstrucția socialistă a mobilurilor umane*; Lăcrămioara Stanciu: *Conceptul de „calitate a vieții" și semnificația sa etică*; Radu Solcan: *Conceptul vieții cotidiene din perspectiva eticii*; Rozalia Ring: *Principiul răspunderii și al angajării ca valori ale vieții cotidiene*; Teodor Alexandru: *Semnificația conceptului „condiții cu adevărat omenești"*; Ileana Tunsoiu: *Problematica morală în teoriile dezvoltării*; George Șerban: *Raționalismul etic și morala creștină*; Florentina Popescu: *Corelația valorilor etice și estetice*; Dan Oprescu: *Implicația morală a valorilor vitale*; Adrian Iliescu: *Etica și analiza logică a limbajului.*

Propunînd o fenomenologie interesantă a ființării mobilurilor umane în societatea socialistă, Ion Stere a insistat analitic asupra scopurilor, alegerilor, idealurilor și datoriilor omului într-o lume în care au loc profunde mutații și transformări. Referentul a relevat prin demersul său analitic modul în care, în contextul socialismului, mobilurile activității sociale structurează și restructurează personalitatea umană în sensul „întoarcerii spre sine a umanității" (Marx).

Referatele despre „viața cotidiană" și despre „condițiile cu adevărat omenești" (Lăcrămioara Stanciu, T. Alexandru), concepte care implică etosul socialist, au surprins descriptiv și tipologic condițiile augmentării calității vieții, precum și „adevăratele condiții" care asigură ființarea umană autentică într-un spațiu social depresurat de falsitate și aparență mistificată. S-a insistat asupra implicațiilor de ordin moral pe care le aduce varietatea vieții și asupra noilor dimensiuni ale calității relațiilor umane în socialism. Nu mai puțin interes a suscitat analiza coordonatelor morale ale vieții cotidiene întreprinsă de Rozalia Ring și Radu Solcan. Acesta din urmă a insistat asupra rolului formativ moral al familiei, școlii și limbajului. Idealul emancipării prin socialism a oamenilor implică o restructurare a vieții cotidiene, nu ca obiectiv primar, ci ca obiectiv final. Din această perspectivă sînt analizate apoi mutațiile reale și posibile aduse de școală și familie în actualizarea idealurilor de viață și în *calitatea* umană a comunicării transparente sau netransparente la nivel interpersonal. De asemenea este avansată ideea consecințelor imediate și de viitor asupra personalității, pe care le are raționalizarea „marelui fluviu" care este viața cotidiană.

Problematica morală a timpului nostru istoric cu toate implicațiile care derivă din dezvoltarea economică fără precedent (Ileana Tunsoiu), precum și raporturile dialectice dintre sfera valorilor vitale, a celor morale, politice, estetice (Dan Oprescu), au întregit registrul tematic al referatelor destinate să pună în lumină importanța și actualitatea eticului ca obiect al sesiunii științifice a studenților. Intervenția Florentinei Popescu despre corelația dintre etic și estetic, dintre cîmpul valorilor morale și al celor estetice a izbutit să surprindă o seamă de relații subtile din cîmpul fenomenului literar.

În referatul său, George Șerban a operat un succint excurs în problematica creștină, explicînd procesul de laicizare treptată și de infuzie masivă a spiritului raționalist în cîmpul valorilor religioase. În sfîrșit, în comunicarea sa, Adrian Iliescu a adus în prim plan, nu numai o argumentare riguroasă asupra necesității cercetărilor de meta-etică, dar a aplicat el însuși principiile analizei logice a limbajului moral, într-o interpretare ce a luat ca punct de plecare un semnificativ text al lui Stevenson.

În cadrul dezbaterilor pe marginea comunicărilor prezentate s-au formulat numeroase întrebări, iar discuțiile și intervențiile participanților au probat densitatea textelor, nivelul lor teoretic, cutezanța tinerilor studenți în abordarea filozofică a unor probleme vitale în filozofia marxistă, cum este aceea a etosului socialist, etos aflat într-un continuu proces de constituire și instituire în patria noastră. S-a întrezărit totodată posibilitatea ca studenții îndrumați de cadre didactice să cîștige încrederea în propriile lor forțe, cutezînd să formuleze judecăți autonome, să supună interogației filozofice proprii fenomenele și problemele pe care viața și realitatea contemporană le pun în fața gîndirii marxiste.

Comunicările și interesantele intervenții vor fi incluse în *Caietul seminarului de etică* al Facultății, alături de studiile și referatele prezentate în seminar de cadrele didactice și cercetătorii eticieni.

Un merit deosebit în organizarea și reușita acestei sesiuni științifice studențești revine conducerii catedrei, îndeosebi tovarășului conf. dr. Niculae Bellu, care a finalizat astfel într-un mod fericit munca depusă cu studenții la cursul și seminarul de etică, timp de un an de zile.

VASILE MORAR

Nota redacției

Publicăm, în continuare, patru dintre comunicările susținute cu acest prilej de studenți, în intenția de a valorifica și evidenția rezultatele pozitive ale acestei sesiuni, posibilitățile variate de atragere a studenților la o activitate științifică legată de o *problematică socială de actualitate.*

DESPRE O POSIBILĂ ANALIZĂ A VIEȚII COTIDIENE, DIN PUNCTUL DE VEDERE AL ETICII

DE

RADU SOLCAN, anul IV—Filozofie

Filozofia modernă occidentală a întors spatele problematicii vieții cotidiene. În cadrul marxismului, G. Lukács (și alți gînditori) a încercat să reînvie interesul pentru această problematică.

După opinia sa, viața cotidiană nu cunoaște obiectivații de genul științei sau artei, este străină de rigidul „da sau nu" al metafizicii, e caracterizată de o legătură nemijlocită între teorie și practică, de un materialism spontan, operează frecvent cu analogia. Caracterizarea mai amplă și mai profundă a vieții cotidiene e dificilă din cauza lipsei unor raportări pozitive la viața și gîndirea cotidiană în filozofie, constată Lukács. El ajunge, totuși, să contureze o vastă frescă a gîndirii cotidiene, subliniind cu putere originalitatea și autonomia vieții cotidiene în raport cu obiectivațiile care sînt știința și arta și caracterul de „sol comun" al vieții cotidiene față de artă și știință. G. Lukács scoate, de asemenea, în evidență

caracterul de obiectivații parțiale ale muncii și limbajului în viața cotidiană, precum și efectele diviziunii muncii de tip capitalist asupra vieții cotidiene.

Fundamentarea unei sociologii marxiste a vieții cotidiene ar implica, după părerea noastră, o înțelegere diferențiată a diferitelor moduri de *constituire a relațiilor umane la nivelul vieții cotidiene*, acestea apărînd ca variabilă dependentă, iar factorii economici, în primul rînd, ca variabilă independentă.

Principalele instanțe care ar trebui să ne preocupe în analiza vieții cotidiene sînt: *familia*, *școala* și, alături de acestea, *limbajul*. Ipoteza în discuție este următoarea: o constituire a *valorilor morale* are loc pornind de la *modelele concrete propuse de familie și de școală*.

Familia hotărăște (ca să zicem așa) cu mult timp înainte „ce va face", „ce va fi" individul. Desigur, traducerea aidoma în fapt a ambițiilor paternale se lovește de numeroase obstacole. Dar, oricum, chiar dacă se dorește un mediu absolut liber, *familia* constituie *sursa primelor condiționări pe plan moral* ale individului. Aici am putea avansa, desigur, pe terenul unei discuții despre valabilitatea sau nevalabilitatea analizelor psihanalitice ale vîrstei copilăriei; oricum, prioritatea în educația morală, măcar temporal, aparține familiei. Se poate observa cît de mult contribuie un mediu familial autoritar la cristalizarea unui anumit comportament moral; sau un mediu permisiv la cristalizarea altui comportament moral. Familia nu permite scrutarea integrală a orizontului social, ea e prin excelență limitativă, protectoare, un adăpost, o apărare a individului în fața vieții.

Școala reprezintă *o integrare socială mult mai mare*; ea îl urmărește și îl condiționează pe individ pînă la vîrsta maturizării depline. Fapt semnificativ, școala și familia nu sînt simple „curele de transmisie" a normelor și mesajelor societății; schimbarea societății trebuie însoțită și de o schimbare a lor (dar nu în sensul în care un motor nou, să zicem, are nevoie de noi curele de transmisie, mai trainice, ci de o schimbare de statut).

Afirmațiile de mai sus avansează ipoteza rolului preeminent al familiei și școlii (în societatea modernă) în formarea și educarea morală a individului. Familia și școala constituie terenul purtînd girul seriozității, acordat de societate, în viața cotidiană. Alături de acest teren se poate forma un altul (reprezentat, îndeobște, de grupurile de tineri constituite informal). Dar, nu este deloc obligatoriu ca valorile morale să difere esențial de la grupurile informal constituite la cele formale.

★

Idealul emancipării prin socialism a oamenilor implică o *restructurare a vieții cotidiene* însăși. Dar caracterul fluid, mobil al vieții cotidiene împiedică o lovitură frontală (practică și chiar teoretică) împotriva vechiului în acest domeniu. Esențială este organizarea socialistă a muncii, constituirea unor colective socialiste de muncă.

Astăzi, o modalitate eficientă de a propune *modele morale* o reprezintă mijloacele propagandei de masă. Mass-mediile s-au înserat incontestabil în însăși viața cotidiană. Dar, în legătură cu acestea, cred că se pune problema *opacității și transparenței limbajului moral*. Este un nou limbaj moral suficient de transparent? Cum este decodat? Nu se poate petrece un fenomen de recuperare în cadrele unor vechi scheme de citire deformantă? Ce ar orienta o lectură predilectă a moralei? Fără îndoială modele (schematisme) morale deja formate inconștient. De aceea, aș reintroduce ipoteza primordialității educației morale prin intermediul vieții cotidiene în familie și școală. Desigur, aceasta e o situație istoricește determinată. Marx avea în vedere, pentru noua societate, un tip de educație bazat pe muncă (unii zic că asta ar însemna o societate deșcolarizată, adică, mai precis, post-școlarizată, o societate care a depășit metoda educației prin intermediul școlii); cerința unei educații prin muncă o resimte puternic la ora actuală societatea socialistă nu numai din motive legate de profesionalitatea celor ce sînt educați, ci, și din motive legate de inculcarea unor profunde idei morale.

Este clar, acum, că în viața cotidiană se pot însuși numai modele concrete morale, idealurile morale sînt constructe care depășesc planul vieții cotidiene ca atare.

Fapt este că educația morală și însușirea unui limbaj moral au loc grație unor modelări concrete. De exemplu, industrializarea atrage o masivă migrație de la sat la oraș. Odată transferat în mediul urban individul este „departe" de stimulii ce condiționau comportamentul său. Poate apărea și apare deseori un „vid" axiologic, mai exact, diverse „improvizații" axiologice. Formarea unor noi deprinderi cere în primul rînd noi forme de organizare a vieții cotidiene (de aici și necesitatea, resimțită spontan, a organizării „timpului liber" al tinerilor, a manifestărilor culturale, sportive). În esență este vorba de luminarea complicatului drum printre alternativele vieții cotidiene. În metaetică se vorbește, în legătură cu asemenea situații, despre faptul că inferențele logice sînt posibile numai în cadrul unui sistem de valori acceptat de o comunitate dată; mutațiile valorice țin de persuasiune. Filozofia marxistă oferă, spre deosebire de pozitivism, criterii raționale de trecere de la un sistem de valori la altul.

Ideal vorbind, realizarea obiectivelor eticii socialiste și comuniste, spre deosebire de orînduirile precedente, este înfăptuită nemijlocit social, pe fondul căutării unei cît mai mari convergențe sociale, al refuzului *oricărei motivări prin profit*. Aceasta ar putea da un alt sens vieții cotidiene; alegerile individuale nu ar mai trebui supuse unui control extraindividual, unei refulări. Din corp separat de spațiul funcționării reale a angrenajului social, viața cotidiană poate redeveni un loc pe care se joacă tot scenariul vieții umane. Relațiile umane pot fi reformate, degajate de crusta caracterului egocentric al motivărilor acțiunilor.

PRINCIPIUL RĂSPUNDERII ȘI AL ANGAJĂRII CA VALORI MORALE ALE VIEȚII COTIDIENE

DE

ROZALIA-ANA RING, anul IV — Filozofie

Perioada de trecere de la o societate care ridicase la rangul de principiu al ei dezangajarea socială — „fiecare pentru sine" —, la noua societate socialistă și comunistă, implică reevaluarea omului ca criteriu universal al mecanismului social, deci ca un principiu de valoare morală. Asistăm — cum preconiza Marx — la o deplasare a cîmpului moral spre om și spre valoarea în sine a individualității sale dinamice, la o schimbare în masă a oamenilor. „Problema morală a socialismului — menționează Niculae Bellu — se constituie, astfel, din elementele și contradicțiile acestei deveniri, din autenticitatea necesară a acestei confruntări deschise a fiecărui individ cu solicitarea sa de a fi sau de a deveni un *centru de inițiativă*, o prezență în același timp liberă și angajată, spontană, exprimînd cutezanța originalității și responsabilă totodată în determinarea modelului dinamic al relațiilor umane și în autoadministrarea avuției sociale, două momente ale aceluiași proces de emancipare umană [1]".

Cu secole în urmă Dante se războia la porțile Infernului cu „indiferenții", indiferentul — omul lipsit de personalitate — fiind considerat inuman și imoral în măsura în care *nonangajarea și neutralitatea sînt fețe ale trădării* față de însăși umanitatea vieții (și iarăși, în măsura în care se instituie o *concordanță între a trăi și a te angaja* — sesizînd importanța coordonatei — *angajare, responsabilitate* în spațiul umanului).

Angajarea — *adeziune conștientă* la o cauză, la lupta unei colectivități în slujba căreia sînt puse toate capacitățile personale, presupune: *consecvență* (deci acțiune conformă cu principiile morale în orice condiții, avînd ca singur criteriu al superiorității morale concordanța comportamentului respectiv cu ceea ce slujește progresului moral), *fidelitate* (menținerea statorniciei față de sine, de ceilalți oameni, anumite principii morale, de o anumită stare socială) și *devotament* (ceea ce necesită o mare doză de atașament afectiv); la rîndul ei, **responsabilitatea** — trăsătură socială a personalității, constă din acele acte de conștiință morală prin care aceasta se simte obligată să aprecieze propriile manifestări sau ale altora și să procedeze ca atare, raportînd actele de comportament la exigențele sociale; ambele, atît *angajarea* cît și *responsabilitatea* exprimă deci *condițiile fundamentale ce se impun comportamentului uman* în direcția satisfacerii exigențelor conservării, întăririi și realizării solidarității sociale și se instituie ca *valori morale*.

Apare ca o necesitate evidentă problema raportului *responsabilitate morală-libertate morală*. Omul poate fi răspunzător de ceva doar în măsura în care are posibilitatea să aprecieze, să aleagă, în măsura în care are *libertatea de a face așa sau în alt fel*. Libertatea este condiția esențială a răspunderii, cu cît gradul de libertate crește, crește și responsabilitatea. Posibilitatea răspunderii este condiționată obiectiv în primul rînd de regimul social, politic, juridic și moral existent, deci de cadrul social, existențial. Tocmai de aceea, necesitatea socialistă a răspunderii se datorează *lărgirii și aprofundării* dimensiunilor sociale ale activității umane și se definește în raport cu sarcinile prezente, dar și cu cele de viitor ale patriei noastre. Asigurîndu-se libertatea de

[1] Vezi „Revista de filozofie", nr. 7/1974.

opțiune, ne apropiem pînă la coincidență posibilă între *ce este și ce trebuie să fie*, moralitatea nemaifiind ceva „dinainte dat". Viața cotidiană devine singurul cîmp al demnității și măreției umane posibile.

Se preconizează să se ajungă printr-un proces evident îndelungat la realizarea deplină a funcției sociale a moralei: formarea la nivelul conștiinței morale a *convingerilor*, iar la nivelul comportării a *deprinderilor*. Dimitrie Gusti sesizează acest lucru, afirmînd că „responsabilitatea este o atitudine morală care trebuie să răsară într-o *normalitate* sufletească"[2].

Întrebarea care se ridică aici este în ce măsură putem vorbi de *o morală a vieții cotidiene* și implicit de principiul răspunderii și angajării ca *valori morale* ale acesteia.

Plecînd de la faptul că morala vieții cotidiene este un ansamblu de relații, norme și reguli morale care se referă la viața personală a omului, la aspectul *practic* al comportării sale de fiecare zi, ceea ce trebuie precizat în continuare este accepția ce se dă conceptului de morală a vieții cotidiene după criteriul domeniului de relații pe care îl acoperă.

Între variantele:

a) Morala vieții cotidiene se referă, în mod exclusiv la domeniul de manifestare al *regulilor elementare ale conviețuirii sociale*;

b) Sfera moralei vieții cotidiene cuprinde *ansamblul vieții personale* a omului, relații care se statornicesc prin căsătorie și în familie, în timpul liber, în procesul educației și activității culturale — toate compartimentele vieții individuale cu excepția celor direct legate de procesul de producție, de activitatea cu caracter profesional, științific sau politic;

c) Această noțiune cuprinde *toate domeniile existenței și raporturile etice ale omului*, inclusiv cele cu caracter profesional și politic, considerate însă numai prin prisma caracterului lor practic nemijlocit, al manifestărilor lor cotidiene și întotdeauna ca aspect al *comportării personale* a omului;

— o consider viabilă pe ultima. Ea dezvăluie implicit specificul foarte general al dezvoltării sociale, al practicii umane și anume: „Prin faptul că oamenii acționează în general în viața cotidiană și mai ales pe treptele ei primitive într-un mod nemijlocit, reacționînd la situații nemijlocite prin intenții îndreptate asupra unor scopuri nemijlocite, ei produc un utilaj material spiritual care conține în sine mai mult decît au pus oamenii nemijlocit și conștient în el și care de aceea este mișcat în așa fel de acțiunile lor nemijlocite încît *ceea ce este prezent doar implicit în el, devine treptat explicit, ducînd acțiunile dincolo de ceea ce fusese urmărit direct*. Aceasta provine din relația reciprocă dintre dialectica obiectivă și subiectivă[3]".

Și apoi, ultima variantă permite sublinierea importanței muncii în formarea personalității.

Morala vieții cotidiene are o deosebită importanță în spațiul general al moralei. *Aici* omul este pus în cea mai mare măsură față în față cu sine, avînd posibilitatea deplină de manifestare a subiectivității sale.

Astfel, se poate pune în balanță *măsura în care principiile și normele moralei au devenit o necesitate firească* a sa, organică aș putea zice, deci măsura în care ele devin însăși *natura lui*. Împrejurările îl silesc pe om cel mai adesea la o acțiune imediată (aici nu trebuie uitat rolul științei, al culturii care descoperă mijlociri între o situație previzibilă și forma optimă de acțiune și intercalarea acestei mijlociri).

Dar „ceea ce caracterizează viața subiectivă cotidiană este oscilarea continuă între decizii bazate pe motive momentane, efemere și fluide și decizii determinate de temeiuri rigide, deși rareori fixate conceptual (tradiție, obicei)[4]". Aici cred că ar fi important de văzut care este *ponderea oscilațiilor* într-o direcție sau alta, care este cea de dorit și mai ales cum s-ar putea ajunge la *decizii științific determinate* (alături de evidenta doză de subiectivitate). Și aici o cît mai mare apropiere a motivelor momentane de cele de durată, deci o conjugare cît mai mare a interesului personal cu cel general.

Omul este o ființă socială și se manifestă ca atare și în cadrul activității sale obștești utile și în viața sa personală, cotidiană. De aici derivă aplicabilitatea legilor și cerințelor moralei la nivelul ambelor coordonate existențiale ale omului (individuală și socială). Dar fără să neglijăm specificitatea moralei cotidiene și anume:

— *ponderea mult mai mare a subiectivității și libertății individului* în raport cu reglementarea și constrîngerea socială;

— *varietatea* cu mult mai mare și mai nuanțată a *situațiilor de viață* care-l confruntă pe individ, a *modalităților de comportare*, cu puternice laturi afective.

Și din nou, de subliniat, rolul moralei socialiste în influențarea relațiilor și atitudinilor morale, personale. În urma creării unor condiții ca: maturizarea relațiilor de producție socialiste; adîncirea democrației socialiste; creșterea gradului de conștiință ș.a., omul cîștigă o tot mai mare independență în rezolvarea problemelor particulare, multiple posibilități de a opta.

---

[2] D. Gusti, *Spre o etică vie a națiunii noastre*.

[3] G. Lukács, *Estetica*, vol. I, București, Edit. Meridiane, 1972, p. 120.

[4] *Idem*, p. 104.

Dar prin aceasta nu primește oare și îndatorirea de a fi răspunzător față de sine și față de ceilalți de toate faptele sale? Probleme complexe care necesită o rezolvare imediată presupun activitatea conștientă a oamenilor, dar pentru aceasta este necesară o lucrare de durată cu material uman întru înrădăcinarea și respectarea sentimentelor și deprinderilor morale socialiste.

Nu trebuie uitat că moralitatea individului se obiectivează prin faptă (act și intenție). Și acest fapt al angajării individuale prin act este foarte complex (văzut evident în contextul normativității sociale).

Aici poate apărea acordul sau dezacordul actului individual cu structura normativă a grupului. Iar ceea ce urmărește societatea socialistă este armonizarea dintre actul individual și structura normativă a societății, structură care îi cere individului participarea activă la *creația* de valori ale societății socialiste. Tot aici cred că poate fi discutat momentul etic ca parte constitutivă esențială a procesului de elaborare și aplicare a deciziilor în contextul edificării societății socialiste multilateral dezvoltate. Fapt ce necesită o creștere substanțială a responsabilității sociale și personale (implicit morale).

Opțiunea între diferitele variante de posibile acțiuni necesită calități umane printre care *responsabilitatea, fidelitatea față de adevăr* sînt cele cu pondere majoră. Dezvoltarea tehnicii electronice în vederea stabilirii deciziei sau dezvoltarea conducerii colective, a conlucrării în luarea deciziilor nu micșorează cu nimic responsabilitatea umană, ci dimpotrivă, o mărește, cerîndu-i să se manifeste cît mai puternic.

CONCEPTUL DE CALITATE A VIEȚII

DE

LĂCRĂMIOARA STANCIU, anul IV — Filozofie

Conceptul de calitate a vieții este un concept în curs de precizare. Pentru a-i evidenția bogăția conținutului, el trebuie raportat atît la individ cît și la societate. Pe de altă parte, calitatea vieții trebuie să includă și *dimensiunea morală*, calitatea morală a vieții, pentru a depăși înclinația spre studiul exclusiv din punct de vedere material al vieții.

I. Calitatea vieții, raportată la *individ*, depinde de „sănătatea sa, de starea personalității sale (de gradul ei de integrare), de varietatea vieții, de influența cîmpului social asupra sa și comportamentul său în cîmpul social, ca și de alți factori“ [1].

Aceste delimitări la nivelul individului ar putea echivala cu posibilitățile reale pe care le are fiecare individ de a fi fericit. În acest sens, pentru o mai bună precizare a calității vieții la nivelul individului, un rol important revine profesiunii.

Profesiunea poate fi principalul izvor al fericirii sau nefericirii personale. Ea trebuie să devină locul trăirii plenare a existenței, iar nu mijlocul de cîștigare a existenței. De aceea alegerea profesiunii are o importanță covîrșitoare în viața individului, dar această alegere este dependentă de diviziunea socială a muncii. Fără a intra în amănunte în această spinoasă problemă, trebuie evidențiat faptul că socialismul și apoi, pe o treaptă și mai înaltă, comunismul, încep să refacă raportul dintre timpul afectat procurării mijloacelor de trai și timpul liber, în sensul micșorării progresive a primului în favoarea celui de-al doilea, pe de o parte, iar pe de altă parte, prin schimbări în chiar interiorul timpului pentru procurarea mijloacelor (= creșterea ponderii activității creatoare). De aici: a) dinamica profesiunilor prin încorporarea unei cantități mai mari de muncă intelectuală și eliberarea treptată de muncile executive; b) diversificarea activității creative și recreative din timpul liber, care impun și o orientare specifică a politicii culturale.

II. Calitatea vieții raportată la *societate* cuprinde patru direcții:

1. *Nivelul de trai economic*, asupra căruia nu este necesar să insistăm, fiind o componentă mai elaborată (pot exista aprecieri pe baza venitului lunar pe locuitor, prin salariul mediu etc.). Important de reținut este faptul că societatea socialistă trebuie să-și dezvolte forțele de producție în așa fel, încît, în etapele sale superioare să se „elibereze“ de nevoia de a avea cît mai mult;

2. *Nivelul de trai ecologic*: această componentă pare să acționeze din ce în ce mai puternic, dată fiind imixtiunea adîncă a omului în natură. Nivelul industrializării nu este suficient pentru o determinare reală a calității vieții, pentru că o înaltă industrializare poate produce și un grad înalt de poluare. De aceea este necesar ca programele de dezvoltare ale

[1] Vezi M. Drăgănescu și S. Beldescu în vol. *Civilizația socialistă și valorile ei*, București, Edit. politică, 1975.

țărilor să depășească unilateralitățile și mai ales să instituie organisme de control pentru ca cuplajul economie-societate-mediu înconjurător să exprime o stare reală pozitivă. Este necesar și posibil să se găsească un indicator al nivelului de viață ecologic, care ar prezenta o importanță deosebită în planificarea pe termen lung;

3. *Varietatea vieții*, care se exprimă prin nivelul de muncă organizată, prin timpul acordat benevol activităților obștești, culturale sau de creație sau destinderii. Aceasta este desigur o componentă esențială a calității vieții, cuprinzînd gradul în care se manifestă nevoile spirituale ale membrilor unei societăți;

4. *Calitatea relațiilor umane* este o dimensiune indispensabilă a conceptului de calitate a vieții, implicînd în cel mai înalt grad noțiunea de civilizație. Calitatea relațiilor umane înseamnă raportarea la *sistemul de valori propriu socialismului*. Dar, raportarea la valorile socialismului, pe lîngă varietatea și specificitatea condițiilor social istorice ale socialismului naște o multitudine de posibilități ce ridică la rangul de problemă socială *problema opțiunii*. Și pentru că orice opțiune este angajare pe un anumit drum în funcție de un „sens al vieții", orice opțiune este o alegere a unui anumit sens al vieții.

De aceea, corelarea *calității vieții* cu noțiunea de *sens al vieții* ne descoperă o valență nouă a primului concept: calitatea vieții pe dimensiunea angajării sociale a individului.

Angajarea va avea ca premisă gradul de libertate reală atins. „Calitatea socialistă (comunistă) a vieții constă tocmai în asigurarea libertății fiecăruia și a tuturora de a-și «amenaja» condițiile de existență după trebuințele și cerințele lor „nemanipulate [2].

[2] Pavel Apostol, *Calitatea vieții și explorarea viitorului*, București, Edit. politică, 1975, p. 202.

Poate fi acesta scopul în sine al mișcării reale spre comunism? Se poate răspunde afirmativ căci ascensiunea reală și permanentă spre societatea comunistă este o permanentă compunere, dezvoltare și perfecționare a calității vieții.

Am putea sistematiza într-o primă aproximare, componentele *calității vieții în socialism* după cum urmează:

a) gradul de satisfacere a *necesităților materiale și spirituale* (cuprinzînd indicatorii nivelului de trai material, ecologic și varietatea activității organizate);

b) gradul de dezvoltare a *solidarității și colaborării* în relațiile dintre oameni ca *valori centrale ale eticii comuniste*;

c) natura *idealurilor* propuse și promovate, ca expresie a conștientizării și participării la „mișcarea reală" spre comunism.

Punctele b) și c) sînt definitorii pentru socialism și comunism, comparativ cu capitalismul.

Conceptul de calitate a vieții trebuie să evidențieze bogăția omului, iar „omul *bogat* este totodată omul *care are nevoie* de o totalitate de manifestări de viață umană, omul la care propria sa realizare se manifestă ca necesitate lăuntrică, ca *nevoie*" [3].

Pe de altă parte este necesară corelarea afirmării plenare a omului ca om cu desfășurarea lui în spațiul social. „Să dăm fiecăruia spațiul necesar pentru manifestările lui de viață esențiale". (*Sfînta familie*). Morala, ca forță pozitivă a socialismului trebuie să ducă pînă la capăt procesul de eradicare a înstrăinării început prin revoluția socialistă, instalînd în etosul socialist valorile afirmative.

[3] K. Marx și F. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 583.

UNELE CONSIDERAȚII ASUPRA MOBILURILOR UMANE

DE

ION STERE, anul IV—Filozofie

Motto: *„Viața obligă pe om la multe fapte benevole".*

(STANISLAV JERZVLEC)

1. CONSIDERAȚII GENERALE

Ne vom feri de o tratare metafizică a problemei de față, precum și de considerațiile care țin mai curînd de o psihologie a motivației. Pentru ducerea la bun sfîrșit a sarcinii — aceea de a elucida problema mobilurilor umane într-un cadru dat istoric — ne vom feri să ne punem întrebări la care să nu putem

răspunde pe deplin între anumite limite — acelea ale încercării prezente. Vom porni dealtfel ca neștiutori, urmărind ca, în cazul unui sfîrșit cît de cît reușit, să avem satisfacția unui progres izvorît, firește, din cercetare.

2. MOBILUL CA SCOP, SCOPUL CA MOBIL

Munca face parte deopotrivă din *sfera necesității* — în măsura în care ea constituie o producere a mijloacelor de existență, o formă generală de adaptare la mediu — și din *sfera libertății* — în măsura în care omul „acționează asupra naturii exterioare și transformînd-o, el transformă totodată propria sa natură".

Scopul este anterior muncii, el există funciarmente în agent, în om, *ca mobil*. Iată ce spunea Marx cu privire la aceasta : „La sfîrșitul procesului de muncă apare un rezultat, care încă la începutul acestui proces exista ideal în imaginația muncitorului. Omul nu se limitează la a modifica forma elementului din natură, ci el își realizează totodată *scopul* său pe care îl cunoaște, care determină legic modul și caracterul activității lui și căruia el trebuie să-i subordoneze voința sa". La acestea Lukács adaugă că munca nu poate fi realizată *decît* ca „act teleologic".

Mobilul ca scop al acțiunii se constituie atît *în plan obiectiv*, cerut de instanțe legice, orice acțiune fiind necesitatea trecerii în act, în realitate a posibilului, a proiectului, cît și în *plan subiectiv* — în sensul că orice acțiune este efectuată de *un subiect* care asimilează scopul, și-l face al său, îl personalizează.

3. MOBILUL CA ALEGERE

Subiectivitatea se manifestă ca *alegere*. Prin intermediul scopului, care se realizează în cadrul muncii, omul realizează primul act de alegere. Libertatea acestei alegeri depinde de gradul de libertate al actului de muncă. Nu e o libertate abstractă, nici o alegere nedeterminată. Omul alege în condiții concrete. Munca îl confruntă pe om cu scopul și consecințele acțiunii. Acestea determină un anumit gen de alegere. Activitatea lui nu este întîmplătoare, deci nici alegerea nu este o gratuitate. Acțiunea este subordonată unui scop privit prin prisma consecințelor. Acestea determină *conștiința responsabilității — ca cerință de moralitate*. Socialitatea implică în mod necesar *stabilirea relațiilor de moralitate*, în afara cărora *responsabilitatea alegerii nu are sens*. *Responsabilitatea* și *iresponsabilitatea nu există în afara sferei unei morale*. Iată, în sfîrșit, implicarea terenului moral pe care-l viza încă de la început tema abordată. Jocul aparent al categoriilor implicate pînă acum nu a părăsit nici o clipă terenul moral. Și abia de acum încolo ele se înlănțuie și se cer cu necesitate unele pe altele într-o și mai mare măsură.

4. MOBILUL CA IDEAL

Am arătat că omul urmărește un scop și are putința să prevadă consecințele actului pe care-l efectuează. Viitorul gîndit prin consecințe nu e, deci, un viitor neutru. Lui i se subordonează de către agent, de către subiect *voința* și puterea de acțiune, tenacitatea, forța, perseverența. Subiectul e angajat, el vizează produsul viitor ca viitor impregnat de *afectivitate*, *imaginat*, *dorit* pentru că e ales. Omul nu produce mereu la fel ; el intervine mereu diversificat, introducînd un element în plus : *idealul*, ca reflectare teoretică dublată de o depășire : concretul este devansat, urmărindu-se o dată cu realizarea concretului obișnuit și *realizarea acelei devansări*.

Idealul este mai mult decît ceea ce se realizează de regulă, în condițiile unei activități ca repetare, ca reluare fără pretenții de depășire. Idealul va deveni normă de conduită.

5. MOBILUL CA DATORIE ETICĂ

Morala reglementează prin intermediul datoriei și dreptului raporturile complexe dintre oameni, dintre indivizi între ei, dintre individ și societate, ca expresie a raportului dintre general și particular. Omul acționează astfel într-o complexitate de norme morale care-i îndreptățesc acțiunile, le aprobă sau le dezaprobă. *Interiorizarea*, *subiectivitatea*, *apropierea normei morale determină o cenzurare a acțiunii*, indiferent că ea este negativă (respingere) sau pozitivă (acceptare, conformare). Decantările sînt neapărat originale și conflictuale, moralitatea nu se măsoară neapărat prin conformism. Transformarea imperativului moral în imperativ de acțiune, în mobil este iminentă, căci oricare dintre poziții este traductibilă într-o *atitudine morală*. *Subiectivitatea este implicit mobil*, fie el moral sau imoral în raport cu un anumit sistem moral.

Amoralitatea este exclusă, vidul de morală este absurd la fel cu asocializarea, cu ieșirea din cadrele socialității. „Ce să faci și ce să nu faci" este parte integrantă a mobilului. Ierarhia valorilor, axiologicul, valorizarea este în fapt mobil. Orientarea în sistemul valorilor presupune conștientizarea lor, iar conștientizarea determină o anumită *poziție* asimilată ca *mobil*. Omul se modelează pe

sine după exigențele societății care sînt în același timp exigențele sale. Acestea îl fac să se miște căci, așa cum am văzut, sînt deja *mobiluri*.

Abolirea înstrăinării umane și edificarea societății socialiste constituie cadrul real prin care se creează premisele *reconstrucției mobilurilor umane* pe coordonate noi, radical opuse vechilor forme și conținuturi.

Socialismul propune un *nou tip de personalitate* — ca acțiune de desăvîrșire de sine. Socialismul constituie „întoarcerea spre sine a umanității" (Marx). Omul socialist procedează la autodesăvîrșire, la crearea unei personalități *multilateral dezvoltate* acționînd asupra sa și asupra celorlalți, înțelegîndu-se pe sine și pe ceilalți, modificîndu-se după legi bine determinate.

Procesul nu este lipsit de contradicții. Omul complet, omul total al lui Marx este un model. Asimilarea lui la nivel social cît și subiectiv-individual constituie un mobil, adică un real îmbold către acțiune.

DEZBATERI UNIVERSITARE DE ACTUALITATE IDEOLOGICĂ

În ziua de 2 februarie a.c., Catedra de istoria filozofiei și logică a Facultății de filozofie din București a organizat o dezbatere ideologică pe tema : *Variante ale iraționalismului și misticismului contemporan*. S-au ținut trei comunicări urmate de discuții. Au participat și cadre didactice de la alte catedre din facultate, cercetători din colectivul de istoria filozofiei al Institutului de filozofie, studenți.

În prima din cele trei comunicări, *Problema iraționalismului în filozofia contemporană*, prof. Al. Boboc, distingînd între irațional (ireductibilul din fenomene și limită a cunoașterii) și iraționalism (o anumită interpretare a iraționalului), a apreciat că filozofiile propriu-zis iraționaliste apar abia la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, *inițial ca un iraționalism* metafizic, susținut, de pildă, de Ed. von Hartmann, ulterior, prin filozofia vieții, bergsonism ș.a., ca un antiintelectualism. El a distins, de asemenea, între un iraționalism consecvent, care ar fi un nihilism total, și iraționalismul ce detronează doar valorile teoretice, propunînd în schimb alte valori, cum ar fi cel cultivat, între alții, de fenomenologul Max Scheler sau de către unii existențialiști.

Cu următoarea comunicare, *Variante ale misticismului*, susținută de Gh. Vlăduțescu, sfera dezbaterii a fost lărgită, argumentîndu-se că iraționalismul poate duce fie la *fideism* (care afirmă primatul credinței ca mijloc de descifrare a existenței), fie la *misticism* (care susține intuiția irațională ca mijloc de cufundare oarbă în existență, iar nu de revelare). Autorul a opinat că, întrucît constituie o înfundare a demersului filozofic mistica ar fi parafilozofică.

Ultima comunicare, *Manifestarea misticismului contemporan în variantele sectelor religioase din România* (de lect. A. Tache) a cuprins o analiză critică amănunțită a unor date mai puțin cunoscute privind misticismul sectant.

În discuțiile care au avut loc și la care au participat cadre didactice (I. Banu, Al. Boboc, Gh. Cazan, M. Constantinescu, V. Constantinescu, I. Roșca, A. Tache, V. Tonoiu) și cercetători (C. Damian, Gh. Epure ș.a.) au fost reluate și detaliate problemele aflate în dezbatere, aducîndu-se precizări și disociații utile, cum ar fi cele dintre : idealism — iraționalism, iraționalism ontologic — iraționalism gnoseologic, mistică — misticism, concepție iraționalistă — afirmare a unor noi modalități logice, anterior necunoscute.

Dezbaterea a prilejuit un fructuos schimb de idei, răspunzînd totodată cerinței exprimate în programul partidului nostru de a supune *criticii orice formă* de iraționalism și misticism.

I. R.

★

Tot la Facultatea de filozofie a Universității din București, a avut loc în ziua de 15 martie a.c. dezbaterea cu tema *Școala de la Frankfurt*, organizată de Catedra de istoria filozofiei și logică. Dezbaterea s-a bucurat de participarea cercetătorilor de specialitate și a studenților, prilejuind un util schimb de vederi și o evaluare a rezultatelor obținute pînă acum în studierea locului și rolului „Școlii de la Frankfurt" în confruntările de idei din lumea contemporană.

Discuțiile s-au axat în principal pe următoarele probleme: 1) semnificația „Școlii de la Frankfurt" în contextul filozofiei nemarxiste; 2) raporturile „școlii" cu „noua stîngă"; 3) influența marxismului asupra elaborărilor teoretice ale lui Horkheimer, Adorno, Marcuse, Fromm, Habermas. Intervențiile unor participanți, unele dintre ele veritabile referate, au evidențiat: valoarea și limitele „teoriei critice a societății" — principala elaborare teoretică a „Școlii de la Frankfurt"; problematica filozofico-etică propusă de aceasta; semnificația „dialecticii negative" a lui Adorno; dificultățile încercărilor de „sinteză" între psihanaliză și gîndirea lui Marx; particularitățile evoluției lui H. Marcuse și E. Fromm; contribuțiile lui J. Habermas în epistemologia științelor sociale; limitele înțelegerii marxismului de către principalii reprezentanți ai „școlii".

Pe ansamblu, s-a pledat pentru o abordare nuanțată o operelor gînditorilor amintiți și s-a relevat necesitatea unor studii mai temeinice, care, luînd în considerație cercetările din alte țări socialiste, să evite atît aporiile nihilismului, cît și supraestimarea contribuțiilor teoretice ale „Școlii de la Frankfurt". De fapt, toți participanții la discuții au subliniat că, deși sub puternica înrîurire a marxismului, „școala" se afirmă în esență în cîmpul gîndirii nemarxiste, ca una dintre orientările actuale cele mai pozitive ale acesteia, receptivă, ca și marxismul, la tot ceea ce este nou și valoare veritabilă în cultura contemporană.

Pornind de la interesul pe care-l prezintă tema abordată, participanții au sprijinit propunerea organizatorilor dezbaterii de a se pregăti pentru tipar un volum de studii care să abordeze problematica majoră și modalitățile de soluționare propuse de reprezentanții „Școlii de la Frankfurt" și, bineînțeles, cu acest prilej impactul marxismului în gîndirea secolului nostru.

Al. B.

PROBLEME ALE LUMII A TREIA ÎN DEZBATEREA POLITOLOGICĂ

Laboratorul de doctrine politice contemporane al Institutului de Științe Politice și de Studiere a Problemei Naționale din cadrul Academiei „Ștefan Gheorghiu" a organizat în luna noiembrie 1975 și în ianurie 1976 dezbateri teoretice avînd ca teme: *Principalele orientări politico-ideologice privind „Lumea a treia"* și *Europa* și *„Lumea a treia."*

În cadrul primei dezbateri au fost prezentate șapte comunicări: *Partidele politice și democrația africană* (prof. univ. dr. Marin Voiculescu, șeful laboratorului); *Contribuția statelor din așa-zisa Lume a treia la dezvoltarea conceptului de egalitate a statelor* (dr. Victor Duculescu); *Mișcarea de eliberare națională și reflectarea ei în ideologia Lumii a treia* (dr. Ion Georgescu); *Unele particularități ale fenomenului național în Africa* (conf. univ. dr. M. Iovanelli); *Conceptul de dezvoltare economică a națiunilor în curs de dezvoltare* (conf. univ. dr. N. S. Stănescu); *Ideologia Maghrebului* (asist. univ. Adina Berciu); *Renașterea personalității africane* (conf. univ. dr. Elena Voiculescu).

În comunicarea sa despre partidele politice și democrația africană Marin Voiculescu a relevat semnificația evoluției ce s-a produs în continentul african, în al cărui peisaj politic se constată o evidentă mutație de la numărul imens de partide și orientări ideologice din trecut către o restructurare în ultimul deceniu, în sensul reducerii numărului de partide sau chiar al adoptării sistemului politic cu un singur partid. Unele partide africane de guvernămînt încep să adopte principii de organizare și de activitate din ce în ce mai riguroase, între altele principiul centralismului democratic. Elocvent apare și faptul că ultimii cinci-șase ani au adus importante clarificări de ordin ideologic, aceste partide devenind tot mai conștiente de interesele lor naționale, de culturile și istoriile țărilor lor, de tradițiile și obiceiurile africane. Dintre orientările principale existente azi în lumea africană sînt de menționat cele socialiste sau apropiate de opțiunea socialistă și umanistă, care pun un accent hotărît pe afirmarea demnității omului ca valoare centrală, ca obiectiv major al preocupărilor politice și sociale, ca și cele cvasi-naționaliste, încă apropiate de orientările capitaliste, dar fără a se confunda totuși cu acestea. Procesul de restructurare a partidelor politice nu atrage după sine renunțarea la democrație, așa cum afirmă unii teoreticieni nemarxiști sau chiar anumiți doctrinari africani. Dimpotrivă, între acest fapt și democratizare există o strînsă

legătură — sistemul cu un singur partid ducînd în anumite condiții la întărirea democrației participative, la îmbinarea democrației directe cu cea reprezentativă.

Schițînd succint evoluția conținutului conceptului de suveranitate în lumina modului cum acesta este dezvoltat și promovat pe plan internațional de către România Socialistă, Victor Duculescu a relevat în comunicarea sa impulsul și contribuția aduse de țările în curs de dezvoltare, de statele nealiniate la îmbogățirea conceptului de egalitate a statelor. Vital interesate nu numai în mutații de ordin politic și în promovarea unui nou tip de relații internaționale, dar și în lichidarea decalajelor, a stării de subdezvoltare, statele din Lumea a treia dezvoltă ideea egalității extinzînd-o tot mai mult de la domeniul politic la cel economic, la condițiile destinate să asigure temelia materială a egalității statelor în lume. Semnificativ în acest sens apare și conceptul de securitate economică colectivă, definind o responsabilitate comună față de căile și condițiile dezvoltării economice și sociale a tuturor popoarelor.

În legătură cu țările ce și-au cucerit independența politică în ultimele decenii, Ion Georgescu a subliniat tendința de convergență a ideologiilor și orientărilor lor politice, generate de lupta comună de eliberare națională care a dus, între altele, la consolidarea și dezvoltarea sentimentului național, a doctrinei asupra statului independent, unitar și de obiectivul unor acțiuni comune pentru instaurarea unei ordini politice și economice internaționale.

Asupra fenomenului național și afirmării noilor națiuni din Africa a insistat în comunicarea sa M. Iovanelli, relevînd elementele particulare și distinctive ale evoluției social-politice a țărilor din continentul negru și subliniind însemnătatea și necesitatea pentru acestea de a-și consolida independența politică prin dezvoltarea lor economică, socială și culturală. Totodată, pornind de la faptul că Africa deține un sistem de valori tradiționale, referentul a atras atenția și asupra particularităților implicate de transformările în curs pe planul conștiinței și al spiritualității popoarelor Africii.

Ocupîndu-se în comunicarea sa de conceptul de „dezvoltarea economică" a țărilor în curs de dezvoltare, N. S. Stănescu a remarcat diversitatea de idei pe această temă ca reflex al varietății de interese existente în prezent pe plan mondial. Referentul a adus în discuție criteriile și indicatorii nivelului de dezvoltare (venitul național pe cap de locuitor, nivelul dezvoltării forțelor de producție), căile și mijloacele pentru lichidarea subdezvoltării și decalajelor dintre țări, concepțiile și direcțiile promovate de către unele state în politica dezvoltării naționale. Cei mai avansați gînditori din țările nesocialiste în curs de dezvoltare concep dezvoltarea atît ca o rezultantă a modificărilor obiectiv necesare în structurile economice și sociale interne, cît și a unor transformări radicale în structura relațiilor economice și politice internaționale. Au fost menționate însă în același timp și unele inconsecvențe existente în concepțiile asupra dezvoltării, inconsecvențe datorate fie unor iluzii referitoare la „asistența dezinteresată" din partea țărilor dezvoltate, fie — în unele cazuri — respingeri globale a căilor necapitaliste, a soluțiilor revoluționare.

Interesantele interferențe de ordin spiritual între trecut și prezent, între tradiție și actualitate, între teoriile europocentriste din perioada colonială și replicile popoarelor africane sub forma africanismului, negroismului (*négritude*), panafricanismului etc., au făcut obiectul intervenției Elenei Voiculescu. Intelectualitatea africană s-a afirmat și se afirmă prin conturarea și modelarea unor ideologii proprii — reflex teoretic și spiritual al particularităților existențiale și istorice ale popoarelor africane, al „personalității" proprii de care aceste popoare au devenit conștiente în lumea de azi. Urmărind identitatea proprie, conștiința și sensul valorii naționale, intelectualitatea africană este antrenată în durarea unei reale renașteri spirituale în multiplele ei sensuri.

Problema centrală a orientărilor ideologice din lumea arabă a Maghrebului, a arătat în comunicarea sa A. Berciu, o constituie raporturile dintre Islam și socialism, Islamul fiind, în concepția unor ideologi arabi, o democrație prin excelență. În comunicare s-au relevat totodată implicațiile încercării de îmbinare a tradiției religioase a Islamului cu marxismul, cu idealurile contemporane de progres, cu aspirațiile social-politice de orientare socialistă.

★

Cea de a doua temă luată în dezbatere de laboratorul de doctrine politice contemporane a fost axată pe aspecte majore ale raporturilor dintre Europa și „Lumea a treia." Subiectele comunicărilor prezentate: *Dreptul internațional, Lumea a treia și Europa* (prof. dr. doc. Edwin Glaser); *Rezultatele Conferinței pentru securitate și cooperare în Europa; tendințe și sarcini* (prof. dr. Valentin Lipatti); *Conferința pentru securitate și cooperare în Europa și conceptul de țară în curs de dezvoltare* (Constantin Niță); *Europa și problemele Lumii a treia* (I. Porojan); *Nealinierea și Europa* (Ștefan Năstăsescu); *Unele controverse în raport cu conceptul de „négritude" în Africa* (prof. dr. doc. Alex. Tănase); *Rolul armatei în Lumea a treia* (dr. Mircea Nicolaescu).

Fără a intra în analiza ideilor numeroase aduse în discuție de referenți, ne limităm la remarca generală că și comunicările din această a doua parte a dezbaterii au conturat amplul tablou al interdependențelor din lumea contemporană, multiplele raporturi dintre mondial și regional, dintre Europa și Lumea a treia, au pus în lumină aspecte de interes teoretic, ideologic și practic-politic implicate de relațiile contemporane ale Europei cu Lumea a treia. În comunicări s-a subliniat insistent contribuția remarcabilă a țării noastre, a Partidului Comunist Român și a secretarului său general la elucidarea și rezolvarea doctrinară și practică a problemelor ridicate de raporturile Europei cu țările și statele din Lumea a treia.

Interes deosebit au suscitat în cadrul celor două faze ale dezbaterii intervențiile și discuțiile pe marginea referatelor prezentate, participînd la cuvînt cadre didactice de la catedrele de specialitate ale Academiei „Ștefan Gheorghiu" și de la alte instituții de învățămînt superior, cercetători ai Institutului de științe politice și de studiere a problemelor naționale, cadre de conducere din Ministerul Afacerilor Externe, din Ministerul Comerțului Exterior și cooperării economice internaționale, de la Institutul de științe juridice și alte instituții.

Apreciată pozitiv în ansamblul său, dezbaterea a prilejuit participanților un fructuos schimb de idei asupra orientărilor politico-ideologice privind Lumea a treia.

Laboratorul de doctrine politice contemporane are în vedere, așa cum s-a subliniat în încheierea lucrărilor, să organizeze în continuare asemenea dezbateri științifice și asupra altor doctrine politice contemporane, cum ar fi tehnocrația, teoria convergenței, a „dezideologizării" și depolitizării, a orientării numită „Noua Stîngă".

Maria Cernea

UN SIMPOZION INTERNAȚIONAL DE ETICĂ

În zilele de 21—25 octombrie 1975 a avut loc la Moscova un Simpozion internațional de etică la care au participat cercetători din majoritatea țărilor socialiste europene, avînd ca temă: *Rolul modului de viață socialist și al progresului științifico-tehnic în dezvoltarea morală a personalității.*

Au fost prezentate următoarele referate și comunicări: M. Fritzhand (R. P. Polonia), *Conceptul de mod de viață socialist. Interdependența dintre morală și modul de viață socialist*; S. Anghelov, V. Momov, D. Gheorghiev (R. P. Bulgaria), *Modul de viață socialist și morala*; L. M. Arhanghelski (U.R.S.S.), *Aspectele fundamentale ale interacțiunii dintre modul de viață și morală în condițiile socialismului dezvoltat*; H. Bëk (R.D.G.), *Problemele actuale ale dezvoltării morale și creșterea rolului său în consolidarea modului de viață socialist*; N. Bellu (R. S. România), *Conceptul de situație morală elementară și reevaluarea ei socialistă*; N. A. Golovko (U.R.S.S.), *Temeiurile morale ale modului de viață socialist*; Elena Cobianu (R. S. România), *Statutul moral al constructorului societății socialiste multilateral dezvoltate*; W. Weiler (R.D.G.), *Modul de viață socialist, necesitatea obiectivă și libertatea*; B. Filipțova (R. S. Cehoslovacia), *Norma morală și comportamentul în formarea modului de viață socialist*; A. I. Titarenko (U.R.S.S.), *Specificul calitativ al structurilor istorice ale conștiinței morale*; E. Farkaș (R. P. Ungaria), *Dialectica singularului, particularului și generalului în abordarea problemei modului de viață*; M. Gulakova (R. S. Cehoslovacia), *Orientările valorice și morala*; S. Soldenhoff (R. P. Polonă), *Modul de viață socialist și dezvoltarea multilaterală a personalității*; G. G. Kvasov (U.R.S.S.), *Despre rolul conducător al partidului în dezvoltarea morală a societății*; O. N. Țelinova (U.R.S.S.), *Modul de viață socialist și consolidarea integrității morale a personalității*; M. Mihalik (R. P. Polonia), *Mijloacele educației comuniste*; F. Kovács (R. P. Ungaria), *Munca și modul de viață*; C. F. Anisimov (U.R.S.S.), *Comportamentul și aprecierea sa morală*; L. Miroș (R.S. România), *Echitate și personalitate în condițiile trecerii la comunism*; V. N. Kudreavțev (U.R.S.S.), *Revoluția științifico-tehnică și perspectivele luptei cu adversarii moralei comuniste*; K. Șvarțman (U.R.S.S.), *Concepțiile burgheze despre comportamentul moral al individului*; Stelian Stoica (R.S. România), *Modul de viață socialist și problema rămășițelor moștenite de la vechea societate.*

Comunicările au fost urmate de discuții care au relevat importanța teoretică și practică a problematicii abordate în cadrul simpozionului și totodată utilitatea schimbului internațional de idei pentru dezvoltarea cercetărilor marxiste în domeniul eticii. (Asupra ideilor și concluziilor simpozionului, a se consulta, în numărul de față al revistei, reflecțiile semnate de Niculae Bellu la rubrica „Cronica ideilor").

L.M.

MARGINALII ŞI COMENTARII

CONTINUAREA UNEI POLEMICI: TEOLOGIE ŞI FILOZOFIE

În accepţiunea de concepţie generală despre lume şi viaţă rezultînd din libera cercetare raţională, filozofia devine o disciplină sistematică în urma lungului proces pe care Wilhelm Nestle l-a numit de ,,trecere de la mit la logos'', iar E. R. Curtius, cu o formulă tot atît de memorabilă, dar şi tot atît de amendabilă, de ,,revoltă a logosului contra mitului''. Epoca de dominaţie a mitului nu implică absenţa raţionalităţii sau — ca să folosim termenii lui Lévy-Bruhl, pe care, ulterior, el însuşi i-a denunţat ca nepotriviţi — o fază ,,primitivă'' sau ,,prelogică''. Trecerea de la mit la logos este de fapt trecerea de la un anumit grad de raţionalitate la altul mai mare. Această constatare la care şi-au adus contribuţia Bruno Schnell, J. P. Vernet, E. R. Doods, H. Fränkel şi atîţia alţii, a fost făcută şi de Platon. În *Teetet* 180 *d*, el notează că gînditorii vechi îşi ascundeau sub vălul poeziei *(poiesis epicryptomenon)* concepţiile despre lume şi viaţă, pe cînd gînditorii noi, ,,mai savanţi'' decît predecesorii lor, au făcut ,,demonstraţii'' clare *(apodeicnymenon)*, care nu mai presupun ajutorul interpretului şi ca atare pot fi perfect înţelese de către cei mulţi.

Primii gînditori sînt numiţi de Platon *theologoi*, adică oameni care pornesc de la ipoteza creaţionistă în explicaţiile cauzale pe care le propun fără să le argumenteze, mărginindu-se să le enunţe şi să le prezinte ca rezultat al *inspiraţiei* divine, în alţi termeni, ca adevăruri *revelate* lor. Gînditorii mai noi sînt numiţi *fysiologoi*, adică naturalişti. Lor le este proprie metoda demonstraţiei raţionale, iar explicaţiile pe care le propun sînt rezultat al gîndirii libere de orice premisă care s-ar justifica prin inspiraţie sau revelaţie, şi ca atare confruntarea tezelor este nu numai permisă, ci chiar recomandabilă, cercetarea putînd continua în vederea stabilirii unui adevăr mai plauzibil decît cel precedent. Explicaţiile aşa-zişilor *theologoi* sînt, de fapt, *teze* venite ,,de sus'', nu *ipoteze* de lucru, deliberat alese şi la care s-ar putea renunţa dacă altele par mai convingătoare. Aşadar, termenul *teologie* a însemnat la început ,,cuvîntul lui Dumnezeu despre sine însuşi şi opera sa'', revelat cîtorva ,,aleşi'' însărcinaţi să-l difuzeze.

Constituirea filozofiei ca disciplină va împiedeca, cel puţin la greci, transformarea teologiei într-o doctrină riguroasă, în numele căreia să se frîneze cercetarea raţională. Au fost, desigur, cîteva procese de impietate intentate filozofilor, dar nici unul de încălcare a ,,dreptei şi adevăratei credinţe'' consemnate în texte, dovadă absenţa unor concepte, precum cel de *erezie* sau cel de *schismă*, în teologia Greciei clasice. Aceste concepte vor apărea mult mai tîrziu şi trebuie să reţinem că apariţia lor marchează o mutaţie în semnificaţia termenului *teologie*. Confundată multă vreme cu poezia, teologia Greciei clasice întîmpină şi contestarea unor poeţi, care vor să rupă legăturile tradiţionale dintre cele două domenii. Influenţa filozofiei a fost atît de mare, încît numeroşi poeţi recunosc că unii dintre ei, de fapt cei mai importanţi, n-au spus adevărul *(aletheia)* ci *pseudeia*, principalul lor scop fiind ,,delectarea'' *(hedone, terpein)*, nu utilul *(ôfelimon)*. Ca atare, poezia trebuie apropiată de filozofie şi să servească adevărul, utilizînd forma artistică care îl face uşor de receptat, adică *docere delectando*, cum vor spune romanii sintetizînd într-o formulă admirabilă rezultatele lungii polemici *aletheia-pseudeia*.

După un Gerhard Rad (*Theologie des Alten Testaments*, I, München, Kaiser Verlag 1957) întîrzierea constituirii teologiei ca disciplină distinctă este constatabilă şi în vechea cultură iudaică, dar din alte cauze. Primele cărţi, *Sagas* disparate şi culegeri de poezie, în care teologia a fost rudimentară şi neunitară, au fost tîrziu refăcute şi puse în slujba unui ideal politic permanent urmărit, dar teologia n-a devenit prin aceasta cu mult mai sistematică, dovadă — afirma Paul Ricoeur, comentînd observaţia lui Rad — faptul că multe din cărţile *Vechiului Testament* mai păstrează caracterul de ,,istorie sfîntă'', în care ,,evenimentul predomină sistemul''. Vom preciza că observaţia este valabilă nu numai pentru cărţile cu vădit sau aparent caracter istoric. Majoritatea poeziilor incluse în *Vechiul Testament* sînt ceea ce Goethe numea ,,poezii ocazionale'', în care referirea la eveniment este în mai mare măsură raţiunea poeziei decît aparatura teologică: ,,Atunci a cîntat

Israel cîntarea aceasta..." *Numeri* 21, 17; „În ziua aceea, Moise a scris cîntarea aceasta..." *Deuteronom*, 31, 22; „În ziua aceea, Debora a cîntat această cîntare despre Barac...". *Judecători*, 5, 1; *Cîntarea Anei* (I, *Samuel* 2, 1) a fost compusă cu ocazia „închinării" lui Samuel, *Psalmul* al treilea a fost compus de David „cu prilejul fugii sale dinaintea fiului său Absalom" etc.

Cu apariţia creştinismului, termenul *teologie* îşi modifică profund conţinutul. Noua religie simte nevoia să ajungă la fixarea unui corpus unitar de doctrină, care să-i permită organizarea în vederea obţinerii întîi a recunoaşterii, apoi a supremaţiei. Graţie acestui corpus doctrinar ea poate să combată atît opoziţia teologiei iudaice tradiţionale cît şi pe aceea a politeismului şi, mai ales, pe aceea, puternică, a ştiinţei şi filozofiei „gentililor".

De asemenea, tot pe această cale se putea ajunge la înfrîngerea opoziţiilor interne, care primejduiau stabilirea unităţii doctrinare şi administrative. Termenii *eretic*, *erezie*, *schismă* şi *schismatic* devin curenţi abia acum. Din „cuvînt al lui Dumnezeu despre sine însuşi şi despre opera sa", *teologia* devine o „« ştiinţă » despre Dumnezeu şi opera sa", mai precis o *pseudoştiinţă* care încearcă să dea o fundamentare teoretică învăţăturilor pe care le propagă o religie. Evoluţia sensului acestui cuvînt atinge punctul maxim în *Compendium studii philosophiae* de Roger Bacon, care distinge *doctrina Ecclesiae*, de care se ocupă aşa-zisul *praelatus*, de *studium theologiae*, care intră în competenţa aşa-numitului *theologus*. Faptul semnalat permite cele mai îndrăzneţe interpretări, pe care totuşi cercetătorii raţionalişti ca şi rarii cercetători marxişti ai filozofiei medievale s-au sfiit să le facă, trecînd sub tăcere, din alte motive decît cercetătorii catolici, o pagină care ar merita să fie obiectul unor exegeze curajoase. Deosebit de semnificativ ni se pare, în aceeaşi ordine de idei, şi portretul „teologului ideal" pe care Richard de Saint Victor îl schiţează fără să lase portiţe deschise (cf. PL, CLXXVII, 920 C). Nu sinceritatea credinţei sau moralitatea desăvîrşită sînt calităţile lui de bază. Acest „teolog ideal" trebuie, întîi de toate, să stăpînească textele *Scripturii* şi să le interpreteze în conformitate cu teoria celor patru sensuri suprapuse, cu aceeaşi măestrie ca Ieronim *(sicut Hieronymum)*; în *ratiocinatie* să fie *disertum sicut Augustinum*; în degajarea învăţăturilor morale din texte, expert ca Gregorius *(sicut Gregorius)* şi, în sfîrşit, înţelept — *sapientem denique sicut Solomonem*. S-ar putea să ni se obiecteze că pietatea şi comportamentul moral care îi corespund sînt subînţelese, dar tocmai faptul de a fi subînţelese trădează o trecere a lor pe *plan secundar* în favoarea cunoaşterii textelor şi a subtilităţii în interpretare. De pietate se va vorbi abia în tratatele *De modo legendi*: teologul trebuie să se aplece asupra textelor *studiosus ac pie*, să le citească cu prudenţă — *prudens lector* — şi să le înţeleagă *bene et catholice*. Abordarea cu pietate a textelor nu urmăreşte numai prevenirea înţelegerii eretice, ci şi, am putea zice, *în special*, compromiterea ideii de *cuvînt revelat* ca urmare a sesizării numeroaselor contradicţii şi absurdităţi care pot fi întîlnite chiar şi în textele cele mai autorizate. Cu alte cuvinte, teologul nu trebuie, oricît de mari ar fi contradicţiile şi absurdităţile *Scripturii*, să se îndoiască de *teza* sau *dogma* care stă la baza sistemului, deoarece *Scriptura diversa est, sed non adversa*, sună unul dintre numeroasele decrete ale potentaţilor epocii.

Este momentul acum să ne punem întrebarea: poate fi teologul şi filozof, iar filozoful, *în acelaşi timp*, şi teolog?

Gilson crede că *da* şi îşi repetă afirmaţia în mai multe ocazii, fără să lase nici o portiţă deschisă. Gh. Vlăduţescu, deşi afirmă că în altă scriere a d-sale a criticat conceptul gilsonian de *filozofie creştină* şi că, prin urmare, nu este adeptul lui Gilson, ne întreabă în răspunsul său „ce este neadevărat" în afirmaţia că teologii medievali sînt în acelaşi timp şi filozofi? Numeroase autorităţi în materie provenind dintre cercetătorii raţionalişti şi catolici, au răspuns hotărît *nu*, argumentîndu-şi răspunsul prin referinţe la statutul filozofiei de cercetare liberă raţională, care porneşte de la *ipoteze* de lucru la care poate renunţa cînd altele par mai plauzibile, şi de la statutul teologiei, care nu poate trece peste *tezele* sau *dogmele* care stau la baza sistemului ei. Teologia nu e o cercetare liberă; oricît de evidente ar fi unele constatări ale gîndirii teologului, el se opreşte şi le reneagă cînd ele contrazic dogma revelată sau numai enunţată de autorităţile teologice recunoscute. Dacă nu se opreşte şi nu-şi reneagă constatările, el încetează să mai fie teolog şi nu mai poate fi creştin. Filozoful, însă, se îndoieşte de orice enunţ, cînd acesta contrazice evidenţa raţională sau este infirmat de experienţă şi de datele pe care ştiinţele speciale i le pun la îndemînă. Pentru Fr. Masai, esenţial în cercetarea filozofică este tocmai putinţa, mai precis *dreptul* de a se îndoi, şi numai averroiştii ar fi fost adevăraţii filozofi medievali, căci numai ei n-au fost supuşi „transubstanţierii teologice". El adaugă, însă, că un teolog poate fi filozof numai dacă se ocupă de logică, de critica ştiinţelor, de filozofia naturii, adică de domenii fără incidenţe religioase. F. Van Steenberghen, în acord cu poziţia lui Masai, aduce şi argumente de ordin istorist, la care Gilson nu s-a gîndit. Termenul *philosophia christiana*, folosit întîi de Augustin, nu înseamnă altceva decît „ştiinţă

inspirată prin revelaţia creştină". Mai tîrziu el înseamnă stil de viaţă în acord cu prescripţiile Ecclesiei, şi nimeni, pînă în secolul al XIII-lea, cînd termenul nu mai apare, nu l-a folosit în altă accepţiune. La Bonaventura, care, pentru Gilson este întruchiparea „filozofului creştin", termenul nici nu apare. „*Ils connaissent* la **théologie**, *ils connaissent la philosophie tout court, ils ne connaissent pas de philosophie chrétienne*", — afirma canonicul Steenberghen la colocviul de la Bruxelles din 1972. Pentru el, cînd fac teologie, medievalii sînt teologi; cînd fac filozofie sînt filozofi şi citează din Toma d'Aquino, care, în introducerea la *De unitate intellectus contra averroistas*, scrie: „Bineînţeles, eroarea lui Averroes este în mod evident contrară credinţei creştine, dar eu nu mă voi ocupa de ea aici. Am să mă întreb numai ce rezultă după raţiune şi după Aristotel în legătură cu această problemă".

Se pune, însă, o altă întrebare, la care autorii citaţi mai sus nu s-au gîndit: s-a limitat, oare, filozofia medievală numai la domeniile fără incidenţe religioase, pe care le-am indicat după Fr. Masai? Pe de altă parte, cei mai mulţi gînditori medievali au scris şi opere teologice, ba încă mult mai numeroase decît cele filozofice în sensul propus de Masai. Cum ieşim din impas, dacă acceptăm că *teologia* şi *filozofia* sînt discipline incompatibile, chiar dacă prima a împrumutat de la a doua o bună parte din aparatura sa terminologică?

Cel care scrie opere teologice nu este întotdeauna un credincios. Adesea el este un conformist sau un abil mînat de interese materiale. Cîteodată el este un om de bine. Un spirit progresist, care sub adăpostul teologiei serveşte adevărul ce nu poate fi spus decît pe ocolite sau numai fragmentar. Scrierile gînditorilor medievali sînt pline de aluzii şi afirmaţii categorice în favoarea raţiunii, a experienţei, a matematizării, a filozofilor antici, arabi şi evrei spanioli, împotriva principiului autorităţii şi cunoaşterii teologice denunţate ca inferioară. Istoria Ecclesiei este plină de *retractări* şi *actes de foi*, pe care numai spaima de a nu fi ars pe rug le justifică, iar istoria culturii universale oferă multe exemple din care rezultă că forţa majoră n-a obţinut întotdeauna ce a urmărit şi că de multe ori ea a fost înşelată chiar de către unii dintre cei care o reprezentau. Parodiile, mai ales cele din genul *fatrasitilor*, care ridiculisau textele religioase de mare circulaţie, liturghiile, predicile, rugăciunile, şi glorificau pe „sfîntul ceapă" sau „sfîntul scrumbie", nu sînt compuse numai de oameni din popor, ci şi de *clerici*, adică de intelectuali care, cel mai adesea, aparţineau Bisericii. Constrîngerea exercitată de această instituţie a fost teribilă, dar ea a generat mai degrabă conformism şi chiar ateism decît fideism. De aceea, credem că sîntem îndreptăţiţi să le acceptăm ca opere teologice propriu-zise numai pe cele care presupun credinţă fără îndoieli şi compromisuri. Autorii lor nu pot fi *în acelaşi timp* şi filozofi, şi nici *înainte* sau *după* ce le-au compus, dacă au fost şi au rămas credincioşi. Celelalte, atît de numeroase şi atît de reprezentative pentru evul mediu, alcătuiesc numai un *gen literar teologic*, şi nu o dată li s-a reproşat autorilor lor că dovedesc „*ştiinţă*" (teologică) fără *credinţă*. Lunga polemică *fides-ratio*, atacurile contra exceselor dialectice, exaltarea aşa-zisei *simplicitas christiana* şi a lui *vir ecclesiasticus* împotriva lui *homo dialecticus*, opoziţia dintre *doctrina Ecclesiae* şi *studium theologiae*, dintre *praelatus* şi *theologus* dovedesc că şi în epocă aceste producţii erau considerate drept producţii literare sau oratorice, precum *genos epideicticos suasoriae* şi *controversiae* în antichitate. De primele să se ocupe teologii, de cele din urmă literaţii şi istoricii culturii, filozofiei aparţinîndu-i numai operele filozofice propriu-zise, chiar dacă ele sînt adesea, din motive bine determinate, precum teama, încărcate cu zgură teologică. Conchidem deci, că filozofia s-a exercitat, în evul mediu, şi în domeniul în care ingerinţele teologiei erau mai posibile, dar ea trebuie curajos scoasă la iveală din hăţişul de texte teologice care o camuflează în mod deliberat. Să nu uităm, apoi, că numeroase texte au fost arse cu scopul bine precizat de a distruge „morbul filozofic", că dintre cele care s-au păstrat nu toate au fost date la iveală şi cercetate de specialişti cu vederi raţionaliste şi cu atît mai puţin de cei cu vederi marxiste. Cele 162 de volume conţinînd *patrologia graeca* şi cele 221 conţinînd *patrologia latina* aşteaptă asalturile competente ale cercetătorilor marxişti, care, nu ne îndoim, vor fi răsplătiţi de rezultate.

Să ne întrebăm acum, cu Gh. Vlăduţescu, dacă în cadrul filozofiei medievale a existat o orientare materialistă?

Pentru cei care cred — şi noi împărtăşim această opinie — că filozoful nu poate fi „în acelaşi timp" şi teolog, răspunsul este afirmativ, deşi este departe de noi gîndul să pretindem că a existat un materialism coerent şi consecvent, capabil să se constituie, pe faţă, în sistem. Nici nivelul epocii nici oficialităţile ei nu permiteau aşa ceva. Dacă va fi existat, totuşi, vreo scriere conţinînd idei materialiste *in extenso* şi fără camuflaj teologal, precum cele din antichitate, ea a fost distrusă pe tăcute, căci lucrurile interzise atrag mai mult decît cele recomandate de autorităţi. Să ne reamintim că unele universităţi medievale căutau să răpească studenţii rivalelor lor cu promisiunea că vor studia şi cărţile aristotelice condamnate. Aceasta dovedeşte

nu numai atracţia ideilor proscrise, ci şi faptul că tradiţia materialistă antică s-a perpetuat, chiar dacă n-avem dovada palpabilă că s-a şi dezvoltat. Să citäm totuşi cîteva „elemente materialiste" despre care ni se pare că ar fi nedrept să afirmăm că „prezintă doar vagi analogii cu acesta", adică cu materialismul. Conceptul cheie al teologiei este cel de *creaţie*, şi ideile materialiste se manifestă, în evul mediu, în special în opoziţie cu el. Acest concept a fost combătut de Guillaume de Conches, care a exaltat *natura operans*, atrăgîndu-şi reproşul că afirmă că nu Dumnezeu a creat pe om, ci *natura*, creaţia fiind prezentată de el în mod *philosophice seu magis physice*, adică *non theologice*. Numeroşi gînditori medievali au vorbit mai pe faţă sau mai pe ocolite de *natura parens omnium*, de *artifex natura* sau *natura creatrix*, şi ei sînt Bernon de Reichenau, Allain de Lille, John de Salisbury şi Bernardus Silvester. E prea mult dacă afirmăm că aceste poziţii trădează existenţa unor „elemente materialiste" în gîndirea personalităţilor citate? Dar opusculele de tipul *De aeternitate mundi*, care, pe faţă, utilizează argumente din Aristotel şi Avicenna, concluzia fiind că „existenţa eternă a unei materii *necreate* este mai plauzibilă"? Unele episoade sînt şi mai puţin cunoscute, precum cel numit de P.E.L.Fortin *La querelle de l'âme humaine* (sec. V). Faustus de Riez, episcop, rareori amintit în tratatele de istorie a filozofiei medievale, susţinea că omul n-are suflet imaterial, deci lipsit de *inlocalitas*, ci „corporal", adică material, căci ar fi prea mult să atribuim această calitate divină şi omului. Avem a face cu o dispută pur teologică, iar Faustus este un naiv sau un gînditor care se îndoieşte de existenţa sufletului şi, în dezacord cu dogma şi calitatea sa de episcop, încearcă să-şi popularizeze concepţia? Abia opusculul lui Mamertus, *De statu animae*, a pus capăt polemicii, dar ce ştim de ecourile ei în secolele următoare?

Nu credem că exagerăm dacă pretindem istoricului marxist al filozofiei medievale să-şi înfrîngă repulsia pentru textele epocii, să nu minimalizeze aceste „elemente" reducîndu-le la gradul de „vagi analogii cu materialismul", să caute şi altele şi să le interpreteze curajos, degajîndu-le din contextul teologizant, uneori doar concesie tradiţiei, alteori doar metodă de a adormi vigilenţa cerberilor epocii. Dintre cele două rele posibile, *subestimarea* şi *supraestimarea* acestor „elemente", mi se pare că ar fi mai nimerit să alegem pe a doua, care duce totuşi undeva, decît pe cea dintîi, care implică „saltul peste evul mediu" în istoria filozofiei.

Vasile Florescu

NOTE LA O PRACTICĂ REPROBABILĂ

ÎN LOCUL „SĂPTĂMÎNII"

Trecînd peste prevederile clare, conţinute în *Legea Presei din Republica Socialistă România*, cu privire la *dreptul* la replică şi la *obligaţia* fiecărui organ de presă de a publica răspunsuri ori declaraţii la opinii considerate denigratoare apărute în paginile sale, revista „Săptămîna culturală a Capitalei" *a refuzat* publicarea răspunsului nostru la articolul colaboratorului său Ion Mihail Popescu („Arma criticii şi critica armelor" — „Săptămîna" nr. 286 din 28 mai 1976), articol în care sînt proferate insulte la adresa „Revistei de filozofie" şi a colaboratorilor săi.

Exprimîndu-ne dezacordul faţă de acest refuz, care oglindeşte, între altele, pretenţia unui monopol nerecomandabil al opiniilor, publicăm mai jos textul notei noastre, asigurînd în acelaşi timp redacţia „Săptămînii" şi colaboratorii săi că „Revista de filozofie" nu le va refuza niciciînd replicile, oricît de „personale" ar fi ele.

Redacţia

Una din normele elementare ale actului critic în orice domeniu al culturii — şi la care ar subscrie, teoretic, sînt sigur, şi Ion Mihail Popescu — este cerinţa, dictată de însuşi simţul comun, a *neconfundării* ideilor, opiniilor formulate, indiferent cu ce prilej, cu persoanele care le susţin sau cu revistele care le publică.

Spre regretul meu, colegul Ion Mihail Popescu perseverează într-o critică numai aparent filozofică sau de idei. Cu o consecvenţă demnă de alte finalizări, aproape fie-

care text purtînd semnătura sa vădeşte o aceeaşi practică non-teoretică, suburbană — profund reprobabilă, după părerea mea: *refuzul schimbului de idei*, al polemicii propriu-zise şi *înlocuirea voită a dezbaterii deschise*, tranşante a unor probleme, *cu preocuparea obsedantă de a terfeli publicaţia* care le-a încredinţat tiparului *şi pe autorul* care le-a formulat. Ideile supuse dezbaterii nu-l interesează decît în măsura în care întrezăreşte, printre rînduri, imaginare coaliţii de persoane şi interese sau prilejul unor răfuieli cu publicaţii sau colegi de breaslă. Opţiunea pentru elogiu sau denigrare (fiecare la modul strict declarativ, fără nici un fel de argumente teoretice) este călăuzită în scrisul său exclusiv de relaţiile personale cu autorii şi publicaţiile în cauză.

Recentul său articol ,,Arma criticii şi critica armelor'' (,,Săptămîna'', nr. 286 din 28 mai 1976) — pentru a nu mai cita altele anterioare — este pilduitor pentru stilul său. Ceea ce îl preocupă pe I. M. Popescu nu sînt, nici de astă dată, problemele supuse dezbaterii. Spiritul său critic vizează:

a) *Denigrarea* ,,Revistei de filozofie'', pe care nu osteneşte să o terfelească, prin facile jocuri de cuvinte, pentru ţinuta sa teoretico-ideologică. (Nu e singurul *din lumea largă* care face acest lucru! De mirare este însă faptul că, pentru a doua oară în ultima vreme, aceeaşi revistă de cultură îi găzduieşte aceleaşi imprecaţii despre ,,Revista de filozofie'', ,,apreciată'' de el ca o revistă ,,iubitoare de beznă'', nu de ,,înţelepciune'' a spiritului!).

b) *Denigrarea* adversarului, în acest caz a autorului notei ,,Est modus in rebus'' din nr. 1/1976 al ,,Revistei de filozofie'', pe care nu osteneşte să-l numească ,,Ioan cel fals'' şi să-i atribuie — fără nici un temei — un ,,vocabular rostogolit al insultelor''. Nu ştiam, recunosc aceasta, că Ion Mihail Popescu condiţionează publicarea unor opinii critice despre stilul său de lucru de legitimarea prealabilă, în prezenţa sa, a semnatarilor acestor note. Îl invit însă la redacţie, pentru a-i prezenta buletinul de identitate al colaboratorului în cauză, cu numele caligrafiat întocmai precum în încheierea notei critice respective. Deşi, nici utilizarea pseudonimului nu este interzisă în practica publicistică şi au recurs la ea, nu o dată, condeie de prestigiu, de pretutindeni.

c) *Denigrarea*, fără nici un fel de argumente, îndeosebi a *lucrărilor colective* de largă deschidere teoretică şi ideologică a căror elaborare antrenează eforturile unui cerc larg de specialişti şi răspund unor sarcini de prim ordin ale cercetării în ţara noastră. Totul prin aluzii, insinuări şi promisiuni de revenire cu demonstraţii teoretice *niciodată* onorate!

Zelul său în aceste direcţii dezvăluie, dincolo de un mod specific, poate, personalităţii sale critice, şi *puţinătatea mijloacelor teoretice* de care dispune. Vehement critic ori ardent elogiator al unor lucrări de istorie a filozofiei româneşti, Ion Mihail Popescu este *total* necunoscut ca cercetător sau cel puţin ca autor de studii în acest domeniu. Nu cunosc, de asemenea, nici măcar un singur rînd publicat de I. M. Popescu în problemele religiei contemporane, deşi predă de cîţiva ani un curs de sociologie a religiei (!?!) la una din facultăţile bucureştene! Această situaţie, puţin favorabilă unor demersuri critice substanţiale sub raport teoretic, nu îndreptăţeşte şi nici nu justifică, însă, ,,genul'' său publicistic exclusiv ,,ad hominem''. După părerea mea, avem de-a face cu un mod de afirmare care deserveşte domeniul de care se ataşează, oricare ar fi el.

Octavian Cheţan

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

c.1259–I. P. Informația

[Continuare de pe contrapagina copertei]

EDITURA MINERVA

*** **Antologie filozofică. Filozofia antică, vol. I—II**, Ediție îngrijită și adăugită de Octavian Nistor, 1975, 286 p. + 288 p., 9 lei.

DUMITRU MICU, **„Gîndirea" și gîndirismul**, 1975, 1042 p., 33 lei.

VASILE CONTA, **Scrieri filozofice**, colecția „B. P. T.", 1975, 5 lei.

MIRCEA VAIDA, **Lucian Blaga. Afinități și izvoare**, 1975, 355 p., 12 lei.

EDITURA JUNIMEA

ERNEST STERE, **Doctrine și curente în filozofia franceză contemporană**, 1975, 264 p., 9,25 lei.

PETRE DUMITRESCU, **Conceptul de filozofie la P. P. Negulescu**, 1975, 173 p., 6,75 lei.

EDITURA DACIA

*** **Gîndirea greacă. Eseiști contemporani. Antologie**, prefață și prezentări de Kostas Assimakopoulos, 1975, 347 p., 10 lei.

NICOLAE TRANDAFOIU, **Substanța și cauzalitatea în interpretarea empirismului englez (Locke, Berkeley, Hume)**, 1975, 328 p., 12 lei.

EDITURA UNIVERS

ZOE DUMITRESCU-BUȘULENGA, **Renașterea. Umanismul și destinul artelor**, Ediție integral revizuită și adăugită, 1975, 221 p., 10 lei.

GEORGES POLITZER, **Filozofia și miturile**, 1975, 540 p., 17 lei.

REMY DE GOURMONT, **Eseuri**, 1975, 396 p., 12 lei.

*** **Antologia eseului hispano-american**, Antologare și postfață de Paul Alexandru Georgescu, 1975, 346 p., 13,50 lei.

ROGER CAILLOIS, **Eseuri despre imaginație**, 1975, 402 p., 12 lei.

GABRIEL LIICEANU, **Tragicul — O fenomenologie a limitei și depășirii**, 1975, 264 p., 10 lei.

ȚVETAN TODOROV, **Poetica. Gramatica Decameronului**. Traducere și studiu introductiv de Paul Miclău, 1975, 207 p., 10 lei.

A. J. GREIMAS, **Despre sens. Eseuri semiotice**. Text tradus și prefațat de Maria Caropol, 1975, 338 p., 13,50 lei.

MIHAI EMINESCU, **Lecturi kantiene**, editate de C. Noica și Al. Surdu, 1975, 163 p., 7,50 lei.

EDITURA MERIDIANE

GEORG LUKÁCS, **Estetica, vol. II**, 1974, 778 p., 51 lei.

EDITURA EMINESCU

CONSTANTIN NOICA, **Eminescu sau gînduri despre omul deplin al culturii românești**, 1975, 171 p., 5,50 lei.

ION IANOȘI, **Schiță pentru o estetică posibilă**, 1975, 203 p., 6,75 lei.

Z. ORNEA, **Junimea și junimismul**, 1975, 667 p., 21 lei.

DAN ZAMFIRESCU, **Istorie și cultură**, 1975, 236 p., 9,50 lei.

OCTAVIAN PALER, **Mitologii subiective**, 1975, 286 p., 7 lei.

EDITURA ALBATROS

PETRU PÂNZARU, **Prietenie creatoare**, 1976, 175 p., 5,75 lei.

AL. TĂNASE, **Dialoguri despre umanism**, 1976, 170 p., 6 lei.

EDITURA FACLA

NICOLAE KALLOS, **Sociologie, politică, ideologie**, 1975, 174 p., 10,50 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA ACADEMIEI

MIHAIL KOGĂLNICEANU, **Opere, vol. I, Text stabilit, studiu introductiv, note și comentarii** de Dan Simonescu, 1974, 628 p., 44 lei.

PETRE ANDREI, **Opere sociologice**, vol. II, 1975, 401 p., 31 lei.

SORIN VIERU, **Axiomatizări și modele ale sistemelor silogistice**, 1975, 118 p., 5 lei.

C. I. GULIAN, **Bazele istoriei și teoriei culturii**, 1975, 297 p., 10,50 lei.

*** **Probleme de logică**, VI, 1975, 268 p., 19 lei.

EDITURA POLITICĂ

KARL MARX, **Bazele criticii economiei politice**, vol. II, 1974, 548 p., 15 lei.

K. MARX și FR. ENGELS, **Opere**, vol. 33, 1975, 816 p., 15 lei.

PAVEL APOSTOL, **Calitatea vieții și explorarea viitorului**, 1975, 269 p., 8 lei.

I. PEATNIȚCHI, **Determinismul în genetică și fideismul contemporan**, 1975, 183 p., 6 lei.

MARSHALL Mc LUHAN, **Galaxia Gutemberg** (Colecția „Idei contemporane"), 1975, 453 p., 12 lei.

MIHAJLO MESAROVIĆ, EDUARD PESTEL, **Omenirea la răspîntie. Al doilea raport către Clubul de la Roma.** Introducere de Mircea Malița, 1975, 216 p., 8 lei.

*** **Națiunea și problema națională**, coordonatori : Radu Pantazi, Damian Hurezeanu, Elena Florea (Colecția „Antologia gîndirii social-politice revoluționare și democratice românești"), 1975, 250 p., 5 lei.

Dicționar politic (Academia „Ștefan Gheorghiu") 1975, 661 p., 35 lei.

Epistemologia și analiza logică a limbajului științei. Rezultate — Perspective — Limite (coordonator : Mircea Flonta), 1975, 308 p., 9 lei.

GEORG LUKÁCS, **Ontologia existenței sociale**, 1975, 323 p., 10 lei.

LUCIEN SÈVE, **Marxismul și teoria personalității**, 1974, 508 p., 13 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

GH. VLĂDUȚESCU, **Experiență și inducție la Aristotel**, 1975, 120 p., 9 lei.

PLATON, **Opere**, ediție îngrijită de Petru Creția, vol. II, 1976, 434 p., 26 lei.

VASILE TONOIU, **Spiritul științific modern în viziunea lui G. Bachelard**, 1974, 336 p., 13 lei.

ILIE PÂRVU, **Semantica și logica științei**, 1974, 262 p., 12,50 lei.

TEODOR DIMA, **Metodele inductive**, 1975, 147 p., 8,50 lei.

RADU FLORIAN, **Procese definitorii ale dezvoltării societății socialiste**, 1975, 135 p., 4,50 lei.

NICULAE BELLU, **Etica lui Kant**, 1974, 428 p., 10,50 lei.

VASILE POPESCU, **Morala muncii în socialism**, 1975, 225 p., 7 lei.

N. S. DUMITRU, **Sistem social. Praxis. Experiment**, 1975, 424 p., 19,50 lei.

MIRCEA FLONTA, **Adevăruri necesare? Studiu monografic asupra analiticității**, 1975, 262 p., 11,50 lei.

*** **Gîndirea asiro-babiloniană în texte**, 1975, 422 p., 19,50 lei.

PIUS SERVIEN, **Estetica**, 1975, 252 p., 8,75 lei.

THOMAS KUHN, **Structura revoluțiilor științifice**, cu un studiu introductiv de Mircea Flonta, 1976, 256 p., 8,50 lei.

[Continuarea pe contrapagină]

REV. FILOZ., XXIII, 3, P. 253—396, BUCUREȘTI, 1976

I. P. I. c. 1259 | 43.503 | Lei 20

I 8023

Revista de filozofie

DIN SUMAR:

- CORELAŢIA DINTRE ECONOMIC ŞI POLITIC ÎN PROCESUL INSTAURĂRII NOII ORDINI ECONOMICE INTERNAŢIONALE
  GHEORGHE P. APOSTOL
- CU PRIVIRE LA CONCEPTUL DE PUTERE POLITICĂ
  VIRGIL MĂGUREANU
- TRĂSĂTURILE GENERALE ALE TEORIEI MARXISTE A DETERMINISMULUI SOCIAL
  RADU FLORIAN
- RĂDĂCINILE IDEOLOGICE ALE REVOLUŢIEI AMERICANE
  OVIDIU TRĂSNEA

CONSULTAŢII PENTRU ÎNVĂŢĂMÎNTUL POLITICO–IDEOLOGIC DE PARTID

4

IULIE–AUGUST

TOMUL XXIII • 1976

0 IUL. 2005

1990

97

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, Calea Victoriei nr. 125, sector 1, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Cititorii din străinătate se pot abona prin ILEXIM — Serviciul Export-Import Presă, Calea Griviței nr. 64—66, P.O.B. 2001, telex 011226 — București, România.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie, nr. 6, București, Telefon 50.61.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filozofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à ILEXIM —Département Export-Import Presse, Calea Griviței 64—66, P.O.B. 2001, telex 011226, Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

i 8023

BIBLIOTECA „ASTRA" SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXIII Nr. 4 1976

ULU 2014 2022

SUMAR

● GHEORGHE P. APOSTOL, Corelația dintre economic și politic în procesul instaurării noii ordini economice internaționale 401
● VIRGIL MĂGUREANU, Cu privire la conceptul de putere politică 411
● RADU FLORIAN, Trăsăturile generale ale teoriei marxiste a determinismului social 418
● OVIDIU TRĂSNEA, Rădăcinile ideologice ale Revoluției americane 432

CRONICA IDEILOR

● ION ȘERBĂNESCU, Note despre gîndirea marxistă italiană contemporană . . . 439
● ILIE FONTA, Concepția lui Gramsci despre revoluția socialistă în dezbaterea politico-ideologică actuală 446
● VLADIMIR TISMĂNEANU, MIHAI MILCA, Filozofie și acțiune politică la tînărul Gramsci 455

CONFLUENȚE

● VIOREL I. CORNESCU, Întreprinderea capitalistă și așa-zisa „umanizare" a ei 461
● ION FRĂȚILĂ, Conceptul de randament în muncă 465

OPINII DESPRE CĂRȚI

● ION DIDILESCU, O reevaluare a metodelor inductive 477
● ILIE PÂRVU, Rezultate și perspective în cercetarea analiticității 482

CRITICĂ ȘI BIBLIOGRAFIE

● Cultura de masă în perspectiva sociologiei și a științei conducerii (*Al. Tănase*); Confruntare cu fideismul contemporan (*Fl. Georgescu*); Un îndemn la studierea și înțelegerea operei lui Marx și Engels (*Gheorghe Botiș*); O contribuție la istoria doctrinelor morale (*Constantin Stroe*) 489

CONSULTAȚII PENTRU ÎNVĂȚĂMÎNTUL POLITICO-IDEOLOGIC DE PARTID

● ANGELA BOTEZ, Concepții contemporane asupra revoluției tehnico-științifice . . 501
● AL. TĂNASE și GH. FILIP, Conștiință, reflectare, informație 507
● CĂTĂLIN ZAMFIR, Interpretarea materialistă a societății 514

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ 519

Rev. filoz., **XXIII**, *4*, p. 397–530, București, 1976.

23353

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXIII №4 1976 г.

СОДЕРЖАНИЕ

● ГЕОРГЕ П. АПОСТОЛ, Соотношение экономического и политического в процессе установления нового международного экономического порядка . . . 401
● ВИРДЖИЛ МЭГУРЯНУ, К понятию политической власти 411
● РАДУ ФЛОРИАН, Общие черты марксистской теории социального детерминизма 418
● ОВИДИУ ТРЭСНЯ, Идеологические истоки американской Революции . . 432

ХРОНИКА ИДЕЙ

● ИОН ШЕРБЭНЕСКУ, Заметки о современном марксистском мышлении в Италии 439
● ИЛИЕ ФОНТА, Концепция А. Грамши о социалистической революции в современных политико-идеологических дискуссиях 446
● ВЛАДИМИР ТИСМЭНЯНУ, МИХАЙ МИЛКА, Философия и политическое действие в концепции молодого Грамши 455

МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЕ ПРОБЛЕМЫ

● ВИОРЕЛ И. КОРНЕСКУ, Так называемая «гуманизация» капиталистического предприятия 461
● ИОН ФРЭЦИЛЭ, Понятие эффективности труда 465

МНЕНИЯ О КНИГАХ

● ИОН ДИДИЛЕСКУ, Переоценка индуктивных методов 477
● ИЛИЕ ПЫРВУ, Результаты и перспективы в исследовании аналитичности . . 482

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

● Массовая культура в перспективе социологии и науки управления *(Ал. Тэнасе);* Из истории этических учений *(К. Строе);* Вклад к изучению и пониманию произведений Маркса и Энгельса *(Георге Ботиш);* Против современного фидеизма *(Флориан Джорджеску)* 489

КОНСУЛЬТАЦИИ — ПАРТИЙНАЯ УЧЁБА

● АНДЖЕЛА БОТЕЗ, Современные концепции о научно-технической революции 501
● АЛ. ТЭНАСЕ, Г. ФИЛИП, Сознание отражение, информация 507
● КЭТЭЛИН ЗАМФИР, Материалистическая интерпретация общества 514

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ 519

Rev. filoz., **XXIII**, *4*, p. 397–530, Bucureşti, 1976.

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXIII Nº 4 1976

SOMMAIRE

● GHEORGHE P. APOSTOL, La corrélation entre l'économique et le politique dans le processus d'instauration d'un nouvel ordre économique international 401
● VIRGIL MĂGUREANU, Au sujet du concept de pouvoir politique 411
● RADU FLORIAN, Les traits généraux de la théorie marxiste du déterminisme social 418
● OVIDIU TRĂSNEA, Les racines idéologiques de la Révolution américaine . . . 432

CHRONIQUES DES IDÉES

● ION ŞERBĂNESCU, Notes sur la pensée marxiste italienne contemporaine . . . 439
● ILIE FONTA, La conception de Gramsci sur la révolution socialiste dans le débat politique et idéologique actuel 446
● VLADIMIR TISMĂNEANU, MIHAI MILCA, La philosophie et l'action politique chez le jeune Gramsci 455

CONFLUENCES

● VIOREL I. CORNESCU, La soi-disant ,,humanisation'' de l'entreprise capitaliste . 461
● ION FRĂŢILĂ, Le concept de rendement dans le travail 465

OPINIONS SUR LES LIVRES

● ION DIDILESCU, Une nouvelle évaluation des méthodes inductives 477
● ILIE PÂRVU, Résultats et perspectives dans la recherche de l'analyticité . . . 482

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

● La culture de masse dans la perspective de la sociologie et de la science de diriger *(Al. Tănase)*; Un stimulent dans l'étude et la compréhension de l'œuvre de Marx et Engels *(Gheorghe Botiş)*; Une contribution à l'histoire des doctrines morales *(Constantin Stroe)*; Une confrontation avec le fidéisme contemporain *(Fl. Georgescu)*. 489

CONSULTATIONS POUR L'ENSEIGNEMENT POLITIQUE ET IDÉOLOGIQUE

● ANGELA BOTEZ, Conceptions contemporaines sur la révolution technique et scientifique 501
● AL. TĂNASE şi GH. FILIP, Conscience, reflet, information 507
● CĂTĂLIN ZAMFIR, L'interprétation matérialiste de la société 514

LA VIE SCIENTIFIQUE 519

Rev. filoz., **XXIII**, *4*, p. 397–530, Bucarest, 1976.

CORELAȚIA DINTRE ECONOMIC ȘI POLITIC ÎN PROCESUL INSTAURĂRII NOII ORDINI ECONOMICE INTERNAȚIONALE

DE

GHEORGHE P. APOSTOL

Fiecare epocă istorică imprimă proceselor sale fundamentale pe plan economic și social-politic o amprentă caracteristică, un anumit specific în evoluția și finalitatea lor. Așa se întîmplă și cu instaurarea unei noi ordini economice mondiale, care a devenit un imperativ al relațiilor internaționale contemporane pe fondul trăsăturilor specifice epocii noastre, între care un loc important îl ocupă strînsa împletire și intercondiționare a factorilor economici și politici.

Această teză, cuprinsă în documentele Congresului al XI-lea al Partidului Comunist Român, și-a găsit o expresie elocventă în *Mesajul* tovarășului Nicolae Ceaușescu adresat Colocviului interparlamentar „Un nou sistem de relații economice internaționale", care a avut loc la București, la sfîrșitul lunii mai 1975: „*Desigur* — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu în *Mesaj* — *soluționarea problemelor majore ale vieții economice mondiale, ale relațiilor de schimb și colaborării între state este strîns legată de procesele generale ale realității politice internaționale actuale, de lupta popoarelor, a forțelor progresiste înaintate pentru destindere, securitate și pace în lume. Imperativul primordial al zilelor noastre este democratizarea relațiilor internaționale, consolidarea și continuarea fermă a cursului spre destindere, instaurarea trainică pe scară mondială a unei politici noi, bazate pe egalitate și respect reciproc, care să excludă cu desăvîrșire, din raporturile interstatale, folosirea forței și amenințării cu forța, orice fel de ingerințe și imixtiuni în treburile interne ale altor popoare*" [1].

[1] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 11, București, Edit. politică, 1975 p. 704—705 (subl. ns.).

1. SEMNIFICAȚIA POLITICĂ A MARILOR SCHIMBĂRI CE AU LOC ÎN LUME

Caracteristica esențială a lumii contemporane o constituie schimbarea radicală a raportului de forțe în favoarea socialismului. S-au produs și sînt încă în curs de desfășurare adînci transformări sociale și naționale, care antrenează, la rîndul lor, o suită de alte prefaceri înnoitoare. Un nou mod de a gîndi și a acționa își face loc treptat dar implacabil în relațiile dintre state, în viața economică și social-politică mondială. Aceasta înseamnă că *schimbările din viața internațională contemporană au o dimensiune nouă, calitativ diferită de tot ceea ce a cunoscut omenirea în milenara ei dezvoltare, și o semnificație politică distinctă, specifică.*

Contradicțiile economice, sociale, naționale și politice, care se manifestă la scară mondială cu o forță neobișnuită, pun în evidență faptul că vechea ordine economică și politică creată de capitalism este total perimată. Așa cum se arată în documentele Congresului al XI-lea al partidului nostru, omenirea este tot mai mult confruntată de contradicțiile create de orînduirea capitalistă, de politica imperialistă, contradicții care se amplifică datorită decalajului dintre țările dezvoltate și țările slab dezvoltate, de împărțirea lumii în țări bogate și sărace. Dialectica dezvoltării demonstrează că *tocmai această extindere și adîncire a contradicțiilor grăbește atît procesul revoluționar al schimbării raportului de forțe pe plan mondial în favoarea progresului social, cît și reașezarea raporturilor între state pe o bază nouă.*

Politica de pe poziții de forță s-a dovedit falimentară, în totală contradicție cu interesele popoarelor. Ea n-a putut să soluționeze nici una din problemele acute, în care capitalismul și cercurile cele mai reacționare ale oligarhiei financiare își puseseră speranța. Sociologul Istvan Kende scrie în studiul intitulat *25 de ani de războaie locale (1945—1968)* că, după

al doilea război mondial, au avut loc 97 de războaie (cifră depășită ulterior), dintre care: 44 în Asia, 26 în Africa, 23 în America etc. Nici conflagrații de mai mare întindere — războiul din Coreea, odiosul război din Vietnam, ca și alte confruntări militare, cum ar fi cele din Congo, din zona canalului de Suez, din Cipru — n-au putut să „revitalizeze" politica căzută în desuetudine a imperialismului. Așa se explică faptul că, în ultimii ani, *a scăzut ponderea componentei militare în exercitarea puterii în relațiile internaționale, și au crescut corespunzător componentele sale economice, tehnologice și social-politice*[2]. Și-a făcut astfel loc un nou curs în relațiile internaționale, un început de destindere care implică un cadru adecvat raporturilor economice dintre state, o nouă ordine economică și politică.

Viața arată că noul curs spre destindere nu se realizează în mod mecanic. Sînt încă o serie de factori care, direct sau indirect, se opun destinderii, cum ar fi de exemplu politica de înarmare. În 1974 s-au cheltuit 250 de miliarde de dolari în scopuri militare, iar în 1975 suma a crescut la 300 de miliarde de dolari. Aceasta este o povară grea pe care o suportă popoarele, și totodată o cale de accentuare a conflictelor, de menținere a unor stări anacronice. Cît timp se mențin blocuri militare și trupe străine pe teritoriile altor state, cît timp nu se iau măsuri hotărîte de natură să oprească producerea și retragerea armelor nucleare nu poate fi instaurat un *climat de încredere în lume*.

Semnificația politică a marilor schimbări ce au loc pe plan mondial este determinată, în mare măsură, de desfășurarea revoluției tehnico-științifice care evidențiază tot mai pregnant forța crescîndă a țărilor socialiste, influențează noile centre de putere — economice și politice — care au apărut în lumea capitalistă, ascute concurența și confruntarea internațională în domeniul energiei, materiilor prime și alimentației, contribuie la afirmarea tot mai puternică a unor noi forțe sociale în viața politică internațională. Realizarea *revoluției tehnico-științifice devine o componentă esențială a progresului mondial, deși ea este împiedicată, frînată în multe țări ale lumii, fie de sub dezvoltare, fie de politica de înarmare*.

Pe fondul acestor mutații adînci și al forțelor motrice care înrîuresc lumea contemporană, apar mai anacronice decît oricînd decalajele dintre țări pe plan tehnico-economic cît și pe plan social, cultural, științific, în nivelul de trai. De exemplu, producția de oțel, domeniu extrem de important al industrializării și, în general, al economiei moderne, arată că țările în curs de dezvoltare sînt cu mult în urma celor înaintate sub raport economic: în țările dezvoltate se produc 577 kg de oțel pe locuitor, iar în țările în curs de dezvoltare, 20 kg. O comparație, în acest sens, chiar și numai între cîteva țări, este edificatoare:

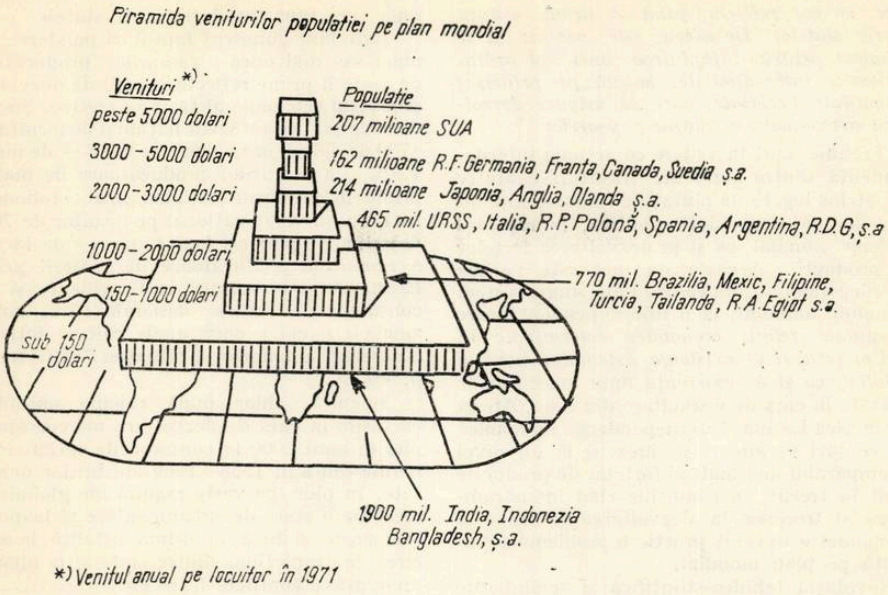
Tabelul nr. 1

ȚARA	Producția de oțel	
	Total (mil. tone)	Pe locuitor (kg)
Japonia	119,3	1 093
S.U.A.	137,6	653
Canada	13,4	606
Brazilia	7,2	70
India	6,9	12
Egipt	0,3	8
Bangladesh	0,05	1
Indonezia	0,02	0,2

Piramida veniturilor este și ea net în defavoarea țărilor în curs de dezvoltare, cu un slab nivel al forțelor de producție, exploatate în trecut de imperialism [fig. 1, p. 403].

Chiar și datele sumar prezentate mai sus arată că discrepanța dintre țările bogate și sărace este evidentă și numai superficialitatea analizei poate să ducă la negarea ei. De aceea, este surprinzătoare afirmația, apărută în publicații din alte țări, că „împărțirea diferitelor țări în țări bogate și sărace are un caracter artificial", și că pentru înțelegerea problemelor vieții internaționale este suficientă luarea în considerare a împărțirii lumii în țări mari, mijlocii și mici. Or, este evident că cele două criterii de grupare a țărilor nu trebuie contrapuse sau substituite, fiecare dintre ele avînd o semnificație politică distinctă. Viața arată că împărțirea în țări bogate și sărace este o expresie a structurii social-economice a lumii contemporane, care s-a creat în decursul timpului ca urmare a politicii imperialiste, colonialiste și neocolonialiste. Principalele tensiuni și surse de conflicte de pe planeta noastră sînt indisolubil legate de contradicțiile — care se adîncesc tot mai mult — dintre țările bogate și sărace. De rezolvarea acestei contradicții depinde însă și climatul internațional, democratizarea relațiilor internaționale, realizarea năzuințelor spre mai bine ale popoarelor, însăși pacea și securitatea internațională. Președintele Mexicului — Luis Echeverria Alvarez — a apreciat, într-un interviu publicat în „International Herald Tribune" la 28 august 1975, că „în lume este pe cale să izbucnească un război de clasă între națiunile bogate și națiunile sărace"; el a cerut S.U.A. să recunoască acest lucru, și, împreună cu celelalte țări industrializate, să acționeze în

[2] Vezi S. Brucan, *Democratizarea relațiilor internaționale Premise și realități*, București, Edit. politică, 1975, p. 43.



Din: *Analysen und Prognosen*, R.F. Germania, 5, nr. 26, mar. 1973, p. 9

Fig. 1

mod generos pentru a evita un asemenea război. Este limpede că *în jurul împărțirii lumii în țări bogate și țări sărace gravitează problemele instaurării unei noi ordini economice și politice mondiale, ale progresului și păcii.*

România militează consecvent pentru lichidarea împărțirii lumii în țări bogate și sărace, pentru relații internaționale care să stimuleze și să favorizeze progresul întregii umanități și înainte de toate al țărilor sărace. În *Expunerea* prezentată de tovarășul Nicolae Ceaușescu la Congresul educației politice și al culturii socialiste, din 2—4 iunie 1976, s-a arătat că nu poate fi vorba de egalitate, de libertate și democrație între țările bogate și țările care nu au nici 100 de dolari pe cap de locuitor. Totodată, trebuie să se aibă în vedere faptul că lichidarea împărțirii lumii în țări bogate și sărace nu este o problemă de loc simplă, că soluționarea ei presupune eforturi dintre cele mai susținute din partea fiecărei țări și a tuturor în ansamblu.

Semnificația politică a schimbărilor economice și sociale petrecute pe plan mondial duce la concluzia că marile probleme cu care este confruntată lumea contemporană — pacea și războiul, bogăția și sărăcia, dezvoltarea și stagnarea economică, ca și multe alte aspecte ale vieții spirituale — interesează toate statele și necesită, în mod imperios, *un sistem adecvat de participare și decizie, avantajos nu numai pentru un grup de țări, ci pentru toate țările.* Iată de ce trebuie schimbată fundamental *CONCEPȚIA POLITICĂ despre relațiile internaționale* și să fie așezate pe baze democratice raporturile dintre state.

2. RECUNOAȘTEREA INTERDEPENDENȚELOR SOCIAL-ECONOMICE LA SCARĂ MONDIALĂ

Teza de bază de la care pornește imperativul instaurării unei noi ordini economice internaționale este recunoașterea interdependențelor social-economice la scară mondială. Aceasta este cea mai puternică și mai complexă interdependență din istoria omenirii, care cuprinde toate statele și a cărei tendință este de a se adînci în continuare. În Programul P.C.R. se subliniază : „*Analiza evoluției internaționale arată că în perioada următoare se va accentua interdependența economică între state. În aceste condiții, menținerea unor disproporții mari în nivelul de dezvoltare va genera, inevitabil, instabilitate economică. Disproporțiile economice, fenomenele de criză economică*

și monetară, indiferent în ce parte a lumii se ivesc, se vor reflecta, pînă la urmă, asupra tuturor statelor. De aceea, este necesar să se acționeze pentru înfăptuirea unei noi ordini economice internaționale, bazată pe principii de egalitate și echitate, care să asigure dezvoltarea armonioasă a tuturor popoarelor'' [3].

Trebuie avut în vedere că actuala interdependență dintre state are trăsături calitativ noi, strîns legate de mutațiile radicale care au avut loc în sfera vieții politice, în raportul de forțe mondial, ca și în dezvoltarea forțelor de producție. Aceasta nu mai este vechea interdependență, din cadrul unui singur sistem economic mondial, ci o interdependență care presupune *relații economice determinate în mod obiectiv și de existența sistemului mondial socialist*, ca și de existența unui mare număr de state în curs de dezvoltare din Asia, Africa și America Latină. Interdependența economică dintre țări se afirmă în prezent la un nivel incomparabil mai înalt al forțelor de producție decît în trecut, în condițiile cînd industrializarea și trecerea la dezvoltarea intensivă a economiei a devenit practic o problemă stringentă pe plan mondial.

Revoluția tehnico-științifică și schimbările fundamentale pe care le-a determinat în dezvoltarea forțelor de producție a permis accelerarea progresului economic, participarea mai activă a unor țări la diviziunea internațională a muncii. Specializarea și cooperarea internațională a căpătat aspecte calitativ noi, îndeosebi în domeniul științei și tehnicii. Stimulată de progresul tehnico-științific contemporan, competitivitatea pe piețele internaționale a devenit deosebit de puternică.

În aceste condiții, subdezvoltarea, disparitățile și disproporțiile economice dintre state au devenit — mai mult decît în perioadele anterioare — o piedică în calea colaborării eficiente și a schimburilor economice internaționale. Faptul că țările dezvoltate dau 93% din producția industrială a lumii constituie o piedică dintre cele mai puternice în calea instaurării unei noi ordini economice internaționale, atîta vreme cît țările în curs de dezvoltare, care formează marea majoritate a țărilor de pe glob nu-și vor spori ponderea în producția industrială mondială. *Lichidarea subdezvoltării a devenit o problemă internațională, în care sînt interesate nu numai țările în cauză dar și toate celelalte state ale lumii.* Aceasta este o expresie elocventă a interdependenței economice specifice timpurilor noastre și, totodată, o cerință esențială a instaurării unor noi raporturi între toate statele.

Este bine cunoscut faptul că ponderea mai mare sau mai mică a ramurilor producătoare de materii prime reflectă gradul de dezvoltare și nivelul economic al țării respective. Suedia, de exemplu, cu un venit național pe locuitor de 4700 de dolari, are o pondere *mică* — de *numai* 4,8% — a ramurilor producătoare de materii prime în produsul național brut; Indonezia însă, cu un venit național pe locuitor de 70 de dolari, are o pondere foarte mare — de 48% — a ramurilor producătoare de materii prime. Efectele subdezvoltării sînt evidente și din consumul de resurse minerale (fier, cupru, zinc etc.), chiar dacă unele calcule întrevăd o oarecare ameliorare a situației (Tab. nr. 2, p. 405) [4].

Rezultă, chiar după calcule optimiste, că țările în curs de dezvoltare nu vor ajunge nici în anul 2000 la consumurile specifice minerale din anii 1966—1969 ale țărilor dezvoltate. În plus, pe vaste regiuni ale globului se menține o stare de subalimentare și înapoiere care poate să ducă, în ultimă instanță, la adîncirea contradicțiilor dintre state și la apariția unor grave conflicte între ele.

Prin urmare, dacă în următorii ani nu se vor produce schimbări radicale în economia țărilor slab dezvoltate, este de așteptat — datorită corelațiilor multiple și interdependențelor dintre țări, care se vor accentua în viitor — ca această situație să afecteze grav viitorul omenirii. Apreciind această situație și poziția fermă a României în legătură cu lichidarea subdezvoltării, publicistul italian Gioncarlo Elia Valori a subliniat: ,,Păstrarea unor vaste, extrem de vaste zone ale mizeriei este periculoasă pentru viitorul omenirii; aceasta s-ar putea asemui cu menținerea unei bombe gata oricînd să explodeze. Împărtășesc, de aceea, opinia — exprimată cu puternice argumente de președintele Nicolae Ceaușescu — : destinderea nu poate fi reală, deplină, fără eradicarea subdezvoltării''.

Economia capitalistă este supusă unor puternice zguduiri economice. Nici chiar cea mai dezvoltată țară capitalistă, S.U.A., nu se poate considera ,,la adăpost'' de crize și șomaj [fig. 2].

Revista ,,United States News and World Report'' a publicat graficul de la p. 406, din care rezultă că perioada de recesiune din anii 1973—1975 a fost cea mai gravă — după criza economică din 1929—1933 —, cu efecte negative asupra produsului național brut; în cursul celorlalte 5 recesiuni din perioada postbelică, produsul național brut a scăzut cu cel mult 3,9%, pe cînd în cadrul ultimei recesiuni scăderea a atins 7,4%. Situația este și mai

[3] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 182.

[4] Vezi, ,,Revista economică'', nr. 38 din 19 sept. 1975.

Tabelul nr. 2

Evoluția consumului specific de resurse de bază în economia unor țări*
(în tone la un milion dolari P.I.B., la prețurile din 1971)

		Oțel brut	Minereu de fier	Cupru	Aluminiu	Zinc
Total mondial	1951—1955	124	87	1,98	1,39	1,33
	1966—1969	152	106	1,97	2,56	1,37
	2000	135	94	1,71	4,06	1,17
Țări dezvoltate (fără SUA)	1951—1955	128	100	2,34	1,35	1,60
	1966—1969	185	134	2,42	2,59	1,65
	2000	164	115	2,08	4,32	1,34
S.U.A.	1951—1955	157	102	2,24	2,49	1,48
	1966—1969	158	76	1,92	3,48	1,23
	2000	85	45	1,45	5,00	0,90
Țări în curs de dezvoltare	1951—1955	48	21	0,44	0,14	0,28
	1966—1969	77	72	0,65	0,85	0,75
	2000	121	107	1,03	1,75	1,04

gravă prin faptul că ea oglindește contradicții adînci în economia mondială. „Actuala criză din economia mondială — se arată într-un raport pregătit sub egida „Forumului lumii a treia", de un grup de specialiști din țări în curs de dezvoltare — nu este un eșec temporar în dezvoltarea globală, ci o criză a structurilor internaționale. În esență, această criză se află în sistemul însuși și, ca atare, este realmente nevoie nu de schimbări marginale, ci de reforme instituționale fundamentale" [5].

În condițiile accentuării interdependenței dintre state, asemenea fenomene înrîuresc negativ relațiile internaționale, mai ales țările slab dezvoltate. Avînd în vedere asemenea considerente, rezoluția Adunării Generale a O.N.U., din 1 mai 1974, arată că este necesar să existe „o strînsă interdependență între prosperitatea țărilor dezvoltate și creșterea și dezvoltarea țărilor în curs de dezvoltare".

Concluzia cea mai importantă a analizei acestei stări de lucruri, concluzie pe care o impune întreaga dezvoltare de pînă acum a omenirii este că *o lume mai dreaptă din punct de vedere economic implică, în mod categoric, o lume mai dreaptă din punct de vedere politic. Noua ordine ECONOMICĂ internațională și noua ordine POLITICĂ internațională formează un tot unitar, indestructibil, care se condiționează reciproc.*

A nu duce analiza economică pînă la concluzia sa politică, a nu vedea că restructurările economice mondiale se află într-o strînsă legătură cu restructurările politice mondiale și le condiționează pe acestea, înseamnă a nu aborda practic problema crucială a relațiilor externe contemporane: instaurarea unor noi raporturi internaționale între state. *Recunoașterea interdependențelor la scară mondială obligă la recunoașterea importanței și a primordialității schimbărilor fundamentale din viața politică.* Nu este suficient, de exemplu, să se constate că lichidarea subdezvoltării necesită investiții avantajoase și un transfer de tehnologie modernă în țările în curs de dezvoltare, ci trebuie să se ajungă la concluzia că sînt necesare și măsuri practice, politice care să creeze condiții pentru realizarea acestor cerințe. După cum nu-i suficient să se preconizeze raporturi *economice* echitabile între țări, mai trebuie să existe și relații *politice* echitabile care să le faciliteze pe acestea; lipsa de egalitate economică reflectă, de fapt, lipsa de egalitate politică în normele care guvernează relațiile dintre state.

Politicul este și pe plan internațional expresia concentrată a economicului. De aceea partidul și statul nostru subliniază cu putere rolul hotărîtor al democratizării vieții internaționale, importanța realizării unor schimbări radicale în viața politică mondială. Tovarășul Nicolae Ceaușescu a arătat, în cuvîntul rostit la întîlnirea cu membrii Prezidiului Organizației Internaționale a ziariștilor, care au participat la sesiunea de la

---

[5] *Proposal for a New-International Economic Order*, prepared by a special task force of the Third Word Forum, Mexico, august 1975, p. 1.

* Sursa; W. Malenbaum, *World Resources for the Year 2000*, în „The Annals of the American Academy of Political and Social Science" July 1973.

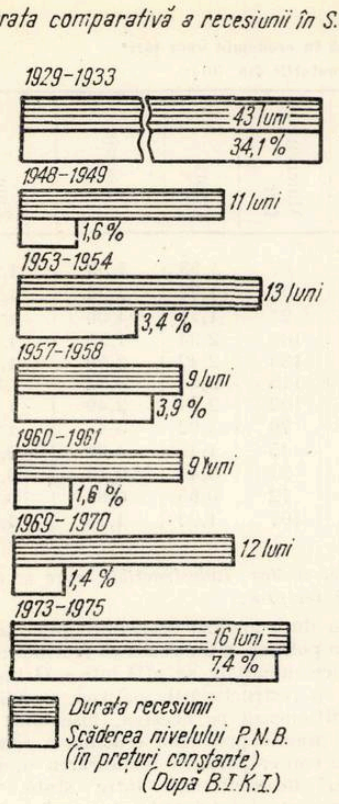


Fig. 2

București că : „. . . . *crearea noii ordini economice și politice internaționale, realizarea unei lumi mai drepte și mai bune presupune o restructurare radicală a relațiilor internaționale, o ADEVĂRATĂ REVOLUȚIE ÎN VIAȚA POLITICĂ MONDIALĂ. Fără înfăptuirea acestei revoluții în relațiile internaționale în vederea așezării lor pe o bază de egalitate și echitate nu se poate vorbi de destindere, de instaurarea unei păci trainice*" [6].

3. DIALECTICA FACTORILOR ECONOMICI ȘI POLITICI

Factorii economici și politici formează, pe toate treptele de dezvoltare a societății, o unitate dialectică. Factorul în ultimă instanță hotărîtor este cel economic. La fel stau lucrurile și cu instaurarea noii ordini economice internaționale : schimbările în viața economică, în primul rînd în forțele de producție sub impulsul revoluției tehnico-științifice contemporane, determină crearea unor noi raporturi economice între state. Totodată, *numai prin instaurarea unei noi ordini economice internaționale se rezolvă și probleme politice cardinale.* Partidul nostru consideră că atît timp cît nu se va lichida împărțirea lumii în țări sărace și bogate, cît timp va dăinui la un pol un număr restrîns de state dezvoltate, bogate, iar la celălalt pol marea majoritate a țărilor sărace, subdezvoltate, este greu de vorbit de o destindere reală, de o politică reală de pace. De aceea, *realizarea noii ordini economice internaționale este strîns legată de politica generală de destindere și de pace în întreaga lume.* În general, noua ordine economică trebuie să creeze condiții tuturor statelor pentru o conlucrare echitabilă, să favorizeze egalizarea relativă a nivelului de dezvoltare, accesul tuturor țărilor — în condiții avantajoase — la cuceririle științei și tehnicii contemporane.

În legătură cu dialectica factorilor economici și politici în procesul instaurării unei noi ordini economice internaționale, trebuie avut în vedere că progresul economic contemporan are loc în cadrul a două procese strîns legate între ele, care se desfășoară simultan și se intercondiționează : a) tendința de realizare a unei legături mai strînse între economiile naționale ; b) afirmarea economiilor naționale ca entități autonome ale unor state suverane.

Există, desigur, multe probleme în care popoarele trebuie să acționeze împreună pentru realizarea cerințelor revoluției în știință și tehnică, chiar dacă diferă substanțial scopurile și legitățile specifice, modul concret de soluționare, pîrghiile prin care se acționează și stimulii materiali și spirituali. În acest sens, Adunarea Generală a O.N.U. a adoptat o rezoluție, inițiată de România, privind convocarea Conferinței mondiale pentru știință și tehnologie în slujba dezvoltării. Măsurile ce urmează a fi adoptate vizează creșterea rolului O.N.U. în promovarea cooperării internaționale în domeniul științei și tehnologiei, facilitarea transferului de tehnologie din țările industrializate spre cele în curs de dezvoltare, creșterea — în aceste din urmă state —, a unor infrastructuri științifice și tehnologice, formarea de cadre calificate în acest domeniu vital pentru progresul lor economic și social, extinderea cooperării prin abordarea în comun a unor teme de interes general.

Formele de apropiere, în sensul realizării unor legături mai strînse între economiile naționale, sînt desigur diferite : unele sînt incipiente, altele mai evoluate, unele poartă o amprentă regională, altele au o deschidere mai largă. În legătură cu aceasta, două as-

[6] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societăți socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 12, București, Edit. politică, 1976, p. 50 (subl. ns.).

pecte sînt deosebit de importante : în primul rînd, *să nu se ajungă la unilateralizări, la aprecieri absolute*. Într-o lume atît de complexă ca aceea în care trăim, interesele diferitelor țări nu pot fi identice ; ca atare, ar fi greșit să se considere că numai o anumită formă de colaborare și de interdependență economică este progresistă. În al doilea rînd, *forme viabile de realizare a unei strînse legături între economiile naționale se pot stabili numai prin consens*. A trece peste „formele intermediare" sau acceptabile la un moment dat, a forța procesul de apropiere, de interdependență economică, înseamnă de fapt a ajunge la încălcarea independenței și suveranității.

În concepția partidului și statului nostru, intensificarea colaborării economice și tehnico-științifice dintre țări, instaurarea unei noi ordini economice mondiale, implică prezența economiilor naționale ca entități de sine stătătoare, *ca celule ale economiei mondiale contemporane*. Organismul viu al economiei contemporane nu ar avea decît de pierdut, dacă ar desconsidera forța imensă pe care o reprezintă în prezent — și probabil o lungă perioadă de timp de acum încolo — economia națională.

Viața, experiența practică demonstrează că este dreptul suveran al popoarelor de a dispune de bogățiile naționale și de rezultatele muncii lor, de a determina direcțiile dezvoltării lor potrivit intereselor popoarelor din aceste țări [7].

Instaurarea unei noi ordini economice internaționale implică, așadar, factori politici, fără de care ea nu poate să existe. Industrializarea țărilor slab dezvoltate presupune o atentă preocupare din partea țărilor respective, pentru dezvoltarea economico-socială proprie, dar și o conlucrare cu țările avansate ; deci o politică clară, *principii democratice în relațiile internaționale*. Tot astfel, stabilirea unor prețuri juste, echitabile la materii prime și produse manufacturate depinde nu numai de dezvoltarea economică, dar și de *egalitatea politică a statelor*. Numai în acest fel prețurile vor corespunde intereselor părților : stimularea dezvoltării forțelor de producție, introducerea științei și tehnicii moderne — pentru țările slab dezvoltate, iar pentru țările dezvoltate, asigurarea accesului la materii prime.

Partidul și statul nostru consideră că trebuie făcut totul pentru ca noua ordine economică mondială să poată fi instaurată pe bază de colaborare și înțelegere. Pentru aceasta este necesar ca țările dezvoltate să fie conștiente că trebuie să renunțe la anumite privilegii și să vină în sprijinul țărilor slab dezvoltate, ca toate țările să respecte normele relațiilor internaționale și să militeze pentru democratizarea lor. România se pronunță pentru forme superioare de cooperare. Problema este de a găsi acele domenii și acțiuni care prezintă interes pentru fiecare dintre părți.

Crearea unei noi ordini economice va exercita o puternică influență asupra climatului politic internațional. În primul rînd, va contribui la *afirmarea justeței principiilor politice* care călăuzesc tot mai mult statele și se impun pe arena internațională : egalitatea în drepturi, respectul independenței și suveranității, neamestecul în treburile interne, avantajul reciproc. Se va demonstra, astfel, că aceste principii privind relațiile dintre state pot fi realizate și au o imensă valoare practică.

În al doilea rînd, va contribui la *destinderea politică*. Apropierea economică dintre țări, stimulată de participarea activă la diviziunea internațională a muncii, de accesul liber al tuturor statelor la cuceririle științei și tehnologiei moderne va duce la creșterea încrederii și a stimei reciproce între țări — adică la noi pași spre destindere. Destinderea economică va acționa, deci, în chip determinant, asupra destinderii politice, extinzînd-o și consolidînd-o.

În al treilea rînd, va contribui la *democratizarea vieții politice internaționale*. Se va demonstra practic ce uriașă forță reprezintă popoarele în zilele noastre, frontul larg al mișcării progresiste mondiale în lupta pentru bunăstare și echitate. Colonialismul și neocolonialismul, orice formă de dominație și de amenințare cu forța vor primi o ripostă hotărîtă.

În al patrulea rînd, va contribui la *afirmarea politică independentă a tinerelor state*, la alegerea orînduirii sociale și de stat de către aceste țări nu sub imperiul politicii imperialiste de imixtiune și presiuni exercitate de dominația monopolurilor internaționale, ci în deplină libertate, în deplină cunoștință de cauză. Țările în curs de dezvoltare se vor așeza la masa tratativelor, în relațiile internaționale, cu alte atuuri, cu statutul de țări care au un cuvînt important de spus în rezolvarea problemelor politice și economice mondiale. Aliații socialismului vor crește numeric, va spori prestigiul socialismului în lume.

În al cincilea rînd, va facilita *realizarea unei politici demografice corespunzătoare*. Conferința mondială a populației care a avut loc la București în anul 1974, a scos în evidență faptul că problemele demografice cu care

---

[7] O analiză interesantă a implicațiilor cooperării asupra complexului economic național se face în lucrarea semnată de Maria Popescu, *Imperativele noii ordini economice internaționale. Rațiunea și strategia cooperării*, București, Edit. Academiei R. S. România, 1975, p. 45—49.

omenirea este confruntată pe plan mondial pot fi soluționate în mod corespunzător numai în legătură cu lichidarea subdezvoltării, apropierea nivelurilor de dezvoltare, crearea unor relații de echitate, egalitate și colaborare activă între toate continentele și statele globului, deci numi pe baza unei noi ordini economice internaționale.

În al șaselea rînd, se va evidenția, încă o dată, *rolul însemnat pe care îl are Organizația Națiunilor Unite în viața internațională, în democratizarea relațiilor* dintre state. Prin însăși menirea sa, O.N.U. nu se poate limita la abordarea marilor probleme politice contemporane desprinse de bazele lor economice. Pe de altă parte, problemele economice mondiale actuale au un pronunțat caracter politic, fiind legate de lichidarea practicilor imperialiste, colonialiste și neocolonialiste. Or, O.N.U., ca for universal — din care fac parte 142 de state — este singura organizație în măsură să adopte măsuri eficiente pentru soluționarea cerințelor de progres ale popoarelor. De astfel, în ultimii ani au avut loc sesiuni speciale ale Adunării Generale și mai multe conferințe mondiale sub egida O.N.U. care, analizînd multilateral problemele curente ale subdezvoltării și decalajelor, au adoptat documente importante cum sînt : Declarația și Programul de acțiune asupra creării unei noi ordini economice internaționale, Carta drepturilor și îndatoririlor economice ale statelor și rezoluția la cea de-a VII-a sesiune extraordinară din anul 1975 privind „Dezvoltarea și cooperarea economică internațională". România se numără printre țările care au inițiat rezoluții — adoptate în unanimitate de Adunarea Generală — cu privire la creșterea rolului și eficacității organizației. Este pozitiv faptul că ultima sesiune a adoptat un document care prevede măsuri de ordin instituțional de natură să sporească eficiența organismelor O.N.U. în domeniul economic.

Luarea în considerare a dialecticii factorilor economici și politici în procesul instaurării noii ordini economice necesită, așadar, o viziune clară, dinamică și de largă perspectivă asupra viitorului omenirii, precum și asupra forțelor sociale chemate să contribuie la realizarea acestui imperativ arzător al relațiilor internaționale contemporane.

4. FORȚE SOCIALE PUTERNICE, FĂRĂ PRECEDENT

Este bine cunoscută teza marxistă potrivit căreia problemele concrete ale dezvoltării vieții social-economice se pun cu toată acuitatea numai atunci cînd apar și forțele sociale în stare să le soluționeze. Cerința schimbării radicale a relațiilor internaționale se bazează pe forțe sociale și politice cum nu a cunoscut vreodată societatea omenească. „*Pe toate continentele* — precizează tovarășul Nicolae Ceaușescu în Raportul la Congresul al XI-lea — *acționează forțe sociale puternice, fără precedent — clasa muncitoare, țărănimea, intelectualitatea, păturile mijlocii, masele largi de femei, tineretul, diverse alte categorii sociale — care se pronunță cu tot mai multă hotărîre pentru o politică nouă, de progres social, pentru soluționarea problemelor pe o cale nouă, pentru instaurarea unei noi ordini economice și politice internaționale*" [8].

Aceste noi forțe sociale sînt legate atît de schimbările în forțele de producție, în economia mondială, cît și de modificările ce au avut sau au loc în viața socială și politică. Clasa muncitoare de astăzi — forța cea mai revoluționară a societății — este legată de revoluția tehnico-științifică, de ceea ce este înaintat în dezvoltarea economică. Nici țărănimea, intelectualitatea, păturile mijlocii și celelalte categorii sociale, nu au rămas aceleași. Aceasta înseamnă că *instaurarea noii ordini economice internaționale se bazează pe forțe sociale noi, care au nu numai un front larg de acțiune, dar sînt și calitativ diferite față de cele din perioadele anterioare*. Ca urmare a creșterii rolului partidelor comuniste și muncitorești în întreaga lume, aceste forțe au devenit mai conștiente de legitățile și perspectivele dezvoltării omenirii, ca și de direcțiile realizării acestor perspective.

De o deosebită importanță este sistemul mondial socialist, care cuprinde 14 state din Europa, Asia și America Latină, peste 30% din populația planetei și realizează aproape 40% din producția de bunuri materiale. Această forță uriașă a contemporaneității acționează pentru noi relații internaționale. Prin elementele sale definitorii, orînduirea socialistă este în totală contradicție cu vechea ordine economică internațională.

Subdezvoltarea și inegalitatea în dezvoltarea diferitelor țări sînt caracteristice capitalismului, în special fazei sale imperialiste. Acest fenomen este rezultatul relațiilor de clasă ale orînduirii capitaliste, caracterizate nu numai prin exploatarea omului de către om, ci și prin exploatarea, înrobirea și dominația unor țări de către altele.

Orînduirea socialistă, care are la bază desființarea exploatării omului de către om, este chemată să creeze în mod obiectiv un nou tip de relații între țările socialiste, care să înlăture inegalitățile în dezvoltarea lor. Esența relațiilor de producție și a relațiilor sociale ale noii orînduiri trebuie să ducă la dezvoltarea economică, politică, socială a fiecărei țări socialiste, la ridicarea nivelului de viață material și spiritual al poporului din fiecare țară socialistă,

[8] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XI-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1974, p. 16.

și prin aceasta a tuturor țărilor socialiste. Iată de ce una din problemele fundamentale ale dezvoltării orînduirii socialiste, în condițiile în care aceasta a învins în mai multe state, este *să asigure ritmuri înalte de dezvoltare tuturor țărilor socialiste, progresul mai rapid al țărilor socialisete mai puțin dezvoltate.* Totodată, aceasta reprezintă un aport esențial la întărirea influenței și la creșterea prestigiului pe plan mondial a sistemului socialist, la promovarea unei noi ordini economice și politice internaționale.

Noile relații internaționale presupun o asemenea dezvoltare care să ducă la egalizarea nivelurilor de dezvoltare economică și care să asigure — în raporturile internaționale — un conținut real principiilor de egalitate și echitate, în concordanță cu normele adoptate în cadrul C.A.E.R. Numai în acest fel poate fi făcută dovada că socialismul asigură lichidarea urmărilor subdezvoltării, a inegalității dintre state, că realizează progresul multilateral al fiecărei țări.

La micșorarea decalajelor existente și egalizarea nivelului dezvoltării lor economice pot contribui : crearea pe teritoriul țărilor mai puțin dezvoltate industrial a unor capacități de producție, întreprinderi mixte; acordarea de asistență tehnică în condiții avantajoase țărilor mai puțin dezvoltate industrial; acordarea de credite țărilor rămase în urmă, cu dobîndă mică, foarte mică sau fără dobîndă; facilitarea exporturilor din țările mai puțin dezvoltate în cele avansate de produse industriale finite (mașini și utilaje, produse chimice etc.) și de produse agroalimentare în condiții de prețuri stimulative; participarea mai intensă a *țărilor mai puțin* dezvoltate la specializarea și cooperarea internațională în producție; înlesnirea accesului la cuceririle științei și tehnicii moderne; măsuri pentru facilitarea eforturilor țărilor mai puțin dezvoltate industrial pentru asigurarea necesarului lor de materii prime, combustibil și energie.

Exemplul pe care îl oferă relațiile economice dintre țările socialiste poate să joace un rol important în crearea noii ordini economice mondiale, evidențiindu-se astfel, o dată în plus, corelația strînsă dintre factorii economici și politici în înfăptuirea acestui proces.

Pentru configurația noilor forțe sociale chemate să contribuie la restructurarea fundamentală a relațiilor internaționale a avut un mare rol prăbușirea sistemului colonial al imperialismului. O populație de aproape 2 miliarde a trecut astfel pe făgașul făuririi unei vieți independente, a făuririi și dezvoltării unei economii proprii, a emancipării spirituale. Aceasta reprezintă o forță considerabilă care nu mai poate accepta să fie, în forme și condiții noi, un ,,hinterland'' al țărilor bogate.

În concepția despre instaurarea noii ordini economice internaționale, partidul și statul român pornesc de la teza că factorul în ultimă instanță hotărîtor este factorul intern. *Lichidarea subdezvoltării, folosirea eficientă și competitivă a resurselor materiale și umane trebuie să se bazeze, înainte de toate, pe munca poporului din fiecare țară; instaurarea noii ordini economice mondiale nu este un ,,dar oferit'' țărilor în curs de dezvoltare.* Totodată, este o datorie morală și politică a țărilor avansate să sprijine din toate puterile lichidarea decalajelor și a subdezvoltării — factori de instabilitate și animozitate care pot pune în pericol pacea și securitatea internațională.

România, ea însăși țară în curs de dezvoltare, cunoaște din proprie experiență ce greu tribut a trebuit să plătească — în anii vechiului regim — pentru progresul economic al unor țări care astăzi etalează un înalt nivel al tehnicii și au o mare competitivitate pe piețele mondiale. În perioada dominației străine în România, au fost luate poporului nostru — sub diferite forme — valori de aproape 14.000 tone aur. La fel s-au petrecut lucrurile și cu alte țări, la vremea respectivă, dar asemenea fenomene nu au dispărut nici astăzi în diferite părți ale globului. La recentul Congres al educației politice și al culturii socialiste s-a subliniat că este pe deplin corect, echitabil ca țările care au beneficiat de asemenea mari profituri, prin spolierea altor popoare, să restituie măcar în parte ceea ce le-au luat.

Instaurarea unei noi ordini economice, care să permită o redistribuire a bogățiilor, lichidarea subdezvoltării și decalajelor, este nu numai un act politic dar și un act de înaltă ținută morală. Marx atribuia, la timpul său, societății viitoare, trăsături dintre cele mai alese pe toate planurile: ,,...legile simple ale moralei, care trebuie să reglementeze relațiile dintre persoanele particulare — scria el — să devină legi supreme în relațiile dintre națiuni'' [9].

Acționînd în spiritul și pe baza Programului P.C.R., a directivelor Congresului al XI-lea, partidul și statul nostru desfășoară o neobosită activitate pentru instaurarea unei noi ordini economice internaționale. Contribuția României la definirea conceptului de nouă ordine economică, ca și măsurile ce se preconizează pentru instaurarea ei pe plan internațional, sînt definite în mod clar și cuprinzător în Raportul C.C. al P.C.R. prezentat la Congresul al XI-lea de tovarășul Nicolae Ceaușescu. Cele 10 puncte menționate în raport subliniază corelația factorilor economici și politici în procesul instaurării noii ordini, precum și necesitatea de a trece de la considerente teoretice la măsuri practice,

---

[9] K. Marx și F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. I, București, Edit. politică, 1966, ed. a III-a, p. 335.

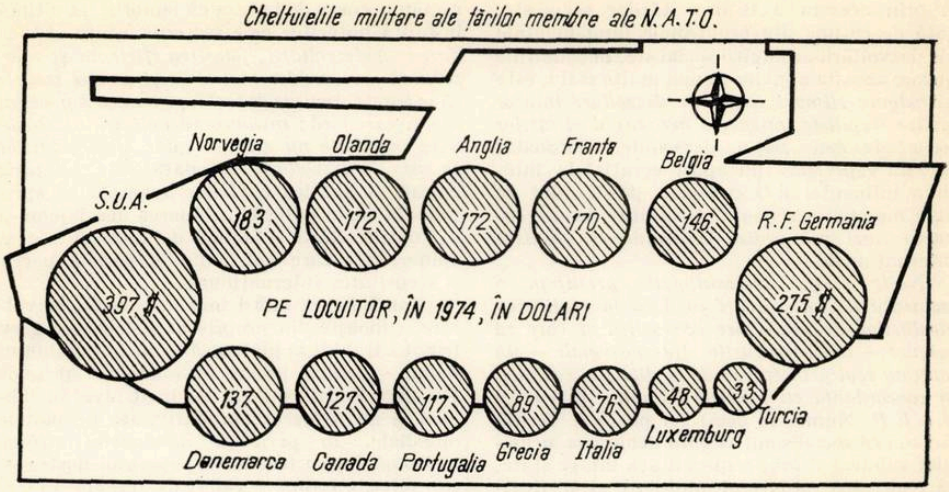


Fig. 3

care realmente să schimbe stările de lucruri negative care afectează grav relațiile dintre țări. Se arată, de asemenea, că simpla schimbare a formei, a învelișului exterior nu este suficientă; dimpotrivă, o asemenea poziție formală ar putea să agraveze și mai mult criza economică, instabilitatea, criza generală a capitalismului, cu toate urmările care decurg de aici.

La cea de-a VII-a sesiune extraordinară a Adunării Generale a O.N.U., din septembrie 1975 țara noastră a prezentat declarația: *Poziția României cu privire la instaurarea unei noi ordini economice internaționale*, care jalonează și concretizează — în spiritul documentelor Congresului al XI-lea al partidului — politica de reașezare, pe baze fundamental noi, a raporturilor dintre state. Așa cum s-a remarcat și în cadrul sesiunii, propunerile românești fac un pas înainte în direcția realizării unui program concret de măsuri la care să participe toate statele; soluțiile preconizate merg în direcția sporirii responsabilității și a acțiunilor practice din partea organizațiilor și organismelor internaționale.

Corelația strînsă dintre factorii economici și politici în instaurarea noii ordini economice determină România să integreze acest proces complex în contextul preocupărilor generale ale omenirii pentru pacea și securitatea internațională. În 1975, la sesiunea Adunării Generale a O.N.U. a fost difuzat documentul: *Poziția României în problemele dezvoltării, în primul rînd ale dezarmării nucleare, și în instaurarea unei păci trainice în lume*, în care se arată că, deși s-au încheiat unele acorduri privind limitarea experiențelor nucleare și neproliferarea armelor nucleare, ritmul acumulării de mijloace distructive de acest gen a continuat să crească: numai numărul încărcăturilor nucleare strategice a crescut de la 1670, în anul 1963, la aproximativ 11.000 în anul 1975; s-a ajuns astfel la o acumulare de armament nuclear a cărui putere de distrugere echivalează cu zeci de tone de exploziv convențional pe fiecare locuitor al planetei. Ziarul vest-german „Die Welt", din care reproducem graficul de mai sus, arată că cheltuielile militare pe locuitor ale țărilor membre ale N.A.T.O. au ajuns la cifre exorbitante, nu numai în S.U.A. și R.F. Germania, dar și în alte țări.

Însemnate fonduri, care ar putea contribui la ameliorarea decalajelor, la dezvoltarea economică și culturală a țărilor rămase în urmă, subdezvoltate, se irosesc într-o direcție neproductivă și contrară cerințelor umanității. Jumătate din totalul oamenilor de știință și al inginerilor ocupați în cercetare-dezvoltare și circa 40% din fondurile totale alocate în acest scop sînt îndreptate în sfera creării și perfecționării calitative a armelor nucleare. Aceasta întreține, totodată, psihoza războiului și pericolul conflictelor armate, împiedică, întîrzie sau îngreunează procesul de destindere, pune sub semnul întrebării procesul reașezării relațiilor dintre state pe baze noi, pentru că militarizarea este unul dintre principalele instrumente ale politicii de forță. Ca atare, *pentru instaurarea noii ordini economice internaționale nu este deloc indiferent dacă, prin atitudinea lor politică, statele contribuie sau nu la rezolvarea problemelor dezarmării.*

★

Înțelegerea justă a corelației factorilor economici și politici în procesul instaurării noii ordini economice internaționale ne obligă să dăm un răspuns și la următoarea întrebare : Dacă procesul reașezării relațiilor internaționale este atît de complex și de profund, nu înseamnă oare aceasta — de fapt — lichidarea vechii societăți capitaliste, a exploatării omului de către om și a unei țări de către alta?

Răspunsul ni-l dau chiar documentele adoptate pe plan internațional, care definesc obiectivele, principiile și direcțiile instaurării noii ordini economice. În esență, se preconizează schimbări adînci, de natură să contribuie la realizarea unor relații cu adevărat democratice între state. La loc de frunte se situează dreptul suveran al fiecărui popor de a-și hotărî orînduirea social-economică în care dorește să trăiască și de a dispune de propriile bogății naționale, de a beneficia de accesul liber la progresul tehnico-științific mondial. Aceasta nu înseamnă, deci, lichidarea orînduirii capitaliste, ci o limitare a constrîngerii și dominației în relațiile internaționale. De cea mai mare importanță va fi lichidarea inegalității în dezvoltarea diferitelor țări, inegalitate care — după cum se știe — este un fenomen social-economic specific capitalismului, în special fazei sale imperialiste, un rezultat al relațiilor de clasă ale orînduirii capitaliste, caracterizată nu numai prin exploatarea omului de către om, ci și prin exploatarea, înrobirea și dominația unor țări de către altele, o consecință a dezvoltării unor state pe seama altora. Lichidarea decalajelor existente presupune lupta împotriva politicii imperialiste, colonialiste și neocolonialiste. În acest sens, se poate spune că noua ordine economică internațională vizează și obiective care depășesc capitalismul.

Bătălia pentru noua ordine economică este în plină desfășurare. Există încă țări, cercuri de interese, care manifestă rezerve, care își văd periclitate unele dintre pozițiile ce le asigură dominația sau avantaje deosebite pe arena internațională. De aceea se mai fac auzite opinii anacronice. Sînt și cazuri cînd adeziunea la instaurarea noii ordini cuprinde elemente formale, neconcretizate prin măsuri practice.

Dar, ca în orice luptă dintre vechi și nou, mai devreme sau mai tîrziu va învinge noul. Vechile stări de lucruri nu mai pot să dăinuie ; ele se răsfrîng negativ chiar și asupra celor care le-au creat și alimentat. Instaurarea noii ordini economice internaționale este un factor determinant al întregii civilizații umane, un proces care se produce pe baza legităților dezvoltării istoriei societății și pe care nimic și nimeni nu-l mai poate nici ocoli și nici amîna.

CU PRIVIRE LA CONCEPTUL DE PUTERE POLITICĂ

DE

VIRGIL MĂGUREANU

Conceptul de putere joacă un rol indispensabil pentru științele sociale, deoarece *fenomenele de putere* însoțesc în mod necesar *toate* procesele de integrare socială[1], procese care la rîndul lor, constituie unul din obiectele fundamentale de studiu ale sociologiei și științei politice.

Mult timp, însă, acest concept a rămas extrem de vag și ambiguu. Imprecizia sa era legată nu numai de lipsa de rigoare a vocabularului de specialitate[2], ci și de ambiguitatea fenomenului studiat ; ceea ce a făcut ca, pînă în ultimele decenii, sociologia și știința politică să-l utilizeze rar și neconcludent în analizele lor. Sociologia empiristă, de pildă, influențată de un scientism îngust, a considerat oportun să facă abstracție de acest fenomen, după opinia reprezentanților săi, prea imprecis și imposibil de cuantificat ; ,,s-au studiat determinanții atitudinilor și comportamentelor ca și cum

[1] Michel Crozier, *La société bloquée*, Paris, Ed. du Seuil, 1970, p. 29.

[2] J. W. Lapierre, *Essai sur le fondement du pouvoir politique*, Editions Ophrys, 1968, p. 35.

n-ar exista între indivizi și grupuri decît legături formale sau fenomene de atracție spontană" [3], or, majoritatea relațiilor între indivizi sau între grupuri umane nu pot fi separate de fenomenul de putere, care definește o dimensiune a lor.

Progresul relativ recent al științelor sociale experimentale, apariția unor discipline noi, ca știința conducerii, teoria deciziilor etc. și, mai ales, influența crescîndă a metodologiei marxiste în abordarea fenomenelor sociale au permis realizarea unor demersuri teoretice mai consistente în problematica puterii politice. Se mențin, însă, deosebiri esențiale între modul de tratare marxist și nemarxist al acestei probleme; de asemenea se remarcă faptul că numeroși autori, sociologi sau politologi, tind să se refugieze în descriptivism, într-o fracționare a analizelor care nu permite să se înțeleagă cum se operează arbitrajele între diferitele tipuri de putere și nici numitorul lor comun.

CRITICA UNOR DEFINIȚII FORMALE ALE PUTERII

O abordare riguroasă a fenomenului scoate în evidență un fapt fundamental pentru orice formă de putere: „Puterea este întotdeauna relațională și relativă. Un subiect în sine nu este nici puternic și nici slab; el poate fi puternic în relație cu anumiți subiecți, în legătură cu anumite probleme și slab în relație cu alți subiecți și alte probleme" [4].

Oricare i-ar fi sursele, legitimarea, obiectivele sau metodele de exercitare, fenomenul de putere implică, așadar, o posibilitate de acțiune a unui individ sau a unui grup asupra unuia sau mai multor indivizi sau grupuri. Acest fapt îl determină pe politologul american Robert Dahl să propună ca definiție formală a acestui fenomen, următorul enunț: „Puterea lui A asupra lui B este capacitatea lui A de a obține ca B să facă ceva ce n-ar fi făcut fără intervenția lui A" [5]. O astfel de definiție are avantajul de a fi simplă, aplicabilă la orice formă de putere și de a se preta la eventuale măsurători.

Utilizînd, de asemenea, o definire formală a fenomenului cercetat, sociologul american E. Lehman încearcă o prezentare a puterii ca „proprietate a sistemelor sociale macroscopice — cu accent special pe societățile globale" [6]. El atrage atenția, pe bună dreptate, că macroputerea are atribute distincte, nefiind pur și simplu „imaginea mărită" a microputerii. Potrivit opiniei lui Lehman, pot fi distinse șase proprietăți „universale" ale puterii: astfel „puterea este *relațională*, *intenționată*, *impozițională* și *potențială* și are capacități *intermembri* și *sistemice*" [7]. Calitatea *relațională* a puterii este legată de acțiunile *intenționale* (posibilitatea și intenția deținătorului puterii de a obține rezultatele dorite); întrucît, orice deținător de putere trebuie să fie pregătit să întîmpine rezistența altora, puterea este *impozițională*; de asemenea, orice fapt de putere dispune de anumite resurse care nu sînt neapărat folosite efectiv; deci, prin resursele sale puterea este *potențială*. Atît puterea *sistemică*, cît și puterea *inter-membri* țin de domeniul analizei macrosistemelor; *puterea sistemică* este însă în mod explicit, macrosociologică, deoarece unitățile ei specializate sînt *vertical* diferențiate, formînd nivele ale căror capacități decizionale și de putere limitează variabilitatea comportamentelor unităților membre (atributele și comportamentele unităților mari pun limite variației atributelor și comportamentelor celor mici). E.W. Lehman precizează că *„un factor cheie care determină capacitatea unui sistem social de a fixa, urmări și realiza obiective colective este gradul în care sistemul are o unitate vertical diferențiată care exercită puterea sistemică"* [8]. În accepția pe care i-o conferă Lehman, *puterea sistemică* se apropie mult de ceea ce alți autori denumesc *putere politică* (în măsura în care este vorba de unități sociale specializate, de puterea de stat).

După cum am amintit, *analiza formală a* conceptului de putere are avantajul de a fi *aplicabilă la orice formă de putere*, de a face posibile eventuale *măsurători* și de a nu trece aprioric la aprecieri asupra esenței puterii.

Cu toate acestea, utilizarea sa implică dificultăți care o fac, în bună parte, *inaplicabilă pentru sesizarea naturii reale a puterii politice*. Mai întîi, ea nu permite să se distingă între putere ca relație intenționată și conștientă (care implică confruntarea a două părți) și o influență involuntară care se poate exercita fără știrea uneia sau alteia dintre părți. Nici măsurătorile obținute nu sînt întrutotul precise, căci capacitatea lui A de a exercita o putere asupra lui B diferă după acțiunea cerută și experiența ne arată că nu

---

[3] *Ibidem*.

[4] Amitai Etzioni, *The Active Society, A Theory of Societal and Political Processes*, New York, London, The Free Press, 1968, p. 314.

[5] Robert Dahl, *The Concept of Power*, în *Political Power. A Reader in Theory and Research*, The Free Press, New York, 1969, p. 80.

[6] Edward W. Lehman, *Toward a Macrosociology of Power*, în „American Sociological Review", august 1969, vol. 34, p. 453.

[7] *Ibidem*, p. 454.

[8] *Ibidem*, p. 461.

există un etalon de măsură, deoarece, așa cum observă M. Crozier, ,,fiecare relație de putere este specifică; A poate obține de la B acțiunea *a*; dar X, care nu poate obține acest lucru, poate în schimb să determine pe B să realizeze acțiunea *b*, în legătură cu care A este cu totul neputincios'' [9].

Experiența relevă, de asemenea, că relația de putere nu este numai specifică, ci și *reciprocă*. Dacă A poate obține ca B să facă ceva (împotriva voinței acestuia), este posibil ca și B, la rîndul lui, să aibă capacitatea de a obține ca A să facă ceva ce nici acesta nu ar fi făcut fără intervenția lui B.

În plus, această analiză formală exclude *consensul*. Ancorarea ideii de putere exclusiv în teoria conflictului (în care este presupusă numai rezistența lui B față de A) nu permite evidențierea faptului că puterea — ca o relație între *conducere* și *supunere* — se poate realiza prin consensul cel puțin al unei părți din cei asupra cărora se exercită această conducere.

Totodată, conceptul de putere politică nu este aplicabil raporturilor ,,interindividuale'' (sau ,,intermembri'', după Lehman) situate în afara raporturilor reale de clasă; el nu este relevant pentru acele raporturi a căror constituire este independentă de locul claselor în procesul de producție și de lupta de clasă.

În sfîrșit, acest tip de analiză nu permite distingerea diferitelor forme ale puterii, în cadrul cărora puterea politică joacă un rol primordial; utilizarea sa se limitează la aplicarea unor comparații relativ vagi și care au ca obiect doar capacitatea respectivă a fiecărui individ ca deținător de putere.

SPECIFICUL PUTERII POLITICE

A studia în mod științific puterea în diferitele tipuri de colectivități umane (familie, școală, întreprindere, unitate militară, minister etc.) înseamnă *a analiza* metodic *elaborarea hotărîrilor de acțiune colectivă, modul de coordonare a activităților particulare, de reglementare a tensiunilor sau conflictelor* și *modul de organizare formală a relațiilor de conducere-supunere*; de asemenea, *sistemul* care rezultă din *îmbinarea acestei structuri cu procesele de control social, rețelele de influență și de ascendență și relațiile de dominare-subordonare* cu antagonismele ce pot rezulta din ele. După cum arată J.W. Lapierre, în orice comunitate umană se pot observa, între indivizii și grupurile care o compun, relații de conducere-supunere și relații de dominare-subordonare [10]. Aceste relații sînt inerente oricărei forme de putere, ele determinînd (simultan sau succesiv) funcționarea acesteia. Pot fi distinse, astfel, tot atîtea tipuri de putere, cîte genuri de grupuri sociale există: puterea familială a părinților, puterea economică a unei întreprinderi sau a planificatorului, puterea administrativă a unui funcționar de minister, puterea militară a unui ofițer superior etc. Rezultă că toate sociologiile (a familiei, a muncii, a timpului liber, a informației) au, într-o măsură mai mare sau mai mică, de-a face cu puterea. De aceea, știința politică sau sociologia politică nu sînt suficient definite atunci cînd li se atribuie ca obiect puterea; această definiție este prea largă și imprecisă. *Știința politică* trebuie să se plaseze la cel mai ridicat nivel macrosociologic; ea face referiri la *societatea globală* chiar și atunci cînd studiază un fapt politic particular. *Sociologia politică*, la rîndul său, ca știință socială particulară, se interesează în mod specific de elaborarea și executarea deciziilor luate pentru ansamblul societății, de grupurile și instituțiile care participă la aceste procese de decizie, deci de relațiile de conducere-supunere și de dominare-subordonare la acest nivel, macrosociologic. Filozofia politică susține drept criteriu de identificare a puterii politice în ansamblul celorlalte puteri sociale — *suveranitatea*, noțiune care a suferit în repetate rînduri, de-a lungul istoriei, numeroase mistificări din partea ideologiilor dominante.

Deși nu este adeptul metodologiei marxiste de interpretare a fenomenelor politice și, implicit, ale celor de putere, Lapierre recunoaște că *suveranitatea puterii* se bazează pe ,,suveranitatea dreptului'', care nu este însă fără legătură cu *puterea socială*. ,,Orice critică revoluționară . . . arată că regulile de drept consacră relațiile de dominare-subordonare care existau în momentul în care primele au fost stabilite'' [11]. Și alți reprezentanți de seamă ai școlii politologice occidentale remarcă implicit sau explicit legătura dintre conținutul dreptului și interesele categoriilor sociale dominante. ,, Realitatea politică, adică natura și conținutul dreptului pe care forțele politice preponderente vor să le vadă decretate, se ascunde sub aparențe constituționale'' [12].

De aceea, această suveranitate a puterii politice este deseori contestată în interiorul diferitelor societăți bazate pe sistemul proprietății private, fie de către partidele politice de opoziție, fie de către mișcările revoluționare, democratice etc. În acest sens, este perfect justificată concluzia lui Duverger,

[9] M. Crozier, *op. cit.*, p. 33.

[10] J. W. Lapierre, *op. cit.*, p. 73.

[11] J. W. Lapierre, *op. cit.*, p. 75.

[12] Georges Burdeau, *Traité de Science Politique*, IV, Ed. Pichon et Durand-Auzias Paris, 1949, p. 150.

potrivit căreia ,,dacă definiția puterii politice ca *putere suverană* este relativ simplă pentru jurist sau filozof, aplicarea sa ridică mari dificultăți pentru sociolog'' [13].

Socialismul, ca tip nou de orînduire, se distinge în mod esențial de orînduirile care l-au precedat și pe acest plan al *conținutului* puterii sale politice. Din momentul în care actul revoluționar consacră ca subiect al puterii poporul însuși, suveranitatea acestei puteri va exprima voința maselor, iar contestarea ei prin activitatea de clasă devine fără obiect o dată ce noul tip de putere este consolidat. ,,După victoria revoluției socialiste, puterea politică este deținută pentru prima dată de majoritatea societății și folosită pentru a smulge și lichida privilegiile minorității exploatatoare, pentru a făuri o orînduire nouă, *în folosul marii majorități a poporului*... Prin aceasta, puterea revoluționară a clasei muncitoare se manifestă încă de la început drept cea mai democratică și populară formă de guvernămînt . . . '' [14].

Apare evident că nu putem defini puterea politică, conținutul suveranității sale și, în general, celelalte forme ale relațiilor politice dintr-o societate, fără a ține seama de natura acestei societăți, de contextul real al raportului ei de forțe, de nivelul și formele luptei de clasă, de gradul contestării sau consensului care există în acea societate față de puterea politică etc. Clasicii marxismului pun în mod explicit problema *raportului dintre puterea politică și activitatea claselor.*

De fiecare dată cînd Marx sau Engels se referă la conceptul de putere sau la cel de autoritate, ca și la conceptele înrudite cu ele, cum ar fi cel de dominație etc., analiza lor se situează în cîmpul raporturilor de clasă; la rîndul său, Lenin consideră ,,cîmpul de acțiune al forțelor sociale'', al ,,raporturilor de forță'' sau ,,de putere'' ca fiind cîmpul luptei de clasă. *Raporturile dintre clase* apar ca *raporturi de putere* și deci nu vom putea analiza modul de realizare și efectele puterii politice dintr-o societate fără a ne referi la evoluția reală a raporturilor dintre clase, la natura acestor raporturi. Conceptele de ,,clasă'' și ,,putere'' sînt înrudite în măsura în care au ca loc de constituire cîmpul delimitat de raporturile sociale respective. Între ele există un raport de interdependență reciprocă.

Elucidarea *raportului dintre clasă și putere* este necesară și pentru a înțelege conținutul politic al structurilor statale; cînd se vorbește despre *putere de stat*, prin aceasta se indică, de fapt, *puterea unei clase determinate*, statul corespunzînd intereselor ei în raport cu alte clase sociale. Înseamnă oare că pentru orînduirile anterioare socialismului să negăm atributul de suveranitate al puterii politice? În fapt, această suveranitate a puterii există, deoarece ea se răsfrînge — chiar dacă prin intermediul intereselor clasei dominante — asupra întregii societăți, pe care are menirea de a o organiza (conform acestor interese), de a o menține, de a o apăra împotriva altora, de a o reprezenta în raport cu acestea etc. Dar această suveranitate nu este menținută prin ,,forța dreptului'' ci prin ,,dreptul forței'', îndreptat împotriva acelora care o contestă în interiorul societății ca și în afara acesteia. Mulți autori văd în această existență a forței publice *criteriul* care ar deosebi puterea politică de orice altă putere socială. ,,Numitorul comun în guvernare, subliniază R.T. La Piere, este încrederea primară în coerciție ca modul său de control . . . Despre guvernarea formală se poate spune cu fermitate că funcționează în principal pe bază de coerciție și se străduiește să mențină monopolul asupra folosirii coerciției'' [15].

Dar puterea publică nu se reduce la grupurile de acțiune violentă (ideea statului ca ,,grup organizat pe bază de forță'' aparține multor autori occidentali); este drept, instrumentele violenței exercitate de către puterea publică trebuie să fie superioare celor ale oricărei alte puteri sociale pentru ca să-i sprijine pe deținătorii puterii în conflictul cu celelalte grupuri și clase sociale sau cu o coaliție a lor. Această forță publică trebuie să fie, însă, subordonată guvernanților, ca o condiție a suveranității acestora.

Există însă și alți factori care contribuie la susținerea a ceea ce numim putere politică. ,,Opinia publică susține puterea publică și o întărește'', arată Lapierre, dar tot el adaugă: ,,într-o societate civilă unde . . . este slab acest control al opiniei comune, puterea publică se sprijină pe anumite curente ale opiniei publice pe care le favorizează, împotriva altora pe care caută uneori să le reprime prin violență. Sau mai mult, puterea se străduiește să formeze în mod artificial o opinie publică care o susține, datorită controlului conducerii și monopolului asupra mijloa-

---

[13] Maurice Duverger, *Sociologie de la politique*, Paris, P.U.F., 1973, p. 180 (subl. ns.).

[14] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Congresul consiliilor populare județene și al președinților consiliilor populare, municipale, orășenești și comunale; februarie 1976*, București, Edit. politică, 1976, p. 11.

[15] Richard T. La Piere, A *Theory of social control*, Mc Graw Hill, 1954, p. 317—318.

celor de informare și de propagandă"[16]. Firește, opinia publică și controlul social joacă un rol important în susținerea și întărirea rolului puterii politice. Întrebarea care se ridică este însă următoarea: din rîndul căror clase se formează această opinie și, mai ales, ce raport există între aceste clase și puterea politică? În societățile bazate pe proprietatea privată, statul nu este decît reprezentantul intereselor claselor dominante, exploatatoare, iar opinia publică a acestor clase sprijină puterea de stat care le consacră dominația de clasă. Împreună cu întregul eșafodaj al organizării politice, economice și sociale al acestor clase, cu partidele lor politice, cu mijloacele lor de informare în masă, statul formează ceea ce putem numi *sistemul puterii politice*; în cadrul acestui sistem statul este, desigur, principalul instrument al puterii, dar nu singurul, iar monopolul mijloacelor de informare și al propagandei este folosit de către aparatul de stat pentru promovarea intereselor categoriilor dominante, pentru manipularea opiniei claselor aflate în afara sistemului puterii.

Puterea politică se sprijină, de asemenea, pe puterea economică existentă într-o societate (în mîna claselor dominante sau a întregului popor). Raportul dintre cele două forme ale puterii sociale este de condiționare reciprocă. Puterea politică își datorează în bună parte atît fundamentul, cît și instrumentele sale, puterii economice. În același timp, însă, puterea politică (în special aparatul de stat) constituie principalul sprijin în organizarea vieții economice și în promovarea intereselor celor care sînt deținătorii acestei puteri. Interdependența dintre cele două forme ale puterii reiese și din faptul că — în orînduirile bazate pe proprietatea privată asupra mijloacelor de producție — grupurile deținătoare ale potențialului economic exercită o influență considerabilă (și adeseori determinantă) asupra sistemului puterii politice.

„În prezent, — scrie J.W. Lapierre — în națiunile al căror sistem economic este capitalist, statul intervine în mare măsură în deciziile economice: puterea economică este împărțită între deținătorii puterii politice și conducătorii marilor bănci, marilor societăți industriale Aceștia din urmă dispun de o putere socială care le permite să facă presiune asupra puterii politice, înțelegînd prin asta eșuarea unora dintre hotărîrile acesteia"[17]. Totodată, puterea politică dispune, cel puțin indirect, de sancțiuni economice mai mult sau mai puțin eficace, care întăresc fundamentul său social și îi măresc aria resurselor folosite, putînd, de pildă, să evite recursul la violență pentru a-și impune unele decizii.

Puterea politică poate fi definită, deci, drept *capacitatea generalizată de a lua decizii obligatorii la nivelul întregii societăți, în conformitate cu interesele claselor conducătoare (sau dominante) în societate și a le asigura îndeplinirea prin autoritatea suverană și prin supremația forței publice.*

Scopul fundamental al oricărei puteri politice este, așadar, de *a asigura funcționalitatea întregului corp social* potrivit intereselor fundamentale ale claselor dominante în sistemul politic dat, sau în concordanță cu interesele societății globale, în cazul în care deținătorul puterii devine poporul.

Întreaga viață politică trebuie înțeleasă, astfel, ca o luptă sau cooperare a diferitelor clase și grupuri pentru exercitarea acestei puteri suverane ori pentru influențarea sa. În acest sens se justifică aprecierea, întîlnită des în literatura politologică, despre putere ca *esență* a oricărei vieți politice.

RELATELE PUTERII

Puterea se înfăptuiește într-o relație socială caracteristică: *conducere-supunere*, care constituie cele două laturi inseparabile ale oricărui fenomen de putere, *relatele* acestuia. Este limpede că orice autoritate și orice ordine se nasc din îmbinarea conducerii și a supunerii, adică poate conduce numai acela care posedă șansele de a se face ascultat. Această temă a raportului conducere-supunere și a cauzelor supunerii în societate este foarte răspîndită în analizele unor autori occidentali. Politologul francez Bertrand de Jouvenel consideră că măsurarea puterii este strîns legată de măsurarea supunerii, de cuantumul acestei supuneri. O putere este cu atît mai întinsă cu cît poate dirija mai complet acțiunile membrilor societății și poate uza mai deplin de resursele sale[18]. Supunerea poate fi obținută prin constrîngere, sau prin sentimentul *participării*. Ea are un *caracter istoric* și poate rezulta din cauze diferite care furnizează o *bază multiplă puterii*. Trebuie avut în vedere aici și rolul pe care îl joacă *tradiția, cultura, obișnuința supunerii* față de putere sau *credința în suveranitatea puterii* (care a căpătat mai multe semnificații de-a lungul secolelor) ori, pur

[16] J. W. Lapierre, *op. cit.*, p. 79—80. Adept al concepției care identifică puterea politică cu statul, J. W. Lapierre consideră acest stat ca fiind situat „deasupra claselor" și susținut de reprezentanți ai tuturor acestor clase; el ignoră în această analiză antagonismul de clasă și atitudinea de opoziție a unor clase față de puterea de stat în capitalism.

[17] J. W. Lapierre, *op. cit.*, p. 81,

[18] B. de Jouvenel, *Du pouvoir*, Ed. du Seuil, Paris, 1972, p. 29—30.

și simplu, încrederea supușilor că puterea servește *binelui comun*. Exacerbarea funcției unora dintre acești factori este prezentă în încercarea unor politologi și filozofi nemarxiști de a justifica (și mistifica) supunerea față de putere în diferite societăți bazate pe asuprire și exploatare. Exponent al unui scientism obiectivist și al unei poziții burgheze conservatoare în teoria politică, Julien Freund consideră că ,,supunerea politică nu implică consimțămîntul cetățenilor în sensul unei adeziuni intime sau al unei convertiri personale la vederile și la doctrina conducerii, ci numai recunoașterea și acceptarea tacită și exterioară a instituției sale'' [19]. Motivele supunerii sînt, și după acest autor, extrem de variabile, nu numai după epoci, ci și după indivizi: respectarea tradiției, a legalității, identificarea cu voința persoanei charismatice, frica, ideologia, utilitatea, grija pentru protecție etc. În acest fel, *supunerea* s-ar reduce la un *minim de toleranță reciprocă* între membrii unei colectivități care acceptă să respecte legile, chiar dacă acestea nu corespund în mod exact ideii pe care fiecare și-o face despre conținutul lor. Cetățeanul acceptă ,,mai puțin regimul decît instituția politică garantat a securității, a apărării și a ordinei, *chiar dacă aceasta este nedreaptă*'' (ibid., subl. ns.).

Așadar, pentru J. Freund, unicul fapt care prezintă importanță în această analiză este nu motivația supunerii și nici natura regimului pentru care se manifestă, sau valorile politice care justifică această supunere, ci numai supunerea ca fenomen situat în afara oricărei justificări ideologice. Fără a intra într-o analiză de detaliu a unei asemenea concepții, caracterul ei neștiințific apare chiar din identificarea supunerii politice cu toleranța. În realitate, aceste două atitudini au justificări diferite, dacă nu chiar contrarii. *Supunerea* poate fi obținută, fie prin consensul sau adeziunea conștientă față de politica puterii, fie prin manipulație sau utilizarea constrîngerii fizice (în care caz, supunerea se transformă în subordonare, iar conducerea în dominație). *Toleranța* (care poate fi un caz limită de supunere) semnifică apatie, indiferență politică sau chiar complicitate; această atitudine nu este însă caracteristică maselor largi, ci numai unor categorii restrînse aparținînd de regulă claselor dominante sau unei părți a opiniei publice influențate de acestea. Dacă, așa cum s-a arătat, puterea se realizează în cîmpul activităților de clasă, relatele acesteia își găsesc posibilitatea de funcționare și adevărata lor semnificație numai într-un asemenea context. Situarea relațiilor conducere-supunere în afara acestui cadru duce la teorii irelevante sau chiar reacționare asupra fenomenului puterii. Golind supunerea, printr-o pretinsă ,,dezideologizare'', de orice semnificație politică, și considerînd-o ca ,,supunere formală'', se poate ajunge la justificarea oricărui tip de guvernămînt, a oricărui sistem de putere, oricît de reacționar ar fi acesta.

Trebuie subliniat că, din punct de vedere sociologic, raportul dintre conducere-supunere este mediat pe de o parte de către autoritatea, competența, prestigiul, caracterul legitim sau forța puterii, iar pe de altă parte de către adeziunea, consensul sau acceptarea din partea celor care i se supun. *Toți acești factori* sînt însă *condiționați* de ambele părți *de către interesele fundamentale de clasă* (care pot fi antagoniste sau nu), de către *nivelul de dezvoltare a conștiinței politice* (implicit de valoarea științifică a ideologiei), de *gradul de organizare politică și de maturitate a manifestărilor politice* în general.

Funcționarea fenomenului de putere relevă coexistența relațiilor de conducere-supunere cu relația de dominare-subordonare. Cel de al doilea cuplu al relatelor puterii indică (într-un anumit sens) degradarea primului, adică, în locul supunerii prin consensul față de autoritatea legitimă (în afara oricărei constrîngeri), se obține *subordonarea* exclusiv prin mijloace violente (constrîngere psihologică, violență fizică) față de conducere care, în acest caz, se manifestă ca *dominație*. Coexistența acestor relate se manifestă în orice societate anterioară socialismului, faptul puterii presupunîndu-le (deși, nu în egală măsură) pe amîndouă. Forța fizică este necesară, ca potențial într-o societate bazată pe relații sociale inegalitare, chiar dacă această societate nu a intrat încă în criză revoluționară *.

SCOPUL PUTERII POLITICE

Politologul francez Georges Balandier consideră *ambiguitatea* și *sacralitatea* ca două aspecte principale ale puterii: ,,În nici o societate — scrie el — puterea politică nu este complet desacralizată; și dacă este vorba de societăți zise tradiționale *raportul cu sacrul* se impune cu evidență. Discret sau aparent, sacrul este întotdeauna prezent în interiorul puterii'' [20]. Această trăsătură a puterii este reală dacă avem în vedere faptul că în socie-

[19] Julien Freund, *L'Essence du politique*, Éd. Sirey, Paris, 1965, p. 158.

* Întreținerea unui uriaș aparat represiv este caracteristică, astăzi, societăților occidentale care caută să-și mențină aureola democratică. Atunci cînd metodele clasice de conducere sau de manipulare nu mai sînt eficace și cînd puterea de clasă a burgheziei este în pericol, acest aparat represiv intră în competiția politică pentru a restabili echilibrul pierdut.

[20] Georges Balandier, *Anthropologie politique*, P.U.F., Paris, 1969, p. 46.

tăţile primitive puterea era strîns legată de religie, deţinătorul ei fiind adesea şi posesorul unor pretinse calităţi magice, oculte, care apărau comunitatea. De asemenea şi în societăţile capitalului puterea politică este resimţită de unele pături sociale ca o valoare supremă şi constrîngătoare, ca materializare a unei transcendenţe care se impune indivizilor şi grupurilor particulare.

Dar postularea caracterului sacru al puterii politice are, în lucrările a numeroşi politologi burghezi, o funcţie evident apologetică. Dacă, indiferent de natura sa de clasă, puterea asigură echilibrul social promovînd interesele tuturor, schimbarea naturii acestei puteri şi a fundamentului său social pe calea revoluţiei poate apărea, în această optică, drept inutilă şi chiar primejdioasă.

În ceea ce priveşte ambiguitatea puterii, în societăţile împărţite în clase cu interese antagoniste ea nu este dată, cum susţine Balandier, de faptul că este constrîngătoare şi necesară societăţii în acelaşi timp. În aceste societăţi puterea politică îndeplineşte concomitent *o funcţie socială globală* şi *o funcţie de clasă*; funcţiile generale ale puterii sînt realizate de clasa care deţine rolul preponderent în sistemul puterii şi în conformitate cu interesele sale fundamentale. Iar cele două feţe de Ianus * ale puterii nu sînt echivalente, deoarece interesele generale ale societăţii sînt subordonate celor de clasă şi se realizează prin intermediul acestora.

Relevarea caracterului relaţional al puterii politice, analiza nivelului macrosociologic (al societăţii globale) la care ea se manifestă şi sublinierea capacităţii acestei puteri de a promova valorile fundamentale ale unei societăţi, potrivit cu interesele claselor care o deţin şi o exercită a legăturii sale esenţiale cu progresul comunităţii umane în ansamblul său (progres pe care-l poate promova sau anihila, în funcţie de rolul istoric al acestor clase), cere *distingerea între tipurile istorice de putere* şi a orînduirilor în care ele se manifestă.

Socialismul, ca tip superior de orînduire impune, pe măsura maturizării structurilor sale, dar şi ca premisă iniţială a prefacerilor revoluţionare, schimbări esenţiale în conţinutul puterii politice şi în finalitatea ei socială. Aceste schimbări se întemeiază pe noile raporturi economice în cadrul cărora se realizează în mod procesual egalitatea economică, prin excluderea oricărei dominaţii de acest fel şi prin promovarea formelor sociale de proprietate. *Noile raporturi politice* sînt impuse mai întîi de schimbarea *subiectului puterii*, de factorul care o deţine şi o exercită în numele său propriu, factor care devine poporul însuşi. Dacă în momentele iniţiale ale preluării puterii poporul realizează şi exercită puterea sa politică prin intermediul avangardei sale revoluţionare, ulterior, pe măsura adîncirii democraţiei socialiste, ea însăşi condiţionată de creşterea nivelului de conştiinţă şi de responsabilitate politică a maselor, poporul îşi exercită într-un mod tot mai plenar prerogativele sale de subiect suveran al puterii. Partidul comunist reprezintă în acest sistem al puterii populare nu numai factorul conştient care elaborează strategia politică, potrivit cu valorile fundamentale ale socialismului. El este, totodată, şi iniţiatorul cadrului instituţional care determină apropierea într-o măsură tot mai mare a capacităţii de decizie (formă activă şi materială a puterii) de masele populare.

Experienţa politică a societăţii româneşti actuale este edificatoare în acest sens. În cadrul său se desfăşoară astăzi un *intens proces de socializare a puterii*, care are un caracter multidimensional.

Valorile politice fundamentale promovate de către Partidul Comunist Român determină strategia puterii, realizează un larg consens popular şi coincid în linii esenţiale cu aspiraţiile tuturor categoriilor sociale.

La rîndul său, democraţia socialistă nu este concepută în societatea noastră numai ca o formă de guvernare, ca un mod de exercitare a puterii de stat. Reprezentînd ea însăşi un sistem de valori specifice socialismului, *democraţia* este *cadrul politic de realizare a conducerii societăţii*, corespunzător *esenţei şi scopului puterii noastre politice*. Ea exprimă concomitent socializarea instituţiilor statale în sensul deschiderii lor către participarea oamenilor muncii la activitatea de stat şi la controlul acestei activităţi, dar şi crearea unui cadru instituţional obştesc, nestatal, de exercitare a puterii. Realizarea şi adaptarea continuă a unui asemenea cadru reprezintă o preocupare permanentă a partidului nostru. „Sîntem ferm hotăriţi — sublinia secretarul general al partidului, tovarăşul Nicolae Ceauşescu — să asigurăm şi în viitor cadrul organizatoric cel mai adecvat, condiţiile cele mai propice pentru participarea amplă şi efectivă a poporului la adoptarea hotărîrilor care privesc bunul mers al ţării" [21]. Scopul fundamental al noii puteri politice, construirea societăţii comuniste, este condiţionat în mod esenţial de participarea întregului popor la conducerea socială.

---

* Maurice Duverger, care foloseşte această comparaţie în *Introduction à la politique* (Paris, Gallimard, 1964), încearcă să demonstreze echivalenţa celor două funcţii ale puterii.

[21] Nicolae Ceauşescu, *Raport la cel de-al XI-lea Congres al Partidului Comunist Român*, în vol. *Congresul al XI-lea al Partidului Comunist Român*, Bucureşti, Edit. politică, 1975, p. 67—68.

În actuala etapă de dezvoltare a țării noastre se impune, într-o măsură crescîndă, necesitatea sporirii eficienței activității de conducere, așezarea acestei activități pe baze cît mai raționale și cît mai riguros fundamentate științific. „Acesta este sensul procesului de perfecționare a sistemului social și, implicit, *obiectivul* fundamental al conducerii, precum și criteriul esențial al eficacității acesteia" [22]. Conducerea științifică a societății în condițiile socialismului implică în mod necesar ca poporul să înțeleagă conținutul actului de conducere, substanța deciziei și să poată participa în cunoștință de cauză la elaborarea și înfăptuirea sa; această conducere este, astfel, orientată spre satisfacerea crescîndă a necesității de a asigura participarea activă a membrilor societății la rezolvarea problemelor care afectează colectivitatea și pe fiecare în parte. Fiecare act politic devine o opțiune care angajează, în ultimă instanță, destinul întregii națiuni. În acest sens, fiecare decizie politică este și trebuie să fie subordonată eficienței sociale și umane, adică să se încadreze în procesul de realizare a libertății umane în sens plenar, să servească reproducției lărgite și optimizate a relațiilor socialiste în toate domeniile de activitate.

TRĂSĂTURILE GENERALE ALE TEORIEI MARXISTE A DETERMINISMULUI SOCIAL

DE

RADU FLORIAN

Opera lui Marx și Engels marchează întreruperea continuității liniilor dominante ale gîndirii sociale anterioare, constituie o ruptură față de gîndirea antropologică și iluministfinalistă. Ea se detașează fundamental de ideile sociale anterioare în ceea ce privește modul de a concepe societatea și determinismul ei.

Totodată, ca salt în gîndirea socială, marxismul apare și ca expresie specifică a continuității, întrucît se constituie pe baza unor elemente acumulate și a unor probleme schițate anterior. El își pune inițial și întrebări proprii filozofiei iluministe, ca cele privind rolul rațiunii în existența socială, relația dintre necesitate și rațiune, posibilitatea instituirii acesteia în realitate, dar le formulează în termeni noi și le dă răspunsuri radical diferite de cele tipice gîndirii idealiste.

În fond, orice salt reprezintă tocmai această unitate specifică a continuității și discontinuității, chiar și în acele situații în care continuitatea nu constă în preluarea integrală sau parțială a unor elemente anterioare, în dezvoltarea acestora, ci se *reduce* la acumularea unor componente care fac posibilă *trecerea* la un fenomen radical deosebit.

Teoria marxistă a determinismului social se caracterizează prin cîteva *trăsături generale* care o diferențiază de gîndirea socială premarxistă și provoacă schimbarea radicală a problematicii cunoașterii sociale.

a) *O primă trăsătură a teoriei marxiste a determinismului social* o constituie *redefinirea obiectului cercetării sociale*, pe baza noii metodologii științifice pe care o utilizează.

Spre deosebire de filozofia idealistă care vedea obiectul cunoașterii sociale într-o ipostază (formă) a spiritului și spre deosebire de gîndirea antropologică în cadrul căreia acest obiect era identificat cu omul individual, teoria marxistă descoperă specificul realității umane în caracterul ei social și, în virtutea acestui fapt, consideră *societatea ca totalitate (ansamblu) de relații, drept obiect al procesului cunoașterii sociale*. Cu alte cuvinte, cunoașterea realității umane nu mai este legată, în primul rînd, de studiul individului și nici al unui sau altui produs al spiritului — conceput ca particularitate unică și determinantă a omenirii — ci de cercetarea relațiilor, a tuturor formelor de relații, care compun o societate dată. Marxismul se întemeiază, printre altele, pe faptul că *societatea* reprezintă *un domeniu al realității obiective cu trăsături și relații de determinare absolut specifice*.

Aceasta a însemnat o transformare totală a perspectivei, o adevărată „răsturnare", în abordarea și rezolvarea problemelor cunoașterii sociale.

Schimbarea obiectului cercetării sociale este sesizabilă încă în *Manuscrisele economico-filozofice din 1844* ale lui Marx, devenind

[22] Ovidiu Trăsnea, *Conducerea socială și procesul decizional*, în „Revista de filozofie", nr. 4, 1971, p. 397.

evidentă pe măsura dezvoltării cunoașterii particularităților societății. Limbajului de proveniență feuerbachiană i se imprimă aici accepții noi, *textul fiind dublat de un adevărat subtext revelator al unor idei proprii teoriei marxiste a determinismului social.*

Ideea de societate apare exprimată inițial prin termenul de ,,specie umană''. Ceea ce îngreuiază însă și mai mult descifrarea textului este faptul că trăsăturile speciei umane sînt prezentate ca fiind ale ,,omului ca ființă generică'', expresie de proveniență feuerbachiană. Analiza pe care o întreprinde Marx se autonomizează, însă, total de interpretarea lui Feuerbach. Omul ca ființă generică este caracterizat, de pildă, de Marx, prin aceea că ,,face din gen — atît din propriul său gen cît și din cel al celorlalte lucruri — un obiect al său . . .'' [1], *ceea ce este un mod de a exprima ideea că specia umană se autoproduce prin activitatea sa.*

Numeroase sînt precizările pe care Marx le face în acest sens. El pleacă de la faptul că specia umană trebuie caracterizată prin natura activității sale vitale, iar particularitatea acesteia constă în faptul că viața ei generică este ,,viața care generează viața'', este viața productivă [2]. Pe această bază Marx definește omul ca ființă generică prin activitatea sa de supunere a naturii și prin aceea de producere a ,,unei lumi de obiecte'', exprimînd astfel particularitatea fundamentală a societății de a nu fi un dat, ci o realitate produsă prin activitatea umană, o realitate care se autoproduce.

,,. . . Universalitatea omului — citim în *Manuscrise* — apare tocmai în universalitatea care face din întreaga natură trupul lui *neorganic*, în măsura în care natura (1) îi servește nemijlocit ca mijloc de trai și (2) ca material, obiect și instrument al activității sale vitale'' [3]. Și mai departe Marx menționează: ,, Crearea practică a *unei lumi de obiecte, prelucrarea* naturii neorganice este autoafirmarea omului ca ființă generică conștientă''. Aceeași idee este repetată în afirmația că: ,,. . . tocmai în prelucrarea lumii obiectelor omul se afirmă pentru prima oară efectiv ca *ființă generică.* Această producție este viața lor generică activă. Datorită acestei producții, natura apare ca operă *a sa* și realitate a sa'' [4].

Expresia de ,,ființă generică'' pierde astfel orice influență feuerbachiană, încetează de a mai fi ermetică și enigmatică, desemnînd așa cum am mai arătat, particularitatea societății de a se autoproduce. Se poate afirma că în *textele de mai sus Marx caracterizează pentru prima oară societatea prin relația ei practică, productivă*, de transformare a naturii, ceea ce constituie *o descoperire științifică epocală.*

Această particularitate a societății definește, în concepția lui Marx, rolul ei de *subiect*? Marx nu folosește încă în *Manuscrise...* termenul de subiect, dar ideea este conturată în următoarele rînduri, care ne par edificatoare: ,,. . . pe măsură ce pretutindeni în societate realitatea obiectuală devine pentru om realitatea forțelor esențiale umane și, de aceea, realitate a propriilor sale forțe esențiale, toate *obiectele* devin pentru el *obiectivarea* lui însuși . . .'' [5], ca și în fragmentele amintite mai sus în care se subliniază că natura apare ca operă a omenirii, idee reluată, dealtfel, în diferite forme.

Desemnarea particularității societății de a se autoproduce cu termenul de ,,subiect'' rezultă suficient de clar din texte ulterioare ale lui Marx. Astfel, în prima dintre *Tezele despre Feuerbach*, se relevă că materialismul anterior nu înțelegea obiectul-realitate ,,ca *activitate omenească sensibilă*, ca *practică*, deci nu subiectiv'', adăugîndu-se, în continuare, că ,,activitatea omenească el (materialismul anterior — Feuerbach, n.ns.) nu o ia ca activitate *obiectivă*'' [6]. Cu alte cuvinte, în prima frază Marx afirmă că materialismul anterior nu concepea realitatea obiectivă ca fiind produsă și prin *activitate practică, adică prin activitatea omenirii ca subiect* (termenul *subiectiv* are în textul de mai sus semnificația: *provenind de la subiect* sau *desfășurată de un subiect*); în cea de a doua aserțiune Marx dezvăluie că limita materialismului anterior provine din neconsiderarea activității omenești ca fiind obiectivă. Pentru Marx, deci, activitatea omenească practică obiectivă, producînd obiecte reale, o lume obiectuală, denotă rolul ei de subiect. Ideea lui Marx cred că trebuie citită, în expresia sa afirmativă, astfel: activitatea omenească sensibilă, practică (proprie subiectului uman) . . . este o activitate obiectivă.

Cea de a 9-a și a 10-a teză despre Feuerbach permit indirect, deoarece în formularea lor nu este folosit explicit termenul de subiect, degajarea ideii că pentru Marx *subiectul este societatea omenească.* În aceste teze Marx arată că spre deosebire de materialismul anterior centrat pe ideea individului izolat, punctul său de vedere ,,al noului materialism este societatea *omenească*, sau omenirea care s-a socializat'' [7]. Dacă se ține seama de faptul că pentru materialismul anterior subiectul era individul, se poate afirma că în teza a 10-a Marx se referă la propriul său punct de

[1] K. Marx și F. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 554.
[2] *Ibidem*, p. 555.
[3] *Ibidem*, p. 555.
[4] *Ibidem*, p. 556.
[5] *Ibidem*, p. 580.
[6] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, București, Edit. politică, 1962, p. 5.
[7] *Ibidem*, p. 7.

vedere de a considera *societatea omenească ca subiect al activității umane, al activității practice.*

Mai poate fi adus, în sprijinul acestei idei, un argument de ordin logic: Marx caracterizează, în a 3-a teză, *practica revoluționară* prin „coincidența dintre schimbarea împrejurărilor și schimbarea activității omenești", care nu poate fi realizată decît prin acțiunea colectivă a societății, de către un subiect social.

Dealtfel, există un text în care, de data aceasta, în mod explicit, Marx afirma că *societatea este subiect.* Astfel în *Manuscrise economice din anii 1857—1859,* în paragraful intitulat „Introducere", Marx scria referindu-se la particularitățile metodei sale că: „... în cadrul metodei teoretice, *subiectul — societatea* — trebuie să fie mereu prezent în reprezentarea noastră ca o premisă" [8].

Reconstituirea ideii *societății ca subiect* în opera lui Marx, pe baza unor formulări fragmentare și a analizei logice, conduce la concluzia că societatea este subiect pentru că existența ei depinde de înfăptuirea unor realități obiective și obiectuale, prin transformarea și luarea în stăpînire a naturii, care în cadrul realității obiective constituie obiectul.

În același context se cuvine remarcată și identitatea de idei dintre fragmentele citate anterior din *Manuscrisele economico-filozofice din 1844* — autoproducerea realității umane prin transformarea naturii — și pasajul din *Ideologia germană* în care Feuerbach este criticat pentru neînțelegerea rolului activității de producție în modelarea naturii înconjurătoare: „... lumea sensibilă care îl înconjură (pe Feuerbah, în sens literal; pe om, în sens larg — n.ns.) nu este ceva dat din veci, în mod nemijlocit, mereu identic cu sine însuși, ci un produs al industriei și al stării societății ..." [9]. Aceasta arată o dată mai mult că prin formularea ideilor amintite din *Manuscrise* Marx era în plin proces de ruptură față de Feuerbach.

În *Manuscrise,* noul obiect al cunoașterii sociale instituit de gîndirea marxistă apare nu numai în exprimarea ideii de societate prin termenul de „specie umană" sau prin particularitatea sa fundamentală de a se autoproduce, ci și prin termeni de mai mare abstracțiune și rigoare, cum este cel de *sociabilitate.*

Prin *sociabilitate* sau caracter social al omenirii Marx înțelegea, pe de o parte, *natura colectivă* a activității umane; aceasta este socială deoarece este colectivă prin conținut și prin folosința ei. Pe de altă parte, prin caracterul social al activității umane Marx avea în vedere că *individul uman* este *o ființă socială,* adică *un produs și o afirmare a societății.* Cu prilejul abordării acestui aspect apare o primă formulare a ideii marxiste despre societate ca totalitate: „Omul, oricît ar fi el, deci, individ *particular* ... este în aceeași măsură și *totalitatea,* totalitatea ideală, existența pentru sine subiectivă a societății gîndite și cunoscute prin simțuri ..." [10]. Într-o formă ermetică Marx susține că omul este o expresie individualizată și subiectivă a societății ca totalitate, fără însă a preciza, deocamdată, că e o totalitate de relații sociale.

Ideea de societate umană ca totalitate devine mai riguroasă prin cea de a 6-a dintre *Tezele despre Feuerbach* în care se afirmă că esența umană „este ansamblul relațiilor sociale" [11]. Pentru Marx, esența umană era în *Manuscrise* activitatea umană vitală, activitatea sa obiectivă și obiectuală, practică, cu caracter social. Esența umană era deci *denumirea pentru realitatea umană sau socială,* ceea ce ne permite să considerăm că în teza mai sus menționată este conținută, pentru prima oară, ideea că *societatea este ansamblul relațiilor sociale.* Este exprimat, astfel, în termeni științifici lapidari, specificul realității umane.

În această formulare, ideea, chiar dacă va înregistra modificări, dintre care unele evident accidentale — devine o *constantă* a operei creatorilor marxismului.

Menționăm, în ordine cronologică, principalele modificări ale ideii. Astfel, în cunoscuta sa scrisoare către P.V. Annenkov (dec. 1846), Marx, întrebîndu-se: „Ce este societatea, oricare ar fi forma ei?", răspunde: „Ea este produsul acțiunii reciproce a oamenilor". În continuare Marx arată că în indisolubilă legătură cu un stadiu anumit al forțelor de producție *societatea este un ansamblu de relații economice, sociale (de clasă, familiare) și politice.* „Luați un anumit stadiu de dezvoltare a forțelor de producție ale oamenilor, și veți avea o formă corespunzătoare de schimb (commerce) și de consum. Luați anumite trepte de dezvoltare a producției, a schimbului, a consumului, și veți avea o formă corespunzătoare de orînduire socială, de organizare a familiei, a stărilor sau claselor, într-un cuvînt o societate civilă corespunzătoare. Luați o anumită societate civilă, și veți avea un regim politic corespunzător, care nu este altceva decît expresia oficială a acestei societăți" [12]. Societatea este prezentată ca un ansamblu *diferențiat* și totodată *interdependent* de relații

[8] K. Marx, *Bazele criticii economiei politice,* vol. 1, București, Edit. politică, 1972, p. 35, subl. ns..

[9] K. Marx și F. Engels, *Opere,* vol. 3, p. 44.

[10] K. Marx și F. Engels, *Scrieri din tinerețe,* p. 578.

[11] K. Marx și F. Engels, *Opere,* vol. 3, p. 6.

[12] K. Marx și F. Engels, *Opere,* vol. 4, București, Edit. politică, 1963, p. 560.

sociale. Ideea marxistă de societate capătă, totodată, o notă nouă, aceea a caracterului ei *determinat*.

În *Mizeria filozofiei* (prima jumătate a anului 1847) teza este prezentată într-o formă nouă, aceea că societatea este un *sistem în care toate relațiile coexistă simultan*. Criticîndu-l pe Proudhon, Marx arată că: „... El dislocă verigile sistemului social și transformă diferitele verigi ale societății în tot atîtea societăți separate care se ivesc unele după altele. Cum ar putea, într-adevăr, simpla formulă logică a mișcării, a succesiunii, a timpului să explice *organismul societății în care toate relațiile coexistă simultan și se sprijină unele pe altele*?" [13].

În *Muncă salariată și capital* (dec. 1847) intervine în formularea ideii amintite o modificare, evident accidentală, prin care societatea este redusă la totalitatea relațiilor economice. „*Relațiile de producție formează în totalitatea lor* ceea ce numim *relațiile sociale, societatea*, și anume o societate pe o anumită *treaptă de dezvoltare istorică*, o societate cu un caracter specific, distinctiv" [14]. Nu se indică nici un criteriu al acestei reduceri a relațiilor sociale la cele economice, reducere care contrazice tezele ades repetate ale lui Marx despre societate și locul economiei în cadrul ei, printre altele aceea fără echivoc cuprinsă în *Mizeria filozofiei*, citată anterior. Contextul ideii ne arată că Marx a urmărit să sublinieze *rolul determinant* al relațiilor de producție în ansamblul relațiilor sociale.

În *Bazele criticii economiei politice* (iulie 1857—martie 1859) ideea revine la forma sa inițială: „Societatea nu este alcătuită din indivizi; ea exprimă suma legăturilor și relațiilor dintre acești indivizi" [15]. Cu alte cuvinte societatea nu este o grupare amorfă de indivizi, ci un ansamblu de relații dintre indivizi. Ideea societății ca totalitate apare la Marx și din sublinierea faptului că ea reprezintă unitatea dintre activitatea de producție-economică, social-politică și spirituală. Încă în *Manuscrise* el scria în acest sens: „Gîndirea și existența sînt deci, fără îndoială, *distincte*, dar în același timp se află laolaltă într-un raport de *unitate*" [16]. Aceeași idee este pusă în evidență ulterior, în termenii relației dintre bază, suprastructură și formele conștiinței sociale, în *Prefața* la *Contribuții la critica economiei politice*.

Rezultă, deci, că instituirea societății ca obiect al cunoașterii sociale *nu înseamnă pentru teoria marxistă a determinismului social ignorarea activității spirituale, a produselor ei, ci crearea posibilității de cercetare științifică a acestora pe baza dezvăluirii rolului lor real în dialectica socială*.

După cum *nu înseamnă cîtuși de puțin ignorarea rolului individului în dialectica socială, ci doar renunțarea la ideea individului ca obiect central al cunoașterii sociale, la concepția că el este sursa fenomenelor și determinismului social*. Toate acestea nu duc în nici un fel la deprecierea valorii individului, ci, dimpotrivă, pe baza descoperirii rolului lui real în determinismul social, au creat posibilitatea prospectării condițiilor necesare realizării lui umane.

Instituirea de către marxism a noului obiect al cercetării sociale, în temeiul elaborării ideii de societate ca totalitate de relații sociale, a statuat, totodată, o optică metodologică nouă asupra *istoriei umane*. Aceasta este concepută de către marxism ca formă specifică a mișcării sociale în diversitatea modalităților ei de manifestare. În acest spirit Marx scria încă în *Manuscrise* că „*întreaga așa-numita istorie universală* nu este altceva decît generarea omului prin munca umană, procesul de devenire a naturii pentru om..." [17].

Ideea este reluată de Marx și Engels în *Sfînta familie* într-o formulare care accentuează îndeosebi asupra caracterului teleologic al activității umane, fără a insista și asupra determinismului ei: „Istoria *nu* este altceva *decît* activitatea omului care își urmărește țelurile sale" [18]. În schimb, în *Ideologia germană* este evidențiată relația deterministă dintre continuitatea și schimbarea activității umane în istorie. „Istoria nu este altceva decît succesiunea diferitelor generații; fiecare dintre ele folosește materialele, capitalurile, forțele de producție transmise de toate generațiile precedente; în virtutea acestui fapt, fiecare generație, pe de o parte, *continuă în împrejurări complet schimbate activitatea moștenită, iar pe de altă parte modifică vechile împrejurări printr-o activitate complet schimbată*" [19].

Problema constă, deci, din punctul de vedere al teoriei marxiste a determinismului social, de a cerceta formele de manifestare a relației dintre continuitate și schimbare în istoria umană.

b) *Demonstrarea caracterului determinant al relațiilor economice în ansamblul relațiilor sociale* constituie cea de *a doua trăsătură a teoriei marxiste a determinismului social*.

---

[13] *Ibidem*, p. 130, subl. ns.

[14] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 6, București, Edit. politică, 1959, p. 455.

[15] K. Marx, *Bazele criticii economiei politice*, vol. 1, p. 196.

[16] K. Marx și F. Engels, *Scrieri din tinerețe*, p. 578.

[17] *Ibidem*, p. 584.

[18] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 2, București, E.S.P.L.P., 1958, p. 104.

[19] Marx-Engels, *Opere*, vol. 3, p. 46, subl. ns.

Această descoperire a gîndirii sociale marxiste a însemnat, implicit, dezvăluirea caracterului neştiinţific al tezelor filozofiei idealiste a istoriei. Ea este legată de elaborarea unor concepte specifice cum sînt cele de ,,relaţii de producţie", ,,forţe de producţie (sau productive)" şi ,,mod de producţie".

Într-o formă embrionară, ideea de *mod de producţie* şi de *relaţii de producţie* apare încă în *Manuscrise...*, unde procesul de muncă este caracterizat prin relaţia omului cu obiectul şi actul producţiei, dar şi prin ,,relaţia în care alţi oameni se află faţă de producţia sa şi faţă de produsul său, precum şi relaţia dintre el şi aceşti oameni" [20], ceea ce formează tocmai relaţiile de producţie. Prin aceste două planuri, Marx va defini constant ideea de mod de producţie. Totodată, în aceeaşi lucrare el caracterizează proprietatea capitalistă prin relaţia reciprocă dintre capital şi muncă [21].

Întemeietorii marxismului îşi argumentează teza privind rolul determinant al economiei în ansamblul relaţiilor sociale, în primul rînd, pe baza trăsăturii primordiale a societăţii de a-şi produce existenţa, relevată încă în *Manuscrise...* şi dezvoltată explicit în *Ideologia germană*. În această din urmă lucrare, Marx şi Engels subliniau că: ,,...pentru a fi în stare « să facă istorie » oamenii trebuie să aibă posibilitatea de a trăi. Pentru a trăi este însă nevoie înainte de toate de mîncare şi de băutură, de locuinţă, de îmbrăcăminte şi de o seamă de alte lucruri. *Primul act istoric* este aşadar, *producerea mijloacelor necesare pentru satisfacerea acestor nevoi, producerea vieţii materiale însăşi. Aceasta constituie într-adevăr un act istoric, o condiţie fundamentală a oricărei istorii, condiţie care astăzi, ca şi cu mii de ani în urmă, trebuie să fie îndeplinită zi de zi şi ceas de ceas chiar şi pentru ca oamenii să poată trăi*" [22].

Societatea există deoarece *produce*, activitate care condiţionează şi determină direct sau indirect celelalte forme ale activităţii umane. Modul în care oamenii produc, modul de producţie — scriau Marx şi Engels — este ,,un mod determinat de activitate a acestor indivizi, un mod anumit de manifestare a vieţii lor, un anumit *mod de viaţă* al lor" [23]. El se defineşte prin cele două planuri sau componente, printr-o *dublă relaţie*, una naturală şi cea de a doua socială, ,,în sensul că presupune colaborarea mai multor indivizi...De aici reiese că un anumit mod de producţie sau o anumită treaptă industrială este totdeauna legată de un anumit mod de activitate comună, de o anumită treaptă socială — acest mod de colaborare fiind el însuşi o « forţă productivă » —, că totalitatea forţelor productive accesibile oamenilor condiţionează starea socială şi că deci « istoria omenirii » trebuie să fie totdeauna studiată şi tratată în legătură cu istoria industriei şi a schimbului" [24]. Analiza textelor lui Marx şi Engels despre modul de producţie este îngreuiată în parte de faptul că ei folosesc frecvent termenul de *mod de producţie* pentru a desemna un anumit proces de prelucrare tehnică sau chiar mijloacele de producţie, ceea ce nu schimbă faptul că ideea de mod de producţie va fi definită constant prin relaţia de interdependenţă dintre anumite forţe şi relaţii de producţie determinate. Mai mult decît atît, dialectica acestei relaţii, care are un caracter specific în fiecare societate dată, formează — în teoria marxistă a determinismului social — sursa generatoare a funcţionării economiei, a rolului ei determinant, direct sau indirect, asupra celorlalte forme de relaţii sociale.

Necesitatea surprinderii ideii şi a limbajului specific de exprimare a ei în contextul fiecărei lucrări şi a operei lui Marx şi Engels în ansamblul ei, este pe deplin valabilă şi în ceea ce priveşte prezentarea *relaţiilor de producţie*. Astfel, înfăţişarea frecventă a acestora ca relaţii de colaborare introduce o anumită notă de echivoc, expresia putînd fi interpretată în sens contractualist. Aceasta ar fi însă complet străin gîndirii creatorilor marxismului, fapt confirmat de caracterizarea relaţiilor de producţie ca o ,,interdependenţă materialistă...condiţionată de necesităţi şi de modul de producţie..." [25], ceea ce spulberă orice echivoc şi subliniază *caracterul lor obiectiv*, de ,,relaţii determinate, necesare, independente de voinţa lor (a oamenilor — n. ns.)..." [26].

Constatarea dependenţei relaţiilor de clasă, a fenomenelor politice şi spirituale faţă de economia unei societăţi constituie cel de al doilea argument prin care Marx şi Engels susţin ideea rolului determinant al economiei în ansamblul relaţiilor sociale care compun o orînduire dată. Analiza acestei relaţii de determinare se realizează pe două planuri: cel al raportului dintre economie şi stat (respectiv, fenomenele politice) şi cel al raportului dintre economie şi fenomenele spirituale.

Premisa metodologică pe care se întemeiază analiza este aceea a explicării formării ideilor ,,prin practica materială", faptul că ,,conştiinţa (das Bewusstsein) nu poate fi niciodată

[20] K. Marx şi F. Engels, *Scrieri din tinereţe*, p. 558.

[21] *Ibidem*, p. 564.

[22] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 28, subl. ns.

[23] *Ibidem*, p. 21.

[24] *Ibidem*, p. 30.

[25] *Op. cit.*, p. 30.

[26] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 13, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 8.

altceva decît existența oglindită în conștiință..." [27].

Pentru a dezvălui determinarea de către economie a statului și a fenomenelor spirituale ale unei societăți, Marx și Engels introduc încă din paginile *Ideologiei germane* ideea de *clasă socială* și de *interese de clasă*. Clasele rezultă din structura relațiilor de producție, din diviziunea muncii, interesele de clasă nefiind altceva decît expresia poziției lor economice, a activității lor productive. După cum scria ulterior Engels: „Relațiile economice ale unei societăți date se prezintă în primul rînd ca *interese*" [28]. Marx și Engels dezleagă astfel misterul intereselor, problemă care a pasionat filozofia secolului al XVIII-lea, dar ai cărei reprezentanți nu au reușit să surprindă mecanismul producerii și al rolului lor în determinismul social.

Descoperind geneza istorică a claselor în proprietatea privată și în diviziunea muncii, creatorii marxismului pun, totodată, în lumină faptul că toate luptele din interiorul statului nu sînt decît manifestări ale luptei dintre clase. Statul însuși nu este altceva decît „forma în care indivizii aparținînd clasei dominante își promovează interesele comune și în care își găsește expresia concentrată întreaga societate civilă..." [29]. (Prin expresia *societate civilă*, luată din vocabularul hegelian, Marx și Engels înțelegeau „relațiile materiale ale indivizilor în cadrul unui anumit stadiu de dezvoltare a forțelor de producție" [30]).

În aceeași lucrare ei dezvăluiau astfel *rolul determinant al economiei față de stat*: „...modul lor de producție și forma relațiilor lor, care se condiționează reciproc, constituie baza reală a statului și rămîne ca atare pe toate treptele de dezvoltare...Aceste relații reale nu sînt nicidecum create de puterea de stat; dimpotrivă, ele sînt forța care o creează pe aceasta". În continuare ei concludeau: „Relațiile de producție de pînă acum ale indivizilor trebuie să se exprime și ca relații politice și juridice" [31].

Pe această bază este relevat caracterul de clasă al statului burghez, precum și însemnătatea cuceririi puterii politice pentru orice clasă care năzuiește spre transformarea unei societăți.

În temeiul aceleiași logici este dezvăluit caracterul de clasă al fenomenelor spirituale, întrucît clasa care deține mijloacele de producție și puterea politică stăpînește și mijloacele de producție spirituale și de aceea îi sînt subordonate ideile claselor și grupurilor sociale dominante. „Ideile dominante nu sînt altceva decît expresia ideală a relațiilor materiale dominante sau, cu alte cuvinte, relațiile materiale dominante exprimate sub formă de idei: *ele sînt deci expresia relațiilor care fac ca o anumită clasă să fie dominantă și, prin urmare, sînt ideile dominației ei*" [32].

Pe acest temei, Marx și Engels explică ideologia politică a burhgeziei în perioada *luptei pentru putere*, ideile sale centrale, tentativa ei permanentă de a le prezenta pe acestea în forma universalității, ca singurele idei raționale, general-valabile, care ar exprima interesele societății în ansamblul ei. Numai ignorarea condițiilor economice în care au fost produse ideile unei societăți poate conduce la teza după care în timpul feudalismului au dominat noțiunile de onoare, credință etc., iar în timpul dominației burgheziei noțiunile de libertate, egalitate etc. [33].

Sintetizînd principalele aspecte ale tezei marxiste cu privire la rolul determinant al economiei față de fenomenele politice și spirituale Engels scria în anul 1886: „...Marx a fost acela care a descoperit primul marea lege a dezvoltării istoriei, lege potrivit căreia toate luptele din istorie, indiferent dacă se desfășoară pe tărîm politic, religios, filozofic sau pe oricare alt tărîm ideologic, nu sînt de fapt decît expresia mai mult sau mai puțin clară a luptelor dintre clasele sociale, iar existența acestor clase și implicit ciocnirile dintre ele sînt, la rîndul lor, determinate de gradul de dezvoltare a situației lor economice, de caracterul și modul de producție și de schimbul determinat de modul de producție respectiv. Această lege...are pentru istorie aceeași însemnătate ca și legea transformării energiei pentru științele naturii..." [34].

În cadrul tezei primordialității determinismului economic o însemnătate deosebită are *dialectica dintre relațiile și forțele de producție*, care determină, pe de o parte, direcția funcționării economiei, iar pe de altă parte, se răsfrînge direct sau indirect asupra evoluției societății date în totalitatea ei, provoacă fenomene sociale de mare diversitate.

Un element al acestei dialectici care este afirmat și dezvoltat cu consecvență în opera lui Marx și Engels, este ideea după care *contradicția dintre forțele și relațiile de producție constituie sursa determinantă a principalelor ciocniri sociale din istorie, ca și a proceselor de transformare a relațiilor sociale date.* „...În concepția noastră, — scriau ei — toate ciocnirile din istorie își au originea în contradicția dintre forțele productive și forma relațiilor" [35]. Această contradicție indică necesitatea schim-

[27] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 27.
[28] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 18, București, Edit. politică, 1964, p. 278—279.
[29] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, p.64.
[30] *Ibidem*, p. 37.
[31] *Ibidem*, p. 336—337, 376.
[32] *Ibidem*, p. 47, subl. ns.
[33] *Ibidem*, p. 48.
[34] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 21, București, Edit. politică, 1965, p. 251.
[35] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 76.

bării relațiilor sociale, deoarece „...din momentul în care felul relațiilor (commerce) lor nu mai corespunde forțelor de producție dobîndite, pentru a nu fi lipsiți de rezultatul obținut, pentru a nu pierde roadele civilizației, oamenii sînt siliți să-și modifice toate formele sociale moștenite" [36].

Un alt element al aceleiași dialectici (raportul dintre forțele și relațiile de producție) este tratat, însă, frecvent în opera lui Marx și Engels în *modalități diferite*. Astfel, în texte anterioare *Capitalului*, forțele de producție sînt prezentate, adesea, ca fiind determinante față de relațiile de producție, deși termenul care desemnează relația de determinare variază. Chiar și în aceste lucrări pot fi întîlnite însă și formulări din care rezultă, dimpotrivă, că relațiile de producție sînt determinante față de forțele de producție. Tratarea problemei se schimbă în *Capitalul*, unde analiza dialecticii formării modului de producție capitalist și a contradicției fundamentale a economiei capitaliste se distanțează de ideea rolului determinant al forțelor de producție în raport cu relațiile de producție. Ținînd seama de însemnătatea problemei în cadrul teoriei marxiste a determinismului social, de înrădăcinarea unor interpretări unilaterale asupra ei vom urmări principalele texte marxiste care se referă la ea, degajînd semnificația lor.

Chiar de la elaborarea, în *Ideologia germană*, a ideii de mod de producție și a definirii acestuia ca o dublă relație, creatorii marxismului denumesc relația dintre componentele modului de producție ca fiind una de *corespondență. Termenul desemnează relația de interdependență, de implicație reciprocă între componentele modului de producție, în sensul că un anumit stadiu al relațiilor de producție este indisolubil legat de un stadiu determinat al forțelor de producție.* Astfel, în lucrarea amintită se arată de pildă, că: „legătura dintre aceste forme (de relații — n.ns.) constă în faptul că locul formei anterioare de relații, devenită o cătușă, îl ia o formă nouă, care corespunde forțelor productive mai dezvoltate..." [37]. Fără a fi prea explicită, rezultă, de asemenea, și ideea că forțele de producție constituie elementul mobil al procesului, ceea ce se exprimă limpede în altă parte a aceleiași lucrări, unde se menționează că *forțele de producție au luat-o înaintea relațiilor de producție* [38].

Analiza procesului concret al formării și dezvoltării economiei capitaliste, întreprinsă tot în *Ideologia germană*, introduce însă, în mod evident o altă optică în tratarea raportului dintre forțele și relațiile de producție. Constatînd că dezvoltarea manufacturii capitaliste în Anglia sec. al XVIII-lea a dus la creșterea cererii de produse care nu mai putea fi satisfăcută de forțele de producție existente, autorii lucrării menționează că: *„Această cerere, care depășea forțele de producție, a fost forța motrice care a determinat apariția celei de a treia perioade din dezvoltarea proprietății private de la evul mediu încoace, dînd naștere marii industrii..."* [39]. Cu alte cuvinte formarea forțelor de producție capitaliste s-a datorat lărgirii pieții capitaliste, sub *imperiul economiei de schimb capitaliste sau, altfel spus, al relațiilor capitaliste.*

Această idee reapare și în *Manifestul Partidului Comunist*, unde se afirmă că dezvoltarea economiei de schimb capitaliste, a comerțului, crearea de noi piețe și creșterea cererii de mărfuri au provocat apariția manufacturii și, ulterior, înlocuirea acesteia cu producția industrială. Economia industrială capitalistă, se arată în această lucrare, este rezultatul interdependenței dintre formarea pieții mondiale pe baza marii industrii și a extinderii continue a acesteia sub influența pieții mondiale, evidențiindu-se, astfel, dialectica dintre componentele modului de producție capitalist.

Tot în *Manifestul Partidului Comunist*, după ce se menționează că „...mijloacele de producție și de schimb pe baza cărora s-a format burghezia au fost create în societatea feudală" [40], se relevă că contradicția care a dus la desființarea acesteia a fost aceea dintre modul de producție capitalist și relațiile de producție feudale. (Termenul de „mijloace de producție și de schimb" desemnează modul de producție capitalist, cel de mijloace de schimb indicînd relațiile economice). Formularea este adecvată dinamicii reale a fenomenului, dar este lipsită de orice comentariu care s-o situeze în raport cu formulări anterioare sau diferite.

În *Mizeria filozofiei* este reluată ideea rolului primordial al forțelor de producție: „Relațiile sociale sînt strîns legate de forțele productive. Dobîndind noi forțe productive, oamenii își schimbă modul lor de producție și, odată cu el, felul lor de a-și cîștiga existența, își schimbă toate relațiile lor sociale. Moara acționată cu mîna creează societatea cu stăpîni feudali; moara cu aburi societatea cu capitaliști industriali" [41]. Aceeași formulare este folosită de către Marx și în scrisoarea sa către Annenkov.

---

[36] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 4, p. 561.

[37] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 73.

[38] *Ibidem*, p. 295.

[39] *Ibidem*, p. 61, subl. ns.

[40] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 4, p. 471.

[41] *Ibidem*, p. 129—130.

În același fel este tratată ideea și în *Muncă salariată și capital*, în cadrul căreia prezentarea relației dintre componentele modului de producție se face pe baza analogiei cu situația din armată, care se transformă ca urmare a apariției unor arme noi.

În sfîrșit, trebuie menționată și scrisoarea lui Engels către Starkenburg (ian. 1894), în care apare aceeași idee, formulată categoric că tehnica determină „...modul de schimb, apoi modul de repartiție a produselor... și împărțirea societății în clase, deci relațiile de dominație și supunere, și prin aceasta statul, politica, dreptul etc"[42]. Engels, duce, astfel, ideea pînă la ultimele ei consecințe, tehnica devenind elementul determinant al societății în ansamblul ei, al transformării ei.

În *Bazele criticii economiei politice* se întîlnesc *ambele formulări* privind raportul dintre forțele și relațiile de producție. Deși se menționează că descompunerea relațiilor feudale nu putea să aibă loc „decît atunci cînd s-a ajuns la un anumit nivel de dezvoltare a forțelor de producție materiale (deci și spirituale)"[43], se continuă, arătîndu-se că dezvoltarea economiei de schimb a atras după sine dezintegrarea relațiilor feudale și formarea economiei capitaliste. „Dezvoltarea valorii de schimb (favorizată de *banii* strînși de tagma negustorilor) descompune producția, care e orientată mai ales spre crearea de valori de întrebuințare imediată, și formele de proprietate corespunzătoare acestei producții (raporturile dintre muncă și condițiile ei obiective) și duce astfel la formarea unei *piețe a muncii*..."[44]. În aceste rînduri se arată, așadar, că creșterea avuției bănești este aceea care descompune modul de producție feudal și nu un anumit nivel al forțelor de producție.

În cunoscuta prefață a lui Marx la *Contribuții la critica economiei politice* dispare ideea că forțele de producție ar fi primordiale în raport cu relațiile de producție, legătura dintre ele fiind exprimată ca *interdependență reciprocă*, manifestă în faptul că relațiile de producție „corespund unei trepte de dezvoltare determinate a forțelor lor de producție materiale"[45]. Cu alte cuvinte, anumite relații de producție sînt condiționate de un stadiu determinat al forțelor de producție, *ceea ce nu înseamnă deloc că acestea din urmă trebuie să existe înaintea celor dintîi, ci că ele pot fi produse chiar sub imperiul acțiunii relațiilor de producție*. De aici rezultă și înțelegerea contradicției dintre forțele și relațiile de producție ca dispariția corespondenței dintre ele, în sensul că: „Din forme ale dezvoltării forțelor de producție aceste relații se transformă în cătușe ale lor"[46].

Acest mod de a înțelege dialectica modului de producție este confirmat întru totul de analiza pe care Marx o întreprinde în *Capitalul* asupra modului de producție capitalist. *Capitalul* se distanțează evident de ideea că forțele de producție ar fi primordiale față de relațiile de producție, că ele ar fi cauza acestora și ca atare întîi s-ar dezvolta forțele de producție și în conformitate cu ele s-ar schimba apoi relațiile de producție.

Elocventă este, în acest sens, analiza formării modului de producție capitalist. Marx relevă, cu acest prilej, că *punctul de plecare nu-l constituie revoluționarea forțelor de producție*, ci *modificarea formei de organizare a procesului de producție*, prin instituirea *cooperației capitaliste*, care a constat în faptul că „o parte a mijloacelor de producție este consumată în comun în procesul de muncă"[47]. Iată deci că deși „modul de a munci rămîne neschimbat, utilizarea simultană a unui număr mai mare de muncitori provoacă o revoluție în *condițiunile* materiale ale proceselor de muncă"[48]. Această transformare revoluționară se produce în *relațiile de producție* care se manifestă ca o adevărată nouă forță productivă.

Este semnificativ în această privință că manufactura — în care se realizează forma clasică a cooperației capitaliste — se bazează tot pe meserie, ca și procesul de producție meșteșugăresc. Ea se întemeiază pe „scindarea activității meseriașului în diferitele ei operații parțiale. Compusă sau simplă, operația își păstrează caracterul de meșteșug, prin urmare dependentă de forța, îndemînarea, agilitatea și siguranța cu care muncitorul individual își mînuiește unealta"[49].

Deși manufactura, arată Marx, simplifică și perfecționează uneltele de muncă ea nu le revoluționează. Ea obține o productivitate sporită printr-o nouă organizare a procesului de producție, printr-o nouă diviziune a muncii, prin forme noi ale schimbului de activități. Manufactura transformă, pe această cale, procesul de producție executat individual, în unul executat social. „Mecanismul specific perioadei manufacturiere rămîne însuși muncito-

---

[42] K. Marx și F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. II, ed. a II-a, București, E.S.P.L.P., 1955, p. 552.

[43] K. Marx, *Bazele criticii economiei politice*, vol. 1, p. 453.

[44] *Ibidem*, p. 459.

[45] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 13, București, Edit. politică, 1962, p. 8.

[46] *Ibidem*, p. 9.

[47] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Edit. politică, 1966, p. 335.

[48] *Ibidem*.

[49] *Ibidem*, p. 349.

rul colectiv, combinat dintr-un mare număr de muncitori parțiali''[50].

Referindu-se la rolul istoric al manufacturii Marx scria că ,,ea nu era în stare nici să cuprindă producția socială în toată întinderea ei, nici s-o revoluționeze în adîncime. Ea trona ca opera de artă economică pe baza largă a meseriilor de la orașe și a industriei casnice sătești. La un anumit grad de dezvoltare, propria ei bază tehnică îngustă a intrat în conflict cu nevoile producției create de ea însăși''[51].

Mașinismul, forțele de producție industriale ale capitalismului apar ca urmare a faptului că nevoile pieții nu mai puteau fi satisfăcute pe baza manufacturii, a mijloacelor ei de muncă. *Noile forțe de producție apar*, deci, *sub imperiul acțiunii relațiilor capitaliste*, a *necesității realizării corespondenței între componentele modului de producție*. Producția mecanizată a luat deci ființă spontan pe o bază materială neadecvată. Pe o anumită treaptă de dezvoltare ea trebuie deci să revoluționeze această bază însăși, pe care la început o găsise de-a gata și a cărei veche formă o dezvoltase și să-și creeze o nouă bază, corespunzătoare propriului său mod de a produce[52].

Rezultă, astfel, că *economia capitalistă apare fără a fi inițial condiționată de existența unor forțe de producție specifice, pe terenul mijloacelor de muncă proprii meșteșugarului*, că *revoluția industrială, care generează mijloace de producție caracteristice capitalismului, este produsă de relațiile capitaliste*, de funcționarea acestora într-un stadiu determinat al lor.

Această idee este reconfirmată de Marx în *analiza acumulării capitaliste* a cărei *geneză istorică* a constituit-o *capitalul comercial și cămătăresc*. Îndeplinind rolul de ferment dezintegrator al relațiilor feudale, el s-a transformat în capital industrial pe măsura dezvoltării procesului de separare a producătorilor agricoli și a meșteșugarilor de condițiile muncii lor, de mijloacele de muncă.

Pentru relevarea aceleiași interpretări asupra dialecticii modului de producție, este elocventă analiza, din paginile *Capitalului*, asupra contradicției fundamentale a economiei capitaliste. Astfel, Marx arată că contradicția este produsă de relațiile de producție capitaliste, care, *pe de o parte, stimulează dezvoltarea absolută a forțelor de producție, iar, pe de altă parte, tind să încătușeze, în forme variate, acest proces, prin valorificarea maximă a capitalului existent*.

,,Exprimată în termeni foarte generali — scria Marx — contradicția constă în faptul că modului de producție capitalist îi este proprie tendința de dezvoltare absolută a forțelor de producție, independent de valoarea și de plusvaloarea pe care aceasta o conține, precum și de relațiile sociale în cadrul cărora are loc producția capitalistă; în timp ce, pe de altă parte, scopul lui este menținerea valorii capital existente și valorificarea ei într-o măsură cît mai mare (adică creșterea tot mai rapidă a acestei valori)''[53].

Aceasta înseamnă că *contradicția modului de producție capitalist* constă în *caracterul conflictual al mecanismului prin care relațiile de producție reglează funcționarea forțelor de producție*, întrucît generează tendințe opuse ale dinamicii lor, întrucît ,,înlăturarea permanentă a unor discordanțe permanente'' este calea prin care se asigură concordanța și proporționalitatea ramurilor economiei. Necorespondența dintre relațiile de producție capitaliste și forțele de producție se vădește a fi contradicția dintre mijlocul și scopul valorificării capitalului. ,,Mijlocul — dezvoltarea nelimitată a forțelor de producție sociale — intră în permanență în conflict cu scopul limitat — valorificarea capitalului existent. De aceea, dacă modul de producție capitalist este un mijloc istoric de dezvoltare a forței productive materiale și de creare a pieței mondiale corespunzătoare, el reprezintă totodată o contradicție permanentă între această sarcină istorică și relațiile de producție sociale care-i corespund''[54].

Constantă, această idee revine adesea în formulări apropiate: ,,Contradicția modului de producție capitalist constă însă tocmai în tendința lui spre dezvoltarea absolută a *forțelor* de producție, care intră în permanență în conflict cu *condițiile* specifice ale producției, în cadrul cărora se mișcă și singurele în care se poate mișca capitalul''[55].

Marx consideră, astfel, în mod constant că relațiile de producție au *rol activ, determinant*, în funcționarea modului de producție, în stabilirea curbei de evoluție a forțelor de producție, în formarea și manifestarea contradicției fundamentale a modului de producție capitalist. Tendința spre dezvoltarea absolută a forțelor de producție rezultă nu din structura acestora, ci din faptul că această dezvoltare este un mijloc al acumulării capitalului, iar condițiile specifice în care capitalul se mișcă nu sînt altceva decît legile proprii reproducției relațiilor economice capitaliste.

Analiza contradicției fundamentale a modului de producție capitalist pe care Marx

[50] *Ibidem*, p. 359.
[51] *Ibidem*, p. 378.
[52] *Ibidem*, p. 391.
[53] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 25, partea I, București, Edit. politică, 1969, p. 252.
[54] *Op. cit.*, p. 253.
[55] *Ibidem*, p. 260.

o realizează în *Capitalul*, confirmă, odată mai mult, ideea că ea constă în încătușarea de către relațiile de producție, într-o formă sau alta, a funcționării și dezvoltării forțelor de producție, în manifestarea rolului lor inadecvat de acțiune asupra forțelor de producție, a necorespondenței lor cu stadiul acestora de dezvoltare.

Între analiza pe care Marx o face contradicției modului de producție capitalist și prezentarea aceleiași contradicții din lucrarea lui Engels *Anti-Dühring* există elemente de identitate, dar și diferențe. Astfel, Engels înfățișează contradicția ca fiind incompatibilitatea dintre producția socială și însușirea ei privată : „Mijloacele de producție au devenit în esența lor sociale. Dar ele rămîn subordonate unei forme de însușire care are ca premisă producția individuală privată, în cadrul căreia deci fiecare este proprietarul propriului său produs. Modul de producție este subordonat acestei forme de însușire, cu toate că el i-a desființat premisa". „În această contradicție, care imprimă noului mod de producție caracterul lui capitalist, se află în germene întreg antagonismul actual"[56]. Și mai departe Engels relevă că : *„Contradicția dintre producția socială și însușirea capitalistă se manifestă ca antagonism între proletariat și burghezie"*[57].

Această prezentare este adecvată deoarece dimensiunea și caracterul social al producției la care se referă Engels nu este decît rezultatul tendinței dezvoltării absolute a forțelor de producție, iar însușirea lor privată înseamnă, în fond, subordonarea lor profitului capitalist, legilor reproducției capitalului și implicit negarea dezvoltării lor necondiționate în vederea satisfacerii nevoilor societății, negarea caracterului lor social.

Diferența constă, însă, în faptul că formularea lui Engels — anterioară dealtfel analizei din volumul al treilea al *Capitalului* — are îndeosebi un caracter static, care pune accentul pe geneza istorică a contradicției și mai puțin pe dialectica reproducerii ei, spre deosebire de analiza lui Marx a cărei arie de generalitate surprinde dinamica contradicției modului de producție capitalist și dezvăluie resorturile permanente (invariante) ale reproducerii ei.

Se poate, astfel, conchide că în *Capitalul* se relevă *fără nici un echivoc* faptul că dialectica dintre relațiile și forțele de producție are caracterul unui raport de interdependență complexă, care constă în faptul că 1) *un anumit stadiu al relațiilor de producție implică (presupune) un stadiu corespunzător, adecvat al forțelor de producție*; 2) *relațiile de producție determină direcțiile de dezvoltare a forțelor de producție, ritmul, curba evoluției lor și oscilațiile procesului*; 3) *contradicția modului de producție, de fiecare dată determinată, specifică, constă în manifestarea relațiilor de producție ca cătușe ale dezvoltării forțelor de producție, în prezența unor elemente de incompatibilitate a lor cu funcționarea echilibrată a producției, a economiei date.*

Contradicția modului de producție pune în lumină faptul că relațiile de producție trebuie schimbate, deoarece pe de o parte acțiunea lor nu mai este corespunzătoare (adecvată) cu stadiul forțelor de producție, iar pe de altă parte societatea nu se poate lipsi de forțele ei de producție fără a renunța la treapta ei istorică de dezvoltare. Schimbarea trebuie să se realizeze în direcția stabilirii corespondenței cu stadiul forțelor de producție a unor noi relații de producție, în cadrul unui nou mod de producție.

Iată de ce se poate afirma că întrucît relațiile de producție au rolul determinant în cadrul modului de producție, ele trebuie să se schimbe pentru a face posibilă funcționarea și dezvoltarea economiei.

Descoperirea primordialității determinismului economic în ansamblul relațiilor sociale echivalează cu descifrarea variabilei fundamentale a existenței sociale, a determinismului social, cu dezvăluirea specificului fundamental al societății. Totodată, pe această bază a apărut posibilitatea punerii în lumină a relațiilor dintre toate variabilele existenței sociale. A fost scoasă, astfel, din impas explicația științifică a fenomenelor sociale, a istoriei.

c) *Teoria marxistă a determinismului social* nu se reduce, însă, la teza primordialității determinismului economiei în ansamblul relațiilor sociale. Ea dezvăluie, de asemenea *rolul activ* în făurirea istoriei umane al relațiilor de clasă, al statului și al altor instituții politice, al culturii spirituale și al formelor conștiinței sociale. *Pentru gîndirea marxistă, determinismul social este constituit de interacțiunea tuturor formelor sau domeniilor de activitate socială, în cadrul căreia economia are, după expresia lui Engels, rolul hotărîtor în ultimă instanță. Determinismul social este pentru gîndirea marxistă, utilizînd un termen contemporan, un determinism global al societății.* Aceasta reprezintă cea de *a treia trăsătură a teoriei marxiste a determinismului social.*

Aceasta înseamnă că modul de producție nu este legat nemijlocit de toate celelalte forme de activități sociale, de produsele acestora și tocmai de aceea necesitatea schimbării modului de producție nu acționează nemijlocit și simultan — adică automat — în ansamblul relațiilor sociale. *Nu există un fatalism sau o inevitabilitate de tip mecanic a manifestării necesității economice.* Aceasta își face loc printr-o diversitate de forme, directe și indirecte, care se impun celorlalte domenii de relații

[56] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 267.

[57] *Ibidem*, p. 268.

sociale, prin intermediul acțiunii specifice acestora.

Este adevărat că în opera lui Marx și Engels există formulări care pot fi interpretate în spiritul unui determinism economic mecanicist, a unui fatalism economic. Astfel de formulări, care provin îndeosebi din perioada inițială, aceea a descoperirii rolului primordial al determinismului economic, se învecinează cu prezentarea unor teze fundamentale care estompează sensul lor mecanicist. Mai mult decît atît, ele au fost corectate ulterior atît în mod explicit, direct, cît și prin dezvoltarea insistentă a tezelor menite să releve caracterul marxismului ca *teorie a determinismului social global.*

Cea mai mare parte a acestor formulări stabilesc o relație nemijlocită între un fenomen economic (revoluția industrială, criza de supraproducție etc.) și dispariția capitalismului, revoluția socialistă, fără a ține seama de determinismul social-politic și ideologic pe care le implică aceste procese.

Iată cîteva din aceste formulări. În *Principiile comunismului* Engels afirmă, de pildă, că ,,pe de o parte, din cauza nemulțumirii crescînde a proletariatului, iar pe de altă parte din cauza puterii crescînde a acestuia, revoluția industrială pregătește revoluția socială, pe care o va înfăptui proletariatul'' [58]. În afara exagerării procesului de organizare a clasei muncitoare care era pe atunci la primii săi pași, formularea nu ține seama nici de stadiul incipient al revoluției industriale în cadrul sistemului mondial capitalist la mijlocul secolului trecut, nici de marile posibilități social-politice pe care le avea în acea epocă burghezia de a influența evoluția luptei de clasă.

O formulare identică apare și în *Manifestul Partidului Comunist*, deși cum se va vedea ea se află în contextul unor teze care limitează semnificația ei economist-mecanicistă. ,,Cu dezvoltarea marii industrii, burgheziei îi fuge, așadar, de sub picioare însăși baza pe care ea produce și-și însușește produsele. Ea produce, înainte de toate, pe propriii ei gropari. Pieirea ei și victoria proletariatului sînt deopotrivă de inevitabile'' [59]. Se observă, în aceste rînduri, suprapunerea cauzei cu efectul — proprie determinismului mecanic — în ce privește dezvoltarea marii industrii și prăbușirea burgheziei, făcîndu-se abstracție de existența unor mijloace variate prin care burghezia putea să se mențină, ceea ce a și reușit în numeroase țări. De aici posibilitatea unei înțelegeri mecaniciste a *inevitabilității* în existența socială.

În *Bazele criticii economiei politice* se întîlnește o formulare asemănătoare. Referindu-se la momentul în care relațiile capitaliste devin o barieră pentru dezvoltarea forțelor de producție, Marx scrie că : ,,Ultima formă de robie pe care o îmbracă activitatea umană — forma de muncă salariată, pe de o parte, și cea de capital, pe de altă parte — este astfel abandonată, iar această abandonare este ea însăși rezultatul modului de producție corespunzător capitalului . . . '' [60]. Citirea literală a textului duce la concluzia nefundată, sugerată de termenul ,,abandonare'', că relațiile capitaliste s-ar prăbuși de la sine, ca rezultat inerent, automat al modului de producție capitalist.

În sfîrșit, menționăm că la mijlocul secolului trecut, cînd capitalismul era în general — pe scară mondială — la începutul dezvoltării sale industriale, Marx și Engels considerau că o criză economică poate duce în mod nemijlocit la revoluția socialistă. Analizînd situația din Anglia, Engels scria, de pildă, în 1850 : ,,Dar ceea ce accelerează crizele, accelerează în același timp și mersul dezvoltării societății engleze și realizarea scopului imediat al acestei dezvoltări : răsturnarea burgheziei industriale de către proletariatul industrial'' [61]. În același an, subliniind că în condițiile prosperității economice nu poate izbucni revoluția, Marx și Engels o legau pe aceasta de declanșarea unei crize economice : ,, *O nouă revoluție este cu putință numai ca urmare a unei noi crize. Dar venirea ei e tot atît de certă ca și izbucnirea crizei*'' [62].

Spre sfîrșitul vieții, în anul 1895, Engels analizînd teza privind posibilitatea revoluției socialiste la mijlocul secolului trecut, arăta că el și Marx s-au înșelat : ,,Istoria a arătat că nici noi și nici cei care gîndeau la fel ca noi nu am avut dreptate. Ea a arătat limpede că pe atunci dezvoltarea economică pe continentul european era încă departe de a fi atît de maturizată încît să poată fi înlăturată producția capitalistă . . . '' [63]. Iar la această precizare privind stadiul economiei capitaliste și posibilitățile ei de dezvoltare, Engels adaugă — printre cauzele care nu făceau posibilă pe atunci victoria unei revoluții socialiste —, gradul incipient de dezvoltare a proletariatului, al organizării și conștiinței sale de clasă, al luptei sale anticapitaliste. Referindu-se la nivelul dezvoltării clasei muncitoare la sfîrșitul secolului trecut, Engels conchide semni-

[58] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 4, p. 371.

[59] *Ibidem*, p. 477.

[60] K. Marx, *Bazele criticii economiei politice*, vol. 2, București, Edit. politică, 1974, p. 229.

[61] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 7, p. 261.

[62] *Ibidem*, p. 479.

[63] K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 22, București, Edit. politică, 1965, p. 511.

ficativ: „Dacă nici măcar această puternică armată a proletariatului nu și-a atins încă țelul, dacă, departe de a cuceri victoria printr-o *singură* mare lovitură, ea trebuie să înainteze încet, cucerind printr-o luptă grea și dîrză o poziție după alta, aceasta dovedește o dată pentru totdeauna că în 1848 era cu neputință să se obțină transformarea socială printr-o simplă lovitură dată prin surprindere" [64].

Analiza și concluzia lui Engels reprezintă o elocventă *rectificare* a tezei lor anterioare bazată pe o interpretare determinist-economică a fenomenelor sociale, o afirmare fără echivoc a necesității cunoașterii nu numai a determinismului economic, ci și a celui propriu relațiilor sociale și politice, ca și a determinismului specific formelor conștiinței sociale.

Revenind la prezentarea tezei marxiste asupra determinismului social ca *determinism global* trebuie subliniat, mai întîi, că ea decurge în mod logic din însăși ideea, menționată în paginile anterioare, a societății ca ansamblu diferențiat de relații sociale, care coexistă simultan.

În al doilea rînd, trebuie precizat că elemente disparate ale acestei teze există în numeroase lucrări ale lui Marx și Engels, începînd cu cele din tinerețe. Le numim *elemente disparate*, deoarece ele nu sînt reunite în aceste lucrări într-o explicație coerentă.

Astfel, apare importantă din acest punct de vedere ideea lui Marx despre rolul teoriei în dezvoltarea socială, exprimată de timpuriu, potrivit căreia: „... teoria devine o forță materială de îndată ce cuprinde masele. Teoria este capabilă să cuprindă masele de îndată .. ce devine radicală" [65].

În aceeași ordine de idei se înscrie și faptul că în *Manifestul Partidului Comunist* se relevă rolul luptei de clasă ca forță motrice a dezvoltării istoriei, cel al partidului revoluționar al clasei muncitoare ca și necesitatea luptei împotriva ideologiei burgheze. Toate acestea dezvăluie în fond, chiar dacă nu întotdeauna explicit, dimensiunea social-politică a transformării revoluționare a capitalismului, ceea ce corectează implicit acele formulări care pun un accent prea mare pe acțiunea exclusivă a necesității economice.

În *Mizeria filozofiei*, subliniindu-se ideea simultaneității tuturor relațiilor sociale, este afirmată ideea despre procesul istoriei umane ca interacțiune a domeniilor activității sociale, ideea caracterului multilateral, global al determinismului, teză care revine, dealtfel, și în scrisoarea lui Marx către Annenkov.

Ea este susținută și prin sublinierea în *18 Brumar al lui Ludovic Bonaparte* a multiplelor elemente, de la cel economic pînă la cel ideologic, care definesc o clasă socială. Fără a formula o definiție propriu-zisă a clasei sociale, Marx dezvăluie, cu prilejul caracterizării situației de clasă a țărănimii, criteriile metodologice ale unei asemenea definiții, referindu-se la condiția economică și la conștiința și organizarea politică a grupului: „Întrucît milioane de familii trăiesc în condiții economice de existență care separă felul lor de viață, interesele și cultura lor de acelea ale celorlalte clase, opunîndu-li-se în mod dușmănos, aceste milioane de familii formează o clasă. Întrucît între țăranii parcelari nu există decît o legătură locală, iar identitatea intereselor lor nu dă naștere unei comunități, unei legături naționale și nici unor organizări politice, ei nu formează o clasă" [66]. (Nemenționarea acestui criteriu al conștiinței și organizării politice a grupului va genera ulterior numeroase dificultăți în dezvoltarea teoriei marxiste a claselor sociale).

Teza determinismului social ca *interacțiune a tuturor domeniilor activității sociale* este afirmată implicit și în *Prefața* lui Marx la *Contribuții la critica economiei politice*, prin relevarea unității indisolubile dintre structura economică, suprastructura politică și juridică și formele conștiinței sociale.

Engels a fost însă acela care *a elaborat explicit* această trăsătură a teoriei marxiste a determinismului social, scrisorile sale din ultimii ani de viață aducînd, în această privință, o remarcabilă contribuție. El dezvăluie cu acest prilej și cauza subiectivă care a făcut ca acestei laturi a teoriei determinismului social să nu i se acorde, de la început, atenția cuvenită. „De faptul că uneori tinerii dau laturii economice mai multă importanță decît i se cuvine, sîntem vinovați în parte noi înșine, Marx și cu mine. Față de adversari a trebuit să accentuăm acest principiu fundamental, pe care ei îl negau, și n-am avut totdeauna vreme, loc și prilej să acordăm suficientă atenție celorlalți factori care participă la această interacțiune". Iar mai departe Engels precizează: „... de îndată ce ajungeam la expunerea vreunui capitol istoric, deci la aplicarea practică, lucrurile se schimbau și aici nu mai era cu putință nici o eroare" [67].

Ideea revine și în scrisoarea lui Engels către F. Mehring: „... noi toți am pus în primul rînd accentul principal pe faptul că ideile politice, juridice și celelalte reprezentări ide-

[64] *Op. cit.*, p. 511.

[65] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 1, București, E.S.P.L.P., 1957, p. 420—421.

[66] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 8, București, Edit. politică, 1960, p. 208—209.

[67] K. Marx și F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. 2, București, Edit. politică, 1967, p. 536.

ologice, precum şi acţiunile mijlocite de aceste idei *derivă* din faptele economice fundamentale şi nici *nu puteam face altfel*. Dar procedînd în felul acesta, noi am neglijat latura formală în favoarea conţinutului : modul în care aceste idei etc. se nasc. Lucrul acesta a constituit pentru adversari un prilej binevenit pentru tot felul de neînţelegeri, respectiv denaturări . . . " [68].

Elaborînd această teză a determinismului marxist Engels insistă asupra ideii că *economia este elementul în ultimă instanţă hotărîtor, fără a fi însă singurul activ, al făuririi istoriei umane. Procesul istoriei umane reprezintă interacţiunea între funcţionarea economiei, a formelor politice ale luptei de clasă, a instituţiilor juridice şi a formelor conştiinţei sociale*. Engels scria : ,,. . . Potrivit concepţiei materialiste a istoriei, factorul în *ultimă instanţă* hotărîtor în istorie este producerea şi reproducerea vieţii reale. Nici Marx, nici eu n-am afirmat vreodată mai mult. Şi dacă acum cineva denaturează aceasta, afirmînd că factorul economic este *singurul* hotărîtor, preface teza de mai sus într-o frază goală, abstractă şi absurdă. Starea economică este baza, dar diferitele elemente ale suprastructurii — formele politice ale luptei de clasă şi rezultatele ei — constituţiile date de clasa biruitoare după cîştigarea luptei etc. — formele juridice, fără a mai vorbi de oglindirea tuturor acestor lupte reale în minţile participanţilor, teoriile politice, juridice, filozofice, concepţiile religioase şi dezvoltarea lor ulterioară în sisteme dogmatice — îşi exercită de asemenea înrîurirea asupra desfăşurării luptelor istorice şi determină, în multe cazuri, în special, *forma* lor. Există o interacţiune a tuturor acestor factori, în cadrul căreia mişcarea economică . . . se impune în cele din urmă ca ceva *necesar*" [69].

Reluînd ideea în scrisoarea sa către Starkenburg, Engels afirma : ,,Dezvoltarea politică, juridică, filozofică, religioasă, artistică etc. se întemeiază pe dezvoltarea economică. Dar toate acestea acţionează totodată şi una asupra celeilalte, precum şi asupra bazei economice. Situaţia economică nu este *singura cauză activă*, toate celelalte fiind numai efect pasiv, ci are loc o interacţiune pe baza necesităţii economice, care în *ultimă instanţă* se impune întotdeauna" [70]. Cu acest prilej Engels arată că ,,nu este vorba . . . de o acţiune automată a situaţiei economice . . . " [71].

Un aspect important al raporturilor dintre economie, pe de o parte, şi fenomenele politice şi cele spirituale, pe de altă parte, este *autonomia sau independenţa relativă a acestora faţă de economie*. Engels releva, astfel, că : ,,. . . mişcarea economică îşi croieşte în general drum, dar ea e supusă la rîndul ei acţiunii mişcării politice care a fost instituită de ea însăşi şi înzestrată cu o *independenţă relativă*, — influenţa mişcării puterii de stat, pe de o parte, şi a opoziţiei create o dată cu aceasta, pe de altă parte" [72]. Statul poate să influenţeze dezvoltarea economiei fie acţionînd în aceeaşi direcţie cu dinamica ei, fie opunîndu-i-se.

Independenţa relativă a fenomenelor spirituale rezultă din faptul că ele *nu au o legătură nemijlocită, directă, cu economia, ci una mediată*, prin intermediul fenomenelor politice. Aşa se explică şi situaţia în care ,,ţări rămase în urmă din punct de vedere economic pot să aibă în filozofie rolul viorii întîia : Franţa secolului al XVIII-lea faţă de Anglia . . . iar mai tîrziu Germania faţă de amîndouă" [73].

Independenţa relativă a culturii spirituale provine, de asemenea, din faptul că fiecare componentă a ei are o mişcare proprie, aceea a elementelor prin care se exprimă. Acţiunea economiei asupra culturii spirituale se exercită în mod indirect şi fixează numai felul modificării materialului specific fiecărei ramuri a culturii spirituale. (Engels se referă numai la ramurile ideologice ale culturii spiritului). El scria astfel : ,,Supremaţia pe care o are în cele din urmă dezvoltarea economică şi în aceste domenii este pentru mine de netăgăduit, dar ea se desfăşoară în cadrul condiţiilor dictate de însuşi domeniul respectiv : în filozofie, de pildă, prin acţiunea unor influenţe economice (care în majoritatea cazurilor iarăşi nu acţionează decît deghizate în veşmînt politic etc.) asupra materialului filozofic existent, transmis de premergători. Economia nu creează aci nimic *a novo*, dar ea determină felul modificării şi dezvoltării materialului ideologic preexistent, însă şi aceasta, în majoritatea cazurilor, în mod indirect, dat fiind că reflectările politice, juridice, morale sînt acelea care exercită cea mai mare înrîurire directă asupra filozofiei" [74].

Caracterul *determinismului social* ca *interacţiune a tuturor formelor de activitate socială* trebuie completat cu particularitatea necesităţii de a se manifesta numai prin intermediul finalităţii sociale şi individuale, relaţie de mare complexitate care se realizează frecvent prin *decalajul dintre scopurile urmărite şi rezultatele obţinute*. Această particularitate a determinismului social face ca necesitatea să se realizeze inerent prin intermediul întîmplării. ,,. . . în istoria societăţii, — scria Engels — factorii activi sînt numai oameni înzestraţi cu conştiinţă —, care acţionează cu raţiune

[68] *Ibidem*, p. 544.
[69] *Op. cit.*, p. 533—534.
[70] *Ibidem*, p. 552.
[71] *Ibidem*, p. 553.
[72] *Ibidem*, p. 539 (subl. ns. — R.F.).
[73] *Ibidem*, p. 542.
[74] *Ibidem*, p. 542.

sau cu pasiune în vederea unor scopuri anumite; nimic nu se întîmplă fără o intenție conștientă, fără un scop voit. Dar această deosebire, oricît ar fi ea de importantă pentru cercetarea istorică . . . nu poate schimba faptul că mersul istoriei este dominat de legi generale interne. Căci și aici, în linii mari și în ansamblu, la suprafață domnește în aparență hazardul, contrar scopurilor voite în mod conștient de toți indivizii . . . Scopurile acțiunilor sînt voite, dar rezultatele care se obțin în fapt în aceste acțiuni nu sînt voite, sau, întrucît par totuși inițial să corespundă scopurilor voite, au pînă la urmă cu totul alte urmări decît cele voite" [75].

[75] K. Marx și F. Engels, *Opere alese*, vol. 2, București, Edit. politică, 1967, p. 362.

O ultimă precizare. Faptul că Engels subliniază constant rolul primordial al economiei în cadrul determinismului social arată că teoria marxistă nu poate fi, cîtuși de puțin, considerată ca o teorie a factorilor, în care diferitele componente ale societății au o influență identică, echivalentă în funcționarea și dezvoltarea ei.

Teza marxistă a determinismului social ca interacțiune a tuturor domeniilor activității pune în evidență relația dintre variabila fundamentală, cea economică, și celelalte variabile ale societății. Prin aceasta, teoria marxistă a determinismului social oferă *o explicație științifică unitară și coerentă* principalelor probleme ale dialecticii sociale.

Filosofskie Nauki

(U.R.S.S.)

Nr. 3/1976

Din sumar : V. S. GOTT, V. N. SEVCENKO, AL XXV-lea Congres al P.C.U.S. și problemele filozofice ale dezvoltării sociale ; G.K. ASIN, Destinderea internațională și lupta ideologică ; G. V. PLATONOV, M. N. GANOVA, Cel de-al XXV-lea Congres al P.C.U.S. și căile pentru îmbunătățirea calității și eficienței învățămîntului filozofic ; I. I. SEMENOV, Importanța categoriei de „formațiune social-economică" pentru analiza sistemului social-economic ; Z. M. ORUDIEV, Problema demonstrației în logica dialectică ; A. N. NÎSANBAEV, Cîteva probleme metodologice ale dezvoltării matematicilor ; V. N. SAGATOVSKI, Încercare de construire a aparatului categorial propriu abordării sistemice ; I. V. PETROV, Problema „faptului" în filozofia burgheză contemporană a istoriei ; E. L. DUBKO, Soarta rezervată moralei în psihanaliză ; M. N. GROMOV, „Discursul filozofului" în cronica rusească veche „Povesti vremennîh let".

ANIVERSĂRI :

BICENTENARUL INDEPENDENȚEI STATELOR UNITE ALE AMERICII (1776—1976)

RĂDĂCINILE IDEOLOGICE ALE REVOLUȚIEI AMERICANE

DE

OVIDIU TRĂSNEA

Manifestările prilejuite de pregătirile pentru marea sărbătoare aniversară, ca și amploarea ce s-a dat celebrării bicentenarului independenței S.U.A., au readus în atenția cercetătorilor probleme care păreau demult rezolvate, dar care suscită discuții legitime și astăzi.

În rîndurile ce urmează, nu ne propunem nici să inventariem aceste probleme și cu atît mai puțin să le dăm răspunsuri tuturor. Obiectul limitat al cercetării noastre se reduce la punerea în evidență a unor *tendințe prezente în gîndirea politică a coloniilor americane*, relevînd conținutul lor specific și evoluția lor, uneori foarte sinuoasă și dificilă — și mai ales nu lipsită de înfruntări acute — *spre o concluzie* care s-a afirmat net abia în preajma elaborării *Declarației de Independență* (4 iulie 1776), dar care era conținută și în unele scrieri anterioare. Vom încerca astfel să punem în lumină ansamblul de idei care a precedat și pregătit gîndirea politică a *Declarației de Independență*.

Un eveniment istoric de proporția celui care marchează actul de naștere al unui stat care, ulterior, a devenit unul dintre cele mai puternice și influente din lume, nu putea să se fi produs *ex nihilo*. Firește, rădăcinile sale cele mai profunde stau în condițiile vieții materiale, în raporturile economico-sociale interne și în cele dintre colonii și Imperiul britanic — acesta este domeniul în care s-a constituit și acumulat ,,detonatorul'' revoluției. Ceea ce s-a numit ,,revoluția americană'' — în pofida unor interpretări mai vechi sau mai noi — n-a fost produsul unor idei, ci al unor interese sociale reale. Cadrul fixat pentru dezvoltarea celor 13 colonii de către Coroana britanică și Parlament — și care tindea să devină tot mai rigid și mai îngust în anii premergători *războiului de independență, prin cunoscutele* legiferări adoptate — s-a dovedit insuficient și stingheritor pentru interesele marii majorități a coloniștilor nordamericani.

Dar de aici și pînă la revoluția propriu-zisă, pînă la declanșarea războiului de independență (1775—1783), *înțeles ca unică soluție* pentru rezolvarea acutelor contradicții economico-sociale și politice dintre colonii și Imperiu, este un drum destul de lung care a trebuit străbătut de *conștiința* majorității covîrșitoare a populației coloniale. Și vorbim de majoritate, pentru că numărul loialiștilor (al celor rămași fideli Coroanei britanice și care s-au expatriat, retrăgîndu-se cu trupele engleze) a fost incomparabil mai mare — pentru a lua un termen de comparație mai relevant — decît cel al celor care au constituit, de pildă, emigrația contrarevoluționară franceză.

Tocmai de aceea, într-o scrisoare către Thomas Jefferson, din 1815, John Adams sublinia — îngroșînd liniile spre o explicație unilaterală — importanța acestui proces ideologic : ,, Ce înțelegem prin Revoluție? Războiul? Acesta n-a fost o parte a Revoluției : a fost doar un efect și o consecință a ei. Revoluția a fost în *mințile oamenilor* și ea s-a efectuat între 1760 și 1775, în cursul a cincisprezece ani înainte ca un strop de sînge să fi curs la Lexington'' .

Iar Bernard Bailyn, în cunoscuta sa lucrare despre originile ideologice ale Revoluției americane, merge mai departe și, întemeindu-se pe studiul riguros al pamfletelor din epocă și al surselor lor ideologice, conchide că n-a existat o ruptură sau o pauză între o eră placidă, prerevoluționară și furtuna anilor 1760 și 1770[1]. Ceea ce îl surprinde este de ce un astfel de amalgam de politică și ideologie a rămas ani la rînd la o liniște de suprafață, pînă să izbucnească, în cele din urmă, în mod violent. Și aici, însă, *unitatea dialectică dintre evoluție și revoluție*, dintre acumularea cantitativă și saltul calitativ își găsește, după părerea noastră, o legitimă confirmare.

Cînd *Declarația de Independență* vorbea despre George al III-lea ca despre un tiran și caracteriza guvernul său ca un ,,despotism absolut'', bazat pe uzurpări, ea vorbea de fapt în termenii unei lungi tradiții. De la teza singulară a gînditorului teocratic englez John of

---

[1] Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1971, p. XI

Salisbury (sec. XII), care legitima înlăturarea și chiar uciderea monarhului devenit tiran, anticipîndu-i pe monarhomahii din sec. XVI și pînă la iluminismul raționalist al *Declarației* a avut loc o lungă și sinuoasă evoluție, atît în teoria politică europeană, cît și în gîndirea politică din coloniile americane. De aceea, cunoscuții profesori Carl J. Friedrich și Robert G. McCloskey consideră cu îndreptățire că fără să apreciezi ceea ce s-a întîmplat în sec. XVII și chiar mai devreme riști să neglijezi rădăcinile mai adînci ale gîndirii revoluționare americane[2]. Iată de ce socotim necesar să întreprindem o analiză cît de sumară a tendințelor din gîndirea politică a epocii coloniale, pentru a fixa *cîteva repere ale procesului ideologic* care a dus la cristalizarea doctrinei politice implicate în *Declarația de Independență*.

Printre primele grupuri etnice și religioase care au imigrat pe coastele „Lumii noi", puritanii englezi ocupă un loc deosebit, avînd în vedere faptul că idealurile lor morale și politice au exercitat o înrîurire destul de activă în făurirea caracteristicilor naționale americane. Strîns legat de calvinism prin concepțiile teologice — fiind deci în primul rînd o mișcare religioasă și nu una politică — puritanismul a suferit totuși vădite influențe politice. Coloniștii care au întemeiat în 1620 acel „Mayflower Compact", prin care se constituiau într-un „corp civil și politic", jurau să rămînă împreună și să se supună regulilor stabilite printr-o voință comună pentru binele comun. După exemplul lui Calvin, așa cum biserica nu se putea întemeia decît prin acordul între oameni împărtășind aceleași vederi, nici statul nu putea avea alt fundament. Regimul ecleziastic-politic stabilit în Massachusetts Bay avea mai mult un caracter teocratic, dreptul de cetățenie (*freeman*) fiind condiționat de apartenența la biserică, iar liderii religioși avînd o influență decisivă în treburile publice.

Ideea comună că puritanii se entuziasmau pentru libertatea politică — așa cum remarca și Charles Merriam[3] — poate fi cu greu susținută. Aceasta reiese clar din distincția pe care John Winthrop — purtătorul de cuvînt cel mai tipic al doctrinei politice puritane din Massachusetts — o făcea între libertatea naturală și libertatea civilă sau federală; prima era considerată ca fiind absolută și nelimitată, iar a doua, întemeiată pe convenția dintre Dumnezeu și om și pe contractul politic. Puritanii n-au afirmat egalitatea înnăscută a tuturor oamenilor; ceea ce-i interesa era egalitatea oamenilor în fața lui Dumnezeu.

Teoria lor despre relația dintre biserică și stat se dezvăluie în cunoscuta controversă dintre Roger Williams și John Cotton, exponentul cel mai calificat al teocrației. Pentru acesta din urmă, chiar dacă biserica este o societate separată, distinctă de stat, ea este societatea supremă în stat, iar dezvoltarea și bunăstarea statului sînt dependente de puritatea bisericii. După el, Biblia încuviințează în egală măsură atît monarhia cît și aristocrația, dar teocrația este incontestabil cea mai bună formă de guvernămînt. Concepția despre libertate în colonia din Massachusetts însemna în fapt libertatea de a se conforma puritanismului ortodox; de aici, persecuțiile religioase și surghiunirea dizidenților.

Dintre aceștia, cea mai luminoasă figură este Roger Williams, primul apărător al toleranței religioase, care, exilat în 1636, va întemeia o nouă colonie: Rhode Island. În cadrul acesteia, criteriile religioase nu mai contau în acordarea dreptului de vot, lărgindu-se considerabil baza participării, alegerile erau frecvente, legislatura era constituită dintr-o singură cameră, orașele se bucurau de drept de inițiativă, ele putînd dezaproba prin referendum deciziile Curții Generale, magistrații erau revocabili. Societatea era organizată într-un mod mult mai tolerant: închisoarea pentru datorii a fost abolită, codul penal îmblînzit, iar litigiile — între cetățeni, între cetățeni și indieni și chiar între colonii — reglementate prin arbitraj. Și astfel, Rhode Island a devenit în Noua Anglie campionul democrației, al toleranței și al drepturilor omului, respectat în calitatea sa de om și nu de membru al unei biserici[4].

În 1644, combătîndu-l pe John Cotton, Williams țintea mai departe; el susține că în Scriptură nu se află nici o justificare a persecuției pentru apărarea credinței. Pornind de la distincția absolută dintre societățile civilă și religioasă, el considera că statul se ocupă de acțiunile oamenilor, iar biserica de gîndurile lor. Ideile sale se înrudesc uimitor cu cele ale lui Marsilio da Padova și chiar ale lui Spinoza, întrucît el leagă conceptul de toleranță de o neștirbită încredere în democrație: pentru el suveranitatea rezidă în popor. „Geniul lui Roger Williams a fost de *a lega democrația și toleranța*, aceste două concepte completîndu-se reciproc... Datorită lui R. Williams, toleranța religioasă devenea una

---

[2] C. J. Friedrich and R. G. McCloskey, *From the Declaration of Independence to the Constitution. The Roots of American Constitutionalism*, The American Heritage Series, 1954, p. X.

[3] Charles Edward Merriam, *A History of American Political Theories*, New York and London, Johnson Reprint Corporation, 1968, p. 23.

[4] Yves-Henri Nouailhat, *Histoire des doctrines politiques aux Etats-Unis*, P.U.F., 1969, p. 10.

din valorile de bază ale gîndirii politice americane" [5].

Şi totuşi, o apreciere mai completă a rolului puritanismului în dezvoltarea politico-ideologică a unora din coloniile americane nu poate să nu ţină seama de unele idei democratice pe care le-a implantat (chiar dacă unele, de pildă reglementările pentru protejarea drepturilor civile ca *Fundamental Orders* — 1639 — în Connecticut şi *Body of Liberties* — 1641 — în Massachusetts, erau puternic marcate de precedentele engleze). E vorba, mai ales, de accentul pus pe autoguvernarea locală — care a jucat un rol evident în dezvoltarea constituţională americană — şi pe utilizarea *contractului* ca o bază pentru instituirea unui corp politic, cu mare răspîndire în coloniile Noii Anglii şi, mai tîrziu, în cucerirea Vestului. Astfel, dacă pentru europeni ,,contractul social" încerca să explice originile societăţii şi ale statului, orientînd şi fundamentînd uneori (ca în cazul lui Locke) monarhiile constituţionale, pentru puritanii americani el a fost un instrument practic şi eficient, deliberat acceptat pentru întemeierea, motivarea şi justificarea comunităţilor politice create. Şi poate că nu este lipsit de interes să amintim pe prea puţin cunoscutul şi apreciatul Thomas Hooker, care în 1648 se afirma ca un precursor direct al lui Locke în teoria contractualistă şi în teoria revoluţiei.

Într-un sens, cum spune Bailyn în lucrarea amintită, influenţa puritanismului a fost cea mai limitată şi parohialistă tradiţie care a alimentat scrierile Revoluţiei. Totodată, însă, ea a oferit ideile cele mai largi. Reînsufleţită prin scrierile unor autori din prima jumătate a secolului al XVIII-lea (Daniel Neal, Thomas Prince, Samuel Shuckford, Humphrey Prideaux etc.), tradiţia puritanistă şi-a extins sensul istoric, promovînd ideea că, întrucît colonizarea Americii britanice a fost un eveniment predestinat de Providenţă, America deţine un loc aparte în arhitectura planului divin. Această idee va stimula expansiunea pe întregul continent nordamerican. O vom regăsi, un secol mai tîrziu, în faimoasa teorie a ,,destinului vădit" (*Manifest Destiny*) — termen introdus în 1845 în vocabularul politic de John Louis O'Sullivan — care pretindea că expansiunea americană vizează ,,împlinirea unui destin . . . Destinul nostru vădit este de a ne răspîndi şi de a lua în stăpînire întregul continent pe care Providenţa ni l-a dat" [6].

Peisajul pestriţ al ideilor pe care le întîlnim în literatura prerevoluţionară ca şi în lucrările politice din timpul războiului de independenţă se explică printr-o situaţie social-economică şi politică cu totul specifică. Împletirea unor contradicţii interne şi externe atît de variate: pe de o parte, tendinţa marii burghezii şi aristocraţiei britanice de a-şi spori profiturile pe seama exploatării prădalnice a coloniilor; pe de altă parte, contradicţiile dintre nordul în care se dezvoltase o economie capitalistă şi sudul în care, ca urmare a importului masiv de sclavi negri (,,imigranţi involuntari") folosiţi ca forţă de muncă pe întinsele plantaţii, sclavia omului de culoare devenise o instituţie specifică, dintre argaţi şi fermierii arendaşi şi proprietarii de pămînturi, dintre lucrători şi meseriaşi şi patroni, dintre micii fermieri şi cămătari şi marii negustori, dintre sclavi şi plantatorii sclavagişti, dintre indienii băştinaşi şi invadatorii care le luau pămînturile şi le suprimau drepturile — nu puteau să nu genereze ample lupte sociale. Totodată, o astfel de efervescenţă socială din anii ce au precedat revoluţia, ca şi din anii războiului revoluţionar, nu putea să nu ducă la apariţia unei literaturi politice care nu numai că punea sub semn de întrebare cîrmuirea, dar cerea o reinterpretare viguroasă, radicală a conceptelor politice fundamentale. De aceea, nu putem fi de acord cu susţinătorii ,,consensului", care, ca Daniel Boorstin [7], au încercat să elimine aproape total conflictele sociale din perioada pregătirii şi desfăşurării revoluţiei; cu atît mai mult cu cît chiar ,,consensul" privind raporturile cu Anglia s-a creat treptat, sub presiunea evenimentelor ajunse în stadiul de situaţie revoluţionară, rezultat al unei alienări progresive faţă de statul britanic care, cum arătam, n-a atins totuşi unele pături ce au continuat să rămînă ,,loialiste" pînă la capăt.

B. Bailyn îl citează pe profesorul Robert Palmer care, prezentînd lucid acest proces progresiv, descria respectiva ,,situaţie revoluţionară" drept o condiţie ,,în care încrederea în justiţia sau rezonabilitatea autorităţii existente este subminată; unde vechile loialităţi se sting, obligaţiile sînt simţite ca ceva impus, legea pare arbitrară, şi respectul faţă de superiori apare ca o umilire; unde sursele existente de prestigiu apar injuste . . . şi guvernul este perceput ca distant, separat de cei guvernaţi şi « nereprezentîndu-i » realmente pe ei" [8].

---

[5] *Ibidem*, p. 11.

[6] Vezi Alexandru Vianu, *Istoria S.U.A.*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1973, p. 62.

[7] Cf. Daniel J. Boorstin, *The Genius of American Politics*, The Univ. of Chicago Press, ed. XI, 1973.

[8] B. Bailyn, *Political Experience and Enlightenment Ideas in Eighteenth-Century America*, în C. K. McFarland (ed.), *Readings in Intellectual History. The American Tradition*, New York, Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1970, p. 121.

O asemenea situație care s-a instalat în coloniile americane în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea n-a fost desigur creată de vreo teorie politică, dar, incontestabil, a fost reflectată, pregătită, amplificată și, în mare măsură, orientată de diverse teorii politice în evoluția ei spre făurirea ,,conștiinței naționale americane".

Cele peste 400 de pamflete — tratate de teorie politică, eseuri de istorie, argumentări politice, predici, scrisori și poeme — acoperind aproape toate genurile literare, studiate de B. Bailyn, sînt mărturia unei vii efervescențe politico-ideologice și, totodată, o confirmare a eclectismului surselor care au inspirat și pregătit ideologia politică a revoluției. Cu toată varietatea lor, ele au o trăsătură comună, indiferent dacă pledau pro sau contra revoluției: și anume, caracterul lor predominant explicativ, tendința de a înfățișa nu atît pozițiile adoptate cît rațiunile care justificau respectivele poziții, cu alte cuvinte ideile care stăteau în spatele evenimentelor manifeste ale vremii.

Și pentru că citarea anticilor era o modă sau o ,,parolă a oamenilor de litere din întreaga lume", vom întîlni aici adesea idei și nume din antichitatea greacă și romană; deși de multe ori utilizarea lor vădea o cunoaștere superficială a surselor. Numai așa se explică, de pildă, cum Oxenbridge Tacher îl prezenta pe Platon drept revoluționar și îndrăgostit de libertate.

O influență remarcabilă a exercitat, în argumentele utilizate în diferitele scrieri prerevoluționare, tradiția dreptului cutumiar (*common law*) englez, mai ales că, după aprecierea multora, în coloniile americane educația juridică era foarte răspîndită. Precedentul englez (în primul rînd, cunoscutele documente *Magna Carta* din 1215, *Petition of Rights* din 1628, *Habeas Corpus Act* din 1679, *Bill of Rights* din 1689), care alimenta credința într-o ,,lege superioară" ce restrîngea puterile guvernului în numele binelui general, a fost adesea invocat. La fel, autoritatea juriștilor englezi a fost intens folosită ca argument *incontestabil în slujba principiilor* de justiție și echitate. B. Bailyn sintetiza astfel influența dreptului cutumiar: ,,dreptul englez — ca autoritate, ca precedent legitimizator, ca principiu încorporat și cadru al înțelegerii istorice — stătea alături de raționalismul iluminist în mințile generației revoluționare" [9].

Era aproape imposibil ca puternicile mișcări social-politice și ideologice din Anglia secolului al XVII-lea să nu-și extindă influența și asupra coloniilor americane. Cunoscutele *împrejurări ale revoluției burgheze din* Anglia încheiată, în cele din urmă, prin compromisul de clasă de la 1688, au dat naștere unei bogate literaturi politice, exprimînd un larg evantai de poziții care, începînd cu exponenții monarhiei de drept divin, cum a fost Robert Filmer, trecînd prin doctrina contractualistă a lui Hobbes care *fundamenta* o putere absolută, autoritară și indivizibilă (în mîinile unui monarh sau ale unei adunări), găsindu-și linia de mijloc în gîndirea politică a ,,independenților" John Milton și Algernon Sidney, care legitimau revoluția și suveranitatea populară pe baza teoriei dreptului natural și a contractualismului, ca și în teoria constituționalistă a lui James Harrington, se prelungea în pozițiile radicale și progresiste ale *levellers*-ilor (John Lilburne), plonjînd în egalitarismul ,,comunismului" primitiv țărănesc al lui Gerrard Winstanley, inspiratorul mișcării ,,*diggers*"-ilor. Șirul gînditorilor politici ai epocii era încheiat de ,,fiul compromisului de clasă de la 1688", teoreticianul liberal al statului limitat, creatorul recunoscut al teoriei monarhiei constituționale, John Locke.

Credem că, în maniera sa neoconservatoare, Clinton Rossiter exagerează cînd afirmă că dintre autorii utilizați și citați în literatura coloniilor lipseau mai ales reprezentanții aripii radicale a gîndirii revoluționare engleze, precum și teoreticieni ca Filmer și Hobbes [10]. Este adevărat că în pamfletele epocii erau preferați în special Milton, Sidney și Harrington. Dar putem găsi totuși și lucrări care consideră ,,Acordul poporului" (1647) al *levellers*-ilor drept prima constituție autentică sau cel puțin o bază pentru un asemenea act. După cum vom putea constata de îndată că nici numele lui Filmer și Hobbes n-au fost omise. În ceea ce-l privește pe Locke, popularitatea sa era imensă, deși ideile sale nu erau întru totul suficiente pentru a legitima revoluția americană. Același Rossiter apreciază că rațiunile acestei popularități sînt mai mult de natură practică decît teoretică: Locke a fost filozoful care a glorificat o rebeliune a englezilor împotriva unui rege englez! Influența engleză a continuat să se manifeste și în secolul al XVIII-lea, mai ales prin scrierile opoziției liberale împotriva excesele regale și a ,,robinocrației" (adică a tendințelor primului ministru Robert Walpole de a monopoliza întreaga putere guvernamentală). Semnificativă în acest sens este popularitatea scrierilor lui John Trenchard și Thomas Gordon, apărători ai libertății politice și denunțători ai pericolelor care o amenințau, și care pot fi

[9] B. Bailyn, *The Ideological Origins...*, p. 31.

[10] Clinton Rossiter, *The Political Thought of the American Revolution*, New York, Harcourt, Brace and World, Inc., 1963, p. 67.

așezați alături de Locke. Prin lucrări precum *Cato's Letters* (1720—1723), ale celor doi autori menționați, și mai ales prin exponenții majori ai curentului, liderii coloniști au stabilit contactul cu puternica tradiție a gîndirii iluministe.

Este un lucru aproape unanim recunoscut că ideile social-politice ale iluminismului european au avut o importanță particulară în istoria americană. Mult mai larg acceptate în America secolului al XVIII-lea decît în Europa, ele erau mai complet și mai constant întrupate în reglementările formale ale statului și societății. Desigur, forța particulară a acestor idei în America se explică prin mai multe cauze, în analiza cărora n-o să stăruim, întrucît problema a fost supralicitată mai ales în lucrările care o absolutizau, făcînd abstracție de celelalte surse ideologice ale Revoluției. Totuși, în mod fundamental, ea derivă din circumstanțele perioadei prerevoluționare și din raportul acestor idei cu experiența politică a coloniștilor americani. Pe de altă parte, liderii revoluționari aveau nevoie de un vocabular politic comun — care să fie nu numai al lor, ci să poată fi însușit și împărtășit de mase — și de un tip de gîndire comun, precum și de principii comune de restructurare politică. Or, tocmai gîndirea raționalist-iluministă a servit ca instrument pentru a completa, sistematiza și simboliza ceea ce pînă atunci nu era decît parțial conștientizat sau rămăseseră doar probleme de fapt, confuze și disputate. Pentru că nu numai marii virtuozi ai iluminismului american — Franklin, Adams, Jefferson — s-au folosit în operele lor de textele iluminismului clasic în lupta pentru recunoașterea juridică a drepturilor naturale și pentru eliminarea instituțiilor și practicilor asociate cu ceea ce în Franța se înțelegea prin ,,vechiul regim''. Ideile și scrierile gînditorilor iluminiști europeni — reformatori și critici sociali ca Voltaire, Rousseau, Beccaria sau analiști mai conservatori ca Montesquieu — erau citate pretutindeni în colonii. Cum remarcă și Bailyn, scriitorii americani îl citau foarte des pe Locke în privința drepturilor naturale și a contractului social și politic, pe Montesquieu și mai apoi pe Delolme pentru caracterul libertății britanice și cerințele instituționale pentru dobîndirea ei, pe Voltaire privind răul opresiunii clericale, pe Beccaria în sprijinul reformării dreptului penal, pe Grotius, Pufendorf, Burlamaqui și Vattel în problemele legilor naturii și națiunilor și ale principiilor guvernămîntului civil. Și, ceea ce poate apărea paradoxal, nu de puține ori conservatorii înșiși încercau să folosească autoritatea iluminiștilor în combaterea tezelor progresiste[11]. Ceea ce denotă (dincolo de superficialitatea înțelegerii unor autori) un lucru mult mai important: ideile iluminismului intraseră profund în conștiința coloniștilor contribuind, în contextul luptelor sociale, politice și militare, la modelarea ,,spiritului american'' întruchipat în *Declarația de Independență*.

Dar, cum spuneam, difuzarea acestui amalgam de idei — ca și pozițiile sociale și politice adoptate în succesiunea bogată a evenimentelor — a dat naștere, în America, la *două mari curente ideologice* divergente. Unul reținea supremația legii divine și naturale și supunerea pasivă față de autoritatea constituită. Celălalt, adopta concepte și teze privitoare la un guvern autonom local, principiul reprezentării, al constituțiilor scrise, convingerea că relațiile dintre guvernanți și guvernați sînt contractuale, principiul recurgerii la revoluție, ca și conceptul ,,drepturilor civile''.

În prima tabără se situau loialiștii, care reproduceau ideile ,,oficiale'': Imperiul britanic alcătuiește un singur stat; Parlamentul de la Londra, singura legislatură; iar coloniile, un domeniu personal al regelui; de fapt, în fruntea lor se situau guvernatorii regali. Elementele cele mai conservatoare ale clasei dominante, cărora le era mult mai teamă ,,de tirania gloatei decît de cea a Parlamentului'' militau pentru menținerea sistemului colonial existent. Samuel Seabury, pastor din New York, a cărui lucrare *Letters of a Westchester Farmer* (1774—1775) a provocat replica lui Hamilton, susținea — inspirîndu-se din Hobbes — că era nevoie de legi și de un guvern pentru a evita ca cei slabi să nu fie zdrobiți de cei puternici; pentru el, sistemul constituțional englez era mult mai propice pentru prezervarea drepturilor și libertății decît o adunare republicană americană.

O poziție similară găsim în seria de scrisori semnate *Massachusettensis* (1774—1775) ale juristului Daniel Leonard, care au stîrnit replica lui John Adams din *Novanglus*. Mai incisiv s-a manifestat Jonathan Boucher, care-l combătea pe Locke cu argumente împrumutate din Filmer. Autonomia colonială venea în contradicție cu concepția sa despre monarhia de drept divin. Pentru el, statul și guvernul sînt creații ale lui Dumnezeu și o rebeliune împotriva regelui ar echivala cu o ridicare împotriva creatorului divin.

Dar încă de la începuturile secolului al XVIII-lea concepții noi, liberale și democratice, începură să-și facă tot mai mult loc în arsenalul gîndirii politice americane. Nu putem omite din această expunere, voit incompletă, pe pastorul congregaționalist din Massachusetts, John Wise, care, părăsindu-l pe Calvin și sprijinindu-se pe autoritatea jusnaturalistului german Pufendorf, edifică o întreagă doctrină

[11] Cf. B. Bailyn, *The Ideological Origins...*, p. 29.

cu accente vădit democratice. Acordînd o mare atenție problemei întemeierii societății și originii guvernămintelor, el refuză ideea că Dumnezeu ar fi ordonat o formă particulară de guvernămînt pentru om, considerînd că toate soluțiile trebuie discutate și examinate în lumina rațiunii. Acceptînd ideea unui ,, contract social'', după ce stabilește trăsăturile stării de natură în care oamenii erau egali și liberi, Wise socoate că societatea civilă (și statul) au apărut datorită naturii sociabile a omului și pentru asigurarea securității acestuia. El sesizează cu claritate distincția dintre stat și guvern : statul este suveran și această suveranitate rezidă în poporul însuși ; cu toate că o poate delega guvernului, ea îi aparține totdeauna. Pentru el, un guvern democratic este mai capabil de a favoriza interesele poporului și de a-i proteja drepturile ; democrația corespunde înclinațiilor naturale ale umanității.

Această doctrină a egalității naturale a oamenilor și această apărare a democrației n-aveau să fie reluate decît mai tîrziu (operele sale vor fi retipărite în 1772), dar acest fapt n-a împiedicat ca argumentele în favoarea unei autonomii americane să se răspîndească și să-și facă adepți mai ales în adunările reprezentative ale coloniilor. Adunările locale nutreau ambiția de a dobîndi drepturile Parlamentului de la Londra pentru a legifera și mai ales pentru a vota impozitele ; ele reclamau totodată o responsabilitate a guvernatorilor în fața lor.

Chestiunea fundamentală a fost pusă, însă, atunci cînd a apărut întrebarea dacă adunările aveau sau nu dreptul de a rezista prerogativei regale prin forță. Chestiune delicată pe care a abordat-o tot un pastor congregaționalist, din Boston, în 1750, Jonathan Mayhew. Pornind de la principiul obligativității supunerii față de puterile stabilite, Mayhew precizează însă că atunci cînd cîrmuitorii jefuiesc și ruinează poporul ei nu mai sînt decît ,,pirați și tîlhari de drumul mare'', pierzînd orice investitură divină ; asemenea cîrmuitori care comit nedreptăți supușilor lor, nesocotesc drepturile lor, neîndeplinindu-și adevăratele lor sarcini de guvernămînt pot fi răsturnați în chip legitim. El creează o breșă în autoritatea Bibliei pentru a îngădui revoluția și elaborează o justificare laică a guvernămîntului și a obligației politice : ,,Singura rațiune a instituției unui guvernămînt civil și singurul motiv rezonabil de supunere sînt securitatea și utilitatea pe care acest guvernămînt le asigură tuturor'' [12].

Este evident că asemenea argumente puteau servi ca bază teoretică adunărilor pentru a-și dezvolta revendicările. Teoria partizanilor autonomiei adunărilor a fost expusă pentru prima dată în Virginia. Cînd episcopul Londrei calificase drept trădare atitudinea legislaturii Virginiei care a modificat o lege aprobată de rege, Richard Bland aprecia că trebuie respinse toate legile care n-au fost făcute de reprezentanții aleși ai poporului.

Doctrina autonomiei legislative coloniale complete — cel puțin în materie de impozite — avea să se dezvolte rapid în sînul adunărilor coloniale în perioada 1763—1776, cînd Parlamentul de la Londra a votat o serie de cunoscute legi ce instituiau impozite și impuneau restricții comerciale, legi în care coloniștii au văzut pe drept o atingere flagrantă a intereselor și drepturilor lor. Lupta împotriva acestora a declanșat un proces de conștientizare a ,,unității naționale'' și care ducea firesc pe drumul spre Revoluție. O bună bucată de vreme riposta coloniștilor s-a întemeiat pe instituțiile britanice și pe drepturile englezilor, considerînd că aveau drepturi egale cu aceștia din urmă și socotind că un Parlament în care ei nu erau reprezentați nu avea nici o îndreptățire să le fixeze impozite. Lozinca — atribuită lui James Otis — ,,impunerea de impozite fără reprezentare este tiranie'' — se întemeia, în fapt, pe principii britanice.

De aceea s-a și căutat, mai întîi, o soluție care rămînea ,,în cadrul britanic''. Din 1754, Benjamin Franklin propusese reprezentarea coloniilor în Parlament. Abia prin 1770 el ajunge la o altă părere : ,, . . . De fapt, Imperiul britanic nu este un stat unic ; el cuprinde mai multe state. Parlamentul britanic și-a arogat fără nici un temei dreptul de a impune coloniile, el are în această privință aceleași drepturi ca și asupra Hanovrei. Avem un rege comun, dar nu avem legiuitori comuni''. Ideea conținută aici, după care Imperiul britanic era doar o federație voluntară de state independente, a marcat un adevărat salt în istoria gîndirii politice americane.

James Otis, la rîndul său, socotea că coloniștii, ca oameni, au dreptul la aceeași protejare a drepturilor lor ca și englezii și că ei trebuie să fie reprezentați nu numai în adunările locale, ci și în Parlamentul de la Londra. El aprecia că toate chestiunile de comerț și impozite trebuiau să fie de resortul adunărilor locale.

Se mai punea și o altă problemă : aceea a supunerii față de două guverne. Conservatorul moderat John Dickinson propuse (1767—1768) o delimitare a puterilor Parlamentului și adunărilor coloniale: primul ar poseda dreptul de a reglementa comerțul în Imperiu, dar nu și acela de a decreta impozite. James Wilson urma același raționament, fundamentîndu-l însă pe o întreagă teorie a dreptului natural. Neavînd reprezentanți în Camera Comunelor, care era în măsură să controleze autoritatea guvernului, coloniștii nu aveau

[12] Apud Y.—H. Nouailhat, *op. cit.*, p. 16.

garanții egale cu ale celorlalți cetățeni. Și neputînd supraveghea Parlamentul, ei nici nu puteau accepta autoritatea sa legislativă. El mergea astfel mai departe, refuzînd întreaga legislație a Parlamentului asupra coloniilor. Aceleași teze sînt susținute și de Alexander Hamilton în două lucrări menite să combată argumentele lui Seabury. Ca și Wilson, el nu contestă loialitatea față de rege, refuzînd să admită însă jurisdicția Parlamentului. John Adams în al său *Novanglus* (1775), în care combate tezele lui Daniel Leonard, n-a mers nici el mai departe : el admitea un drept de supraveghere de către Parlament în domeniul comercial, rezervînd legislaturilor coloniale suveranitatea în toate celelalte probleme, mai ales financiare. Astfel, toți acești gînditori — în această fază care se întinde chiar pînă în 1776 — doreau o autonomie politică a coloniilor, dar căutau o soluție în cadrul sistemului britanic, nepunînd în cauză fidelitatea față de rege. Ideea independenței *totale* și-a făcut drum cu destulă greutate. Dar menținerea unei poziții moderate devenea tot mai dificilă, datorită evoluției evenimentelor : logica istoriei îi împingea inexorabil spre *Declarația de Independență*.

Primul care a preconizat ruptura totală de Marea Britanie a fost un englez de origine, Thomas Paine, într-o mică broșură de 50 de pagini, *Common Sense* (Bunul simț), publicată la 10 ianuarie 1776. Ea a fost ,,bomba'' care a contribuit la dislocarea spiritelor din starea de ezitantă moderație și de fidelitate față de Coroana engleză. Cum menționează Al. Viamu, apelînd la rege împotriva Parlamentului, coloniștii creseră ei înșiși și alimentaseră mitul străvechi al ,,bunului rege''. Dar spiritul de supunere față de Coroană devenise un obstacol major în calea luptei pentru independență. Într-un stil viguros și incendiar, Paine a sfărîmat mitul monarhic : ,,Puterea regală a fost cea mai dibace născocire a diavolului ... Un singur om cinstit este mai valoros pentru societate decît toți ticăloșii încoronați de pe pămînt''. Promovînd distincția dintre societate și guvernămînt, Paine socoate că prima, născută din nevoile noastre este o binefacere, în timp ce guvernul, chiar în cel mai bun dintre state, nu este decît un rău necesar. Guvernele n-au altă justificare decît asigurarea libertății și securității celor guvernați. În numele suveranității poporului, el critică acerb Constituția engleză întemeiată pe separarea puterilor, pe care o declară o fraudă menită să mascheze atotputernicia regală. La întrebarea cine va fi rege în America, Paine răspundea : ,,Legea trebuie să fie rege ... ''. Pledoaria sa ardentă era în favoarea despărțirii imediate de Anglia, pentru a se întemeia în America o mare republică. Și se străduia să convingă că acela era momentul ,,pentru a rezolva disputa pe calea armelor''. ,,Tot ce este drept și rezonabil, scria el, pledează pentru separare. Sîngele masacraților, vocea plîngătoare a naturii țipă ,,*This time to part*'', — acum este timpul de a acționa. Și adresîndu-se patetic oamenilor simpli, el făcea cel mai direct apel în slujba libertății, stimulîndu-le mîndria revoluționară : ,,Libertatea este terfelită pe întregul glob ... O, americani, primiți-o ! Adăpostiți libertatea gonită și pregătiți un refugiu pentru întreaga omenire !''.

Era pentru prima dată cînd doctrina republicană era expusă într-o formă populară și strîns legată de noțiunile practice despre guvernul reprezentativ. Influența pamfletului și puterea sa de pătrundere în mase au fost imense ; el apărea tocmai în momentul cînd putea exercita efectul maxim și curînd deveni o adevărată ,,Biblie a patrioților''. De aceea, John Adams socotea că perioada respectivă poate fi numită ,,epoca lui Paine''. Caracterizîndu-l ca ,,cel mai strălucitor pamflet scris în timpul Revoluției americane și unul dintre cele mai strălucite scrise vreodată în limba engleză'', B. Bailyn aprecia că el ,,a precipitat mișcarea pentru independență''[13].

Cu aceasta, ultimul act al pregătirii ideologice a revoluției fusese scris. Proclamarea independenței la 2 iulie și adoptarea *Declarației de independență* la 4 iulie 1776 încheiau o etapă de lupte dîrze și de dificile clarificări ideologice. Ultimii ani ai acestei etape au fost hotărîtori în procesul formării ,,conștiinței naționale americane''. Iar *Declarația* — elaborată aproape exclusiv de Thomas Jefferson — sintetiza concepțiile politice ale celei mai democratice aripi a partidului revoluționar. Era pentru prima oară în istorie cînd un stat proclama drepturile inalienabile ale omului, dreptul la viață și la libertate, afirma principiul suveranității poporului, fundamentînd, totodată, dreptul poporului de a răsturna o cîrmuire nedreaptă și abuzivă.

[13] B. Bailyn, *Common Sense*, in *Fundamental Testaments of the American Revolution*, Washington, Library of Congress, 1973, p. 7—8.

CRONICA IDEILOR

NOTE DESPRE GÎNDIREA MARXISTĂ ITALIANĂ CONTEMPORANĂ

DE

ION ȘERBĂNESCU

Gîndirea marxistă italiană, sub impulsul unei bogate tradiții filozofice naționale și al exigențelor determinate de fenomenele noi ale contemporaneității, cunoaște în ultimele decenii o efervescență deosebită.

Puternica afirmare a clasei muncitoare în viața politico-ideologică a țării, locul de prim plan pe care îl ocupă Partidul Comunist Italian și celelalte grupări de stînga în peisajul politic al peninsulei au determinat o deosebit de largă pătrundere a concepției filozofice materialist-dialectice și istorice, a științei economice și politice marxiste în gîndirea și în lupta de idei din Italia. Efervescența afirmare a marxismului își are un punct de sprijin deosebit de important în activitatea teoretică a numeroși gînditori italieni, dintre care, în mișcarea de idei europeană și-au cucerit un loc de frunte Antonio Labriola, Antonio Gramsci, Rodolfo Mondolfo, Palmiro Togliatti, pentru a cita numai cîteva dintre personalitățile proeminente ale acestui curent de gîndire.

Asemenea gînditorilor marxiști din alte țări, cei din Italia s-au angajat pe calea unui examen aprofundat, principial, al fondului teoretic al marxism-leninismului, pe calea adîncirii problematicii materialismului dialectic și istoric, a economiei politice, sociologiei, socialismului științific și a altor științe sociale. Unul dintre teoreticienii italieni, Lucio Lombardo Radice, referindu-se în lucrarea sa *Socialismo e libertà* la modul de analiză a cuceririlor gîndirii contemporane, scria : „Marxismul nu este o dogmă, a spus bine Lenin, dar există pericolul de a-l transforma într-o dogmă, adică de a schimba caracterul său de călăuză a gîndirii creatoare, dacă se pretinde a se judeca *apriori* ideile noi ale științei, confruntîndu-le în mod mecanic cu cîteva fraze, scoase din context, ale clasicilor marxismului. Este adevărat că dezvoltarea științei moderne înseamnă în același timp, dezvoltarea materialismului și a dialecticii ; totuși nu există o verificare automată a genialelor idei ale fondatorilor marxismului, ci este necesară totdeauna o aprofundare nouă, originală, adesea imprevizibilă, a acestor idei" [1]. Pentru ca știința să se dezvolte, confruntarea ipotezelor, a ideilor științifice trebuie să se desfășoare în mod liber. Se poate întîmpla, subliniază L. Radice, și chiar se întîmplă uneori (aceasta fiind *dialectica reală* a științei și a gîndirii) ca idei născute în cadrul unor filozofii idealiste, pozitiviste sau agnostice să dobîndească ulterior un sens materialist și dialectic, să se înscrie în dezvoltarea cunoștințelor efective.

Examinarea dezbaterilor mai recente din cadrul gîndirii marxiste italiene evidențiază faptul că unul dintre punctele de plecare îl constituie *aprofundarea studiului operelor clasicilor marxism-leninismului* pentru a pune în valoare o serie de idei mai puțin relevate în trecut, dintre care unele au fost sumar sau deloc cunoscute pînă în perioada postbelică (*Manuscrisele din tinerețe*, *Ideologia germană*, *Bazele criticii economiei politice* etc.). În această perspectivă se înscriu dezbaterile privind raportul dintre Hegel și Marx, problemă nodală pentru înțelegerea revoluției realizate de materialismul dialectic în gîndirea contemporană, precum și contribuția lui Engels la elaborarea dialecticii materialiste, caracterul obiectiv al legilor dialecticii ș.a.

O interesantă discuție a avut loc în legătură cu conținutul categoriei de *formațiune economică și socială*, ca instrument de analiză a societății. Discuția a fost deschisă de un studiu al lui Emilio Sereni, publicat în caietul special al revistei „Critica marxista" din 1970, intitulat *Categoria de formațiune economică și socială* și reprodus în revista franceză „La Pensée" nr. 159/1971. Problema principală

[1] Lucio Lombardo Radice, *Socialismo e libertà*, Roma, Editori Riuniti, 1968, p. 172.

Rev. Filoz., **XXIII**, *4*, p. 439–460, București, 1976.

era aceea a modului de abordare static sau dinamic a sistemului social. Considerînd că unele interpretări ale noțiunilor *Oekonomische Gesellschaftsformation* și *Gesellschaftsformation* folosite de Marx în lucrările sale au dat loc la interpretări nu totdeauna exacte ale proceselor sociale.

Astfel prima expresie a fost tradusă ca ,,formațiune economică a societății'' iar cea de-a doua a căpătat, prin traducere, denumirea de ,,formațiune socială'' sau de ,,formă a societății'', Sereni consideră ca ,,formațiune economică și socială'' procesul de evoluție naturală a societății, iar prin ,,formațiune socială'' rezultatul la un moment istoric dat al dezvoltării sociale. În ce privește cele două înțelesuri ale noțiunii de ,,Gesellschaftformation'', Sereni scrie : ,,Nu există nici un fel de contradicție între *cele două utilizări* ale unui termen ca *Gesellschaftsformation* : anume aceea în care accentul este pus în mod precis pe *procesul* de formare a societății (,,formă a societății'' în italiană) și celălalt în care accentul, este pus pe rezultatul sau, mai bine, pe realizarea acestui proces (în italiană — formațiune socială). Dimpotrivă utilizarea, în cele două accepții, a termenului unic de *Gesellschaftsformation* demonstrează că pentru Marx noțiunea de « formațiune socială » — chiar cînd este luată drept criteriu al unei periodizări istoriografice determinate — este totdeauna înțeleasă în sens dinamic și nu static. Ca un *proces*, în ansamblu, și nu ca *substanță* (pentru a ne exprima astfel) a unei epoci sau a unei faze istorice imobile în sine și încheiate'' [2].

După opinia lui Sereni, din studiul textelor lui Marx și în special al unor scrisori către Vera Zasulici rezultă că acesta respinge linia unei succesiuni unice și obligatorii a diverselor formațiuni sociale și epoci istorice, linie din care s-ar putea deduce o pretinsă ,,fatalitate istorică''. În opiniile sale asupra succesiunii formațiunilor sociale, sau a evoluției instituțiilor lor specifice, Marx nu se referă la nici o schemă prestabilită și trimite totdeauna la proba faptelor, de fiecare dată constatabile în mod științific ; el insistă asupra determinismului concret al acestei succesiuni atribuite unor agenți, care nu sînt numai economici și structurali, ci și suprastructurali. Din această multiplicitate și bogăție a procesului decurge caracterul *ne-linear* al succesiunii formațiunilor sociale. Abordînd tema construcției unui model teoretic general al formațiunii economico-sociale, Sereni consideră că ,,legea generală a formațiunilor economico-sociale'', despre care vorbește Marx, condiționează înseși formațiunile ca *structură*, ca totalitate, ca sistem de raporturi necesare între diferitele elemente și de aceea orice model teoretic al unei formațiuni economico-sociale nu poate fi decît *structural*, în care raporturile de producție hotărăsc asupra rangului și influenței celorlalte raporturi. Pentru a crea un asemenea model structural, este necesar să se ia în considerare nu numai funcționarea sau existența unei anumite formațiuni, care reprezintă în acest caz momentul structural, ci și nașterea, dezvoltarea și sfîrșitul acesteia, trecerea de la o formațiune la alta, adică momentul genetic și istoric.

Cesare Luporini, într-un amplu studiu intitulat *Marx în lumina lui Marx* (,,Marx secondo Marx''), apărut în nr. 2—3/1972 al revistei ,,Critica marxista'', se declară împotriva interpretărilor date de Sereni noțiunii de formațiune economică și socială.

După opinia lui C. Luporini, Sereni estompează elementul economic fundamental în analizele lui Marx.

Fiecărui mod de producție, în viziunea lui Marx, îi corespunde o anumită formațiune socială, aceasta din urmă fiind evident efectul acțiunii modului de producție asupra societății, asupra configurației acesteia. Deci la Marx nu ar apare noțiunea de formațiune economică ca noțiune distinctă. Unei pluralități de moduri de producție îi corespunde o pluralitate de formațiuni sociale. Succesiunea modurilor de producție este determinată de legea potrivit căreia o formațiune socială nu piere înainte de a fi dezvoltat toate forțele de producție pe care este capabilă să le genereze. Această lege implică o contradicție ai cărei termeni sînt *pieirea* (formațiunii sociale) și *dezvoltarea* (forțelor de producție). Forțele de producție nu dispar, ci se transferă în noua formațiune socială, deci există o linie de continuitate.

Formațiunea economică a societății este concepută de Marx ca acel *unicum continuum* care străbate discontinuitatea epocilor, a modurilor de producție și a formațiunilor sociale. Acesta ar fi spiritul ideilor lui Marx (Marx secondo Marx — cum se exprimă Luporini). Noțiunea de ,,formațiune economică a societății'' servește — arată C. Luporini — pentru a desemna continuitatea, neîntreruperea unui țesut economic cu discontinuitatea și pluralitatea succesivă ale formațiunilor sociale. Ea nu denotă propriu-zis o generalitate, ci exprimă o realitate ce nu se lasă închisă în specificitatea unui anumit mod de producție sau a unei anumite formațiuni sociale. Deosebirea dintre accepțiile pe care le dau Marx și Lenin acestui termen constă, după opinia lui C. Luporini, în faptul că în timp ce Marx subliniază problema continuității economice între diferite formațiuni sociale, Lenin are în vedere specificitatea fiecărei formațiuni sociale. În dezbatere au intervenit și alți teoreticieni italieni și francezi, încercîndu-se cu deosebire o abordare structuralist-althusseriană a temei.

[2] ,,La Pensée'', nr. 159/1971, p. 10.

Problemele teoretice ridicate de *revoluția științifică-tehnică*, de implicațiile pozitive și negative ale acestui fenomen, influența revoluției științifice-tehnice asupra strategiei mișcării muncitorești ocupă de asemenea un loc important în studiile marxiste italiene contemporane (menționăm analiza aspectelor filozofice ale dezvoltării fizicii, biologiei, chimiei, apoi a impactului social-uman al ciberneticii, a problemelor ecologice cu consecințe asupra perspectivei omului în societatea contemporană). De aici a rezultat o extindere a cîmpului de investigație marxistă : au fost abordate probleme ale relației dintre filozofie și știință, dintre știință și ideologie, probleme privind elaborarea unei antropologii sociale pe baze materialist-istorice, analiza conceptului marxist de ,,știință — forță nemijlocit productivă'', rolul social al științelor naturii și al cercetătorului, raportul dintre intelectuali și mișcarea revoluționară, problemele reificării, ale înstrăinării omului etc.

Printre lucrările cu contribuții majore la analiza acestor teme, apărute în ultimii ani, putem cita volumul *Uomo-natură-società*, care cuprinde o dezbatere desfășurată sub egida Institutului Gramsci în anul 1972, culegerea *Sul marxismo e le scienze*, editată ca supliment anual al revistei ,,Critica marxista'', în 1972, precum și cărțile lui Giusseppe Prestipino *Natura e società*, Editori Riuniti, 1973 și Giovani Berlinguer *La politica della scienza*, Editori Riuniti, 1970, dezbaterea privind *Biologia e marxismo*, în 1975 și altele.

Astfel, în studiul *Momente și « modele » ale dialecticii marxiste* [3], semnat de Giuseppe Prestipino, este dezbătută problema extensiei legilor dialecticii. Sînt ele valabile atît în societate cît și în natură? ,,Modelul dialecticii formulat de Marx are — arată G. Prestipino — în vedere societatea, chiar dacă el considera dialectica materialistă ca aplicabilă și naturii. Engels, la rîndul său, a conceput dialectica avînd o valabilitate universală; el a înțeles posibilitatea unei viitoare științe istorice a formațiunilor anorganice, dar . . . nu s-a putut abține de la practicarea sau recomandarea analizei dialectice a fenomenelor anorganice pînă cînd această analiză se va putea aplica la adevăratele procese de formare a materiei anorganice, așa cum ar apărea ele în lumina unei istorii naturale, pe care oamenii de știință o vor fi reconstruit în mod riguros'' [4].

Se știe că problema ,,legilor dialecticii'' a ocupat un loc important în gîndirea marxistă generînd multe ipoteze și speculații, unele dintre ele cu implicații în practica socială. Despre legea, formulată de Engels, a ,,trecerii cantității în calitate'', Prestipino consideră că, în esență, aceasta are în vedere procesul de conversiune a unei opoziții interne *latente* într-o opoziție internă *patentă* (evidentă) sau a unei opoziții *interne* în opoziție *externă*, pe care le asimilează, prima, cu contradicția antagonistă și a doua cu contradicții ne-antagoniste.

Lodovico Geymonat, matematician și filozof, în studiul *Metodologia neopozitivistă și materialismul dialectic* [5], referindu-se la o serie de înțelegeri simpliste ale criteriului practicii în verificarea progresului științei, arăta că trebuie analizat dacă referirea, ades întîlnită, privind practica drept criteriu determinant al adevărului înseamnă numai o confirmare a obiectivității unui sau altui adevăr relativ sau practica este invocată pentru a nega în mod neechivoc existența unei surse prevalent teoretice a adevărului. Dacă se optează pentru a doua ipoteză, ar însemna că nu există — în sens teoretic — nici adevăr absolut, nici adevăr relativ și, deci, nu există nici o problemă cu privire la cunoașterea (aproximată sau totală) a realului, există numai activitatea practică, activitate care, îndreptată în sens revoluționar coerent, nu poate fi oprită de nici o barieră. Dar autorul italian consideră că Lenin, care a formulat această teză, preocupat de progresele științei umane, se situa în sensul primei alternative.

În același volum, Silvano Tagliagambe [6] își propune să discute funcția ce revine materialismului dialectic în raport cu munca de cercetare a omului de știință și cu metoda științifică în general.

Incapacitatea de a distinge problemele propriu-zis filozofice ale științelor naturii de cele care țin de competența științelor particulare — arată autorul — a făcut ca afirmații limitate ale științelor naturii să fie ridicate la rangul de adevăruri filozofice universale sau, dimpotrivă, s-a pretins să se dea uneori un caracter riguros științific unor afirmații care făceau parte dintr-o anumită teorie științifică.

Adesea nu se ține seama de faptul că filozofia nu are misiunea de a construi un model universal al lumii. Rostul ei este altul într-o epocă în care rolul social al științei crește tot mai mult, într-un moment în care savanții iau parte direct, prin descoperirile lor la soluționarea marilor probleme ale lumii, care privesc întreaga omenire, știința nu se poate închide în sine și să refuze să ia în considerare, *chiar la nivel teoretic*, acele probleme

---

[3] *Sul marxismo e le scienze*, în ,,Critica marxista'', Quaderni, nr. 6, 1972, p. 12.

[4] *Sul marxismo e le scienze*, p. 12.

[5] *Op. cit.*, p. 41—64.

[6] *Sulla concezione materialistica delle scienze umane*, în *Sul marxismo e le scienze*, 1972, p. 41—64.

asupra cărora influențează activitatea lor științifică și aplicațiile tehnice care derivă din acestea. Este implicată aici o justă înțelegere a aspectului filozofic general al raportului omului cu natura, depășirea oricărei viziuni restrînse, de specialitate.

Această optică asupra relației dintre știință și filozofie — consideră S. Tagliagambe — cere o înțelegere mai profundă a principiului potrivit căruia filozofia materialistă trebuie să-și schimbe forma odată cu fiecare mare descoperire a științelor naturii, în sensul că principiul general explicativ care este dialectica trebuie să fie supus permanent la proba realității însăși. Deci dialectica nu trebuie considerată un principiu abstract, dedus din gîndire și care ar impune rețete pe care științele particulare ar trebui să le adopte, ci ea este un fel de instrument extras din observarea realității și în cadrul căreia fenomenele specifice își pot găsi o explicație.

Menționăm, în același context, studiul semnat de Sandro Petrucciolli și Carlo Tarsitani [7]. Încercînd să răspundă la întrebarea « poate fi știința neutră? », autorii aduc interesante elemente de reflecție pentru orice om de știință, indiferent de domeniul în care acționează. Sînt supuse dezbaterii : a) necesitatea de a depăși o concepție dogmatică despre știință și de a desfășura în interiorul institutelor de cercetare o bătălie pentru afirmarea unei mai mari responsabilități culturale și sociale a oamenilor de știință ; b) evidențierea unor rămîneri în urmă în unele domenii ale marxismului în Occident și mai ales în Italia, în raport cu problematica filozofică ridicată de dezvoltarea științelor naturii.

Autorii subliniază faptul că știința nu înseamnă numai adecvare a omului la natură, ci și adecvare a acesteia la cerințele omului, de unde decurge necesitatea reabilitării înțelegerii științei ca activitate concretă îndreptată spre transformarea lumii în interiorul anumitor raporturi sociale de producție. Știința este o formă de muncă în care este inalienabil conținută ideologia ca moment finalist ; ea este o practică funcțională în raport cu un proiect global, istoric de însușire a naturii. Finalitatea științei este dată de caracterul raporturilor de producție în cadrul cărora ea își desfășoară acțiunea.

Problemele de *antropologie filozofică* s-au impus și ele atenției gînditorilor marxiști italieni. Dintre numeroasele dezbateri desfășurate ne vom referi la cea publicată în volumul *Om-natură-societate. Ecologia și raporturile sociale* *. Sumarul volumului cuprinde, alături de referatul introductiv al lui Giovanni Berlinguer, o serie de cercetări privind relația dintre om și natură în concepția marxistă (Giuseppe Prestipino), omul natural și omul social (Massimo Aloisi), însemnări cu privire la antropologia socială marxistă (Giuseppe di Siena), reconstrucția naturii și teoria nevoilor (Tomás Maldonado), ecologie, cibernetică și societate (Sandro Aurisichio de Val), determinare biologică și dezvoltare socială în orientările actuale ale psihologiei (Raffaelo Missiti, Cristiano Castelfranchi) ș.a.

Un obiectiv al dezbaterii l-a constituit analiza rezultatelor negative la care a dus absolutizarea a două teze binecunoscute : prima, aceea potrivit căreia omul este numai ,,ansamblul relațiilor sociale'' ; iar a doua, cea care afirmă că în marxism ,,natura apare totdeauna și numai în orizontul istoriei umane, în legătură cu producția socială''. O concepție despre om care lasă de-o parte istoria sa naturală, arată G. Prestipino, deschide calea unor interpretări în spirit biologic a viciilor societății capitaliste. Noul darvinism social are astăzi o răspîndire destul de largă, aproape fără a primi replica necesară, deși dezvoltarea științelor contemporane ar permite precizarea trecerilor și interdependenței între *omul natural* și *omul social* și elaborarea bazelor unei antropologii marxiste, fundamentarea materialistă a lumii valorilor, în direcția *umanizării naturii* și a *naturalizării omului*, în perspectiva schimbării raporturilor sociale, ceea ce ar permite fiecărui individ să-și aproprie ,,ființa sa omnilaterală, într-un mod omnilateral'' (Marx).

O întrebare dramatică ridicată în cadrul dezbaterii viza modul de ,,reconstruire a naturii''. Pornind de la faptul că în ultimul timp s-a răspîndit, mai ales printre oamenii de știință, un pesimism tot mai marcat cu privire la destinul imediat al vieții pe planeta noastră, T. Maldonado arată că după părerea sa asemenea predicții sînt abuzive, deoarece, în stadiul actual al cunoștințelor noastre, nimic nu ne permite afirmații atît de categorice. Pentru întemeierea unor asemenea opinii ar trebui să se verifice cel puțin posibilitatea încetării la scară planetară a totalității proceselor de fotosinteză clorofiliană. Dar o catastrofă de o asemenea amploare nu poate fi dedusă din datele științifice accesibile astăzi. Pe de altă parte însă și afirmația — auzită adesea — că actuala ruptură a echilibrului biologic al naturii nu constituie o amenințare pentru viață îi apare, de asemenea, o generalizare abuzivă. Între aceste două atitudini extreme trebuie să se situeze luciditatea omului contemporan pentru a putea înfrunta, cu spirit creator, problema *reconstruirii naturii*, pentru a evita o situație viitoare nefavorabilă vieții umane.

[7] ,,*Nonneutralità*'' *della scienza e impegno del ricercatore*, în *Sul marxismo e le scienze*, 1972, p. 65—89.

* *Uomo-natura-società*, Roma, Editori Riuniti, 1972.

Dar ce înseamnă ,,reconstruirea naturii''? ,,Pentru un marxist — precizează T. Maldonado — răspunsul e clar. Criteriul de judecată nu poate fi altul decît adecvarea sau nu a naturii la exigențele unui model de raport om-natură dinainte stabilit de marxism ca istoricește dezirabil. Cu alte cuvinte, dacă vrem să rămînem fideli tradiției marxiste, adică gîndirii scrise a lui Marx și Engels, «a reconstrui natura» nu poate semnifica altceva decît a umaniza tot mai mult natura, a o face tot mai mult «natură umanizată» (*vermenschlichte Natur*)... Dar aparatul conceptual al marxismului este destul de sărac în acest domeniu și de aceea există o lipsă de claritate asupra raportului om-natură, ceea ce uneori constrînge marxismul să se retranșeze în spatele unor formule speculative pe cît de comode, pe atît de ineficace'' [8].

O lume naturală independentă de oameni — presupunere fundamentală a oricărui materialism — nu este desigur negată de către Marx, precizează același autor, dar într-un anumit sens Marx îndepărtează o atare lume din raza de interes specific istoric al oamenilor. ,,Natura luată în mod abstract, în sine, separat de om, este nimic (*nichts*) pentru om'', spune Marx. Nu ,,nimic'' în sens absolut, ci numai pentru conștiința umană care gîndește natura. Din această afirmație mulți au conchis, fără ca Marx să fie total responsabil, că destinul naturii în sine nu este problema ,,noastră''.

T. Maldonado consideră că nu a fost formulată pînă acum o strategie a reconstruirii naturii din punctul de vedere materialist-istoric mai ales pentru că oamenii de știință marxiști nu s-au decis să deschidă, în toată amploarea ei, o dezbatere antropologică.

Or, sarcina centrală a antropologiei marxiste a fost și continuă să fie — după opinia teoreticianului italian — *dezvoltarea unei teorii a nevoilor umane*. Cele mai valide intuiții ale lui Marx în această privință se găsesc, după cum se știe, mai ales în *Manuscrise* și în *Ideologia germană*, în timp ce în *Capitalul* ideea este atinsă numai în mod marginal.

Într-un fragment, ulterior eliminat, din *Ideologia germană*, Marx schițează ceea ce poate fi considerat programul, și chiar metodologia unei teorii a nevoilor care se cere astăzi dezvoltată. Pentru Marx societatea comunistă ar trebui, în contextul propriei sale practici sociale și culturale, să dea naștere unui nou ,,sistem de necesități''. Prin aceasta, societatea comunistă ar putea crea condițiile concrete, pentru prima dată nu doar speculative, pentru o ,,reconstrucție a naturii''. Ceea ce implică, după opinia lui Maldonado, abordarea în toată amploarea și complexitatea ei a problematicii controlului societății asupra naturii și asupra necesităților umane, deci asupra obiectelor și modului lor de folosire. Dar controlul acestor două sisteme se prezintă ca un adevărat circuit de control; drumul prin care controlul își desfășoară funcția sa nu merge numai de la necesități la obiecte, ci și de la obiecte la nevoi. Și ceea ce se controlează totdeauna într-un asemenea circuit — atît într-un sens cît și în celălalt — este comportamentul uman. Se poate spune, deci, că sistemul de necesități și sistemul obiectelor nu sînt decît două expresii, poate cele mai importante, ale ,,sistemului de control''.

Un domeniu deosebit de vast al investigației filozofice a marxiștilor italieni îl constituie *regîndirea* și *reelaborarea* principiilor de analiză a școlilor și curentelor filozofice, sociologice, politologice din trecut și contemporane.

Studierea lui Hegel ocupă un loc privilegiat. Analiza aportului dialecticii sale în formarea concepției revoluționare prilejuiește atît interpretări absolutizante în ce privește valoarea acesteia, cît și *negări iconoclaste*, atitudini prezente în aceleași culegeri de studii. Aici se manifestă una din liniile de evoluție a gîndirii filozofice italiene, care prin Croce, Gentile și alții datorează foarte mult lui Hegel. Este semnificativă în această privință polemica dintre Valentino Gerrattana și Lucio Coletti, prilejuită de apariția studiului *Marxismul și Hegel* ca prefață la *Caiete filozofice*, scris de acesta din urmă. ,,Nu este vorba — scrie L. Coletti — de a nega raportul Hegel-Marx și cu atît mai puțin de a adopta o poziție antihegeliană dusă la extrem, ci este vorba de a înțelege că, dacă acest raport există și, deci, trebuie studiat, faptul nu poate îndreptăți o atitudine acritică și naivă potrivit căreia filozofia lui Hegel ar fi un agregat mecanic din care «o parte» a putut fi separată și transferată cu totul în corpul gîndirii lui Marx... Ceea ce trece sînt o serie de *probleme*, de dificultăți... și o abordare pe care Hegel a încercat-o numai și pe care Marx a putut să le moștenească și să le rezolve numai în măsura în care a avut forța de a le modifica din *interior* și a le transfera pe un teren nou. Aceasta este unica și serioasa continuitate *istorică* la care ne gîndim noi'' [9].

Totodată sînt de menționat numeroasele studii referitoare la G. Lukács, Școala de la Frankfurt, Lucien Goldmann, Sartre, Althusser, structuralism în genere. Pozițiile sînt foarte diverse. În ceea ce privește, de pildă, gîndirea lui Lukács se observă o tendință de punere în valoare ceea ce se consideră a fi

[8] *Op. cit.*, p. 114.

[9] *Marxismo e filosofia in Italia*, sub îngrijirea lui Franco Cassano. De Donato Editore, Bari, 1973, p. 104.

pozitiv, dar și o tendință de negare a operei sale.

Preocupări relevante se afirmă și în domeniul metodologiei de analiză și interpretare a gîndirii contemporane. Astfel, într-un studiu intitulat *Probleme ale unei istoriografii filozofice marxiste* Nicolao Merker avansează o serie de idei interesante pornind de la analiza tezelor fundamentale ale dialecticii materialiste [10].

O istoriografie filozofică de orientare marxistă, precizează el, nu poate în mod evident ignora, ca punct de plecare metodologic, indicațiile clasicilor asupra caracterului suprastructural al faptelor filozofice.

De aici rezultă, constată N. Merker, următoarele concluzii :

1) A lua în considerare exclusiv dezvoltarea economică a unei epoci nu este suficient pentru a explica problematica ei filozofică ; factorul economic determinînd evenimentele filozofice numai în manieră foarte mediată ;

2) Asupra modului specific în care fiecare epocă își elaborează propriile probleme filozofice exercită o influență decisivă materialul conceptual preexistent, în sensul că fiecare epocă nu poate deveni conștientă de instanțele obiective istorico-materiale (de realitățile concrete existente) decît printr-un anumit vehicul cultural, constituit înainte de toate din suma ideilor și mediațiilor conceptuale pe care fiecare generație a primit-o de la generațiile anterioare ;

3) Fiecare generație utilizînd această moștenire de mediații conceptuale într-un context de circumstanțe istorice schimbate, punctul în care fiecare epocă atinge maxima înțelegere a propriilor instanțe materiale se identifică cu momentul în care, pentru a putea opera practic în condițiile istorice modificate, conștiința epocii rupe parțial sau în întregime schema de mediații moștenită, suprapunînd sau chiar substituind direct acesteia noi elaborări teoretice, noi mediații, adecvate în mai mare sau mai mică măsură problemelor pe care noua practică le impune.

Studiul schimbării ,,formelor ideologice'' nu poate avea precizia atinsă în științele naturii, tocmai datorită acțiunii pe care o exercită, la nivel ideologic, întreg complexul mediațiilor conceptuale preexistente, influențîndu-l în mod variabil. Altfel spus, decalajul între reconstruibilitatea relativ exactă a bazei istorico-materiale și dificultatea pe care o comportă clarificarea corespondenței dintre elaborările istorico-conceptuale și această bază depinde de faptul, care de obicei nu este recunoscut deschis, că instrumentele categoriale cu care oamenii operează conțin interese concrete ale epocilor. Aceste interese se răsfrîng în conștiința filozofului mai ales după moduli conceptuali preexistenți, adică după un patrimoniu ideologic de mediații pe de o parte fixat deja în sfera mai amplă a ,,conștiinței sociale'' a acelei epoci, pe de altă parte recepționat după diferitele combinații care se produc în cadrul mai restrîns al formației personale a individului.

Modul de transmitere a materialului preexistent este în fapt destul de complicat în funcție de morfologia specifică a ideologiilor în general și a construcțiilor filozofice în special. Este dificultatea pe care Gramsci a pus-o în lumină cînd observa că ,, una din caracteristicile intelectualilor ca o categorie socială cristalizată'', adică o categorie care se concepe pe sine însăși ca o continuare neîntreruptă a istoriei, este în primul rînd de ,,a se reconjuga, în sfera ideologică, la o categorie precedentă de intelectuali prin aceeași nomenclatură de concepte'' [11] ; de aici problema de a examina dacă într-adevăr identitatea de *termeni* astfel constituită este și identitate de *concepte*, de a determina exact măsura în care, eventual, o terminologie asemănătoare sau chiar identică este folosită pentru a desemna conținuturi sociale în fapt noi.

Gramsci atrăgea atenția că filozofia unei epoci nu poate fi identică cu cutare sau cutare sistem filozofic individual : ,,ea este ansamblul tuturor filozofiilor individuale sau de tendință, al opiniilor științifice, al religiei, al sensului comun'' [12] ; ea ,,nu e filozofia unui filozof sau altuia, a cutărui sau cutărui grup de intelectuali, a diferitelor mari diviziuni ale maselor populare'', ci ,,o combinație a tuturor acestor elemente, care culminează într-o anumită direcție''.

Luînd în considerare toate acestea, filozofia unei epoci apare ca un complex logico-istoric constituit dintr-o medie compusă din : a) instanțele socio-materiale emergente ca dificultăți istorice și exigențe obiective, legate de ,,existența socială'', pe care filozofii sînt chemați să le problematizeze și să le rezolve, și b) formele ideologice sau de activitate istorico-rațională pe care conștiința epocii le utilizează în mod operativ (conștient sau nu) pentru a produce mediații și soluții ale acestor instanțe și dificultăți.

Un loc esențial în activitatea teoretică a marxiștilor italieni îl ocupă *filozofia socială*, elaborarea conceptelor și îmbogățirea științelor politice. Lucrări remarcabile au fost publicate privind : calea italiană spre socialism, conținutul și formele de acțiune ale procesului revoluționar într-o țară capitalistă dezvol-

[10] Vezi ,,Critica marxista'', an XI, nr. 2, 1973, p. 73—102.

[11] A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Editori Riuniti, 1971, p. 275.

[12] *Op. cit.*, p. 179.

tată, alianțele, rolul intelectualității și al tineretului în strategia transformării socialiste a societății, fenomenele contradictorii care se petrec în sînul bisericii catolice ș.a.

O variată literatură reexaminează cu rigoare și în același timp cu îndrăzneală științifică novatoare ideile lui Antonio Labriola, Antonio Gramsci, Palmiro Togliatti și ale altor teoreticieni și militanți revoluționari.

Numeroase studii cum ar fi *Teoria politica del socialismo* al lui Umberto Cerroni, *Marxismo come storicismo* al lui Nicola Badaloni, ca și culegerile *Il marxismo italiano degli anni sessanta e la formazione teoretico-politica delle nuove generazione*, *P.C.I. : Mezzogiorni e gli intelettuali*, *Politica e teoria nel marxismo italiano*, precum și cărțile și lucrările despre Antonio Gramsci etc. redefinesc și elaborează categorii, legi, noțiuni ale filozofiei politice în raport cu contribuția practică a luptelor sociale, cu rolul crescînd al maselor și al partidului comunist în viața social-politică italiană. Totodată sînt preluate critic idei ale unor concepții care, fără a fi marxiste, aduc un aport la descifrarea fenomenelor noi ale capitalismului contemporan.

O amplă discuție a suscitat cartea lui Giuseppe Vacca, profesor la Universitatea din Bari, intitulată *Eseu asupra lui Togliatti și tradiția comunistă*, scrisă pe baza unui curs ținut în fața studenților săi. Replicînd unor tendințe de a-l considera pe Togliatti numai ca tactician, ca om politic și nu și ca gînditor și teoretician marxist, Vacca demonstrează că elaborarea de către Togliatti a ,,căii italiene spre socialism'' este întemeiată pe o analiză teoretică originală a proceselor de restructurare a societății italiene în ultima jumătate de secol. Este pusă în evidență în gîndirea reputatului militant comunist preocuparea pentru elaborarea unor modele teoretice care să-i permită sublinierea necesității unui raport strîns între democrație și socialism în lupta pentru cucerirea puterii și făurirea noii societăți, pentru constituirea unui partid de masă, colaborarea cu toate forțele interesate în scoaterea din criza profundă în care trăiește societatea italiană, începînd cu venirea fascismului și continuînd cu monopolul democrat-creștin al puterii în perioada postbelică. Această analiză a ,,tradiției comuniste'' italiene are drept scop, între altele, să formeze noua conștiință socialistă, în special a tinerei generații. Nu numai lupta practică — arată G. Vacca — este factorul esențial al formării acestei conștiințe, ci și ,,elaborarea relativ autonomă a categoriilor și modelelor teoretice care susțin practica politică de masă, cu scopul de a forma în mod corect conștiința socialistă''. Mai ales la tinerele generații, adaugă autorul, aceasta se poate realiza prin cucerirea *cîmpului teoretic* care ,,oferă instrumentele indispensabile pentru reelaborarea colectivă a experienței politice prezente, pentru aprecierea ei critică, pentru verificarea coerenței sale revoluționare'' [13]. În încheierea lucrării se citează o reflecție a lui Togliatti privind bazele teoretice, științifice ale politicii, idee care a stat de fapt la originea muncii prodigioase și cu mare ecou în opinia publică italiană a profesorului comunist din Bari. ,,Politica devine știință cînd își are fundamentele sale în analiza concretă a relațiilor obiective între diferitele grade de dezvoltare a structurii societății, a legăturii între aceste raporturi obiective și formațiunile ideatice și organizate suprastructurale și a mișcărilor reciproce care se stabilesc între unele și altele din care rezultă cursul evenimentelor istorice'' [14].

În politică este conținută întreaga filozofie reală a oamenilor, în politică se află substanța istoriei și substanța vieții morale. ,,Nu poate fi îndoială — adaugă Togliatti — că politica înțeleasă în acest mod, legată de sferele superioare ale activității umane, căpătă caracter de știință. Ea nu mai este un moment pasional și nici un exemplu meschin de abilitate; ea este rezultatul unei cercetări aprofundate a condițiilor în care se mișcă societățile umane, grupele care le compun și indivizii [15]. Reliefînd aceste considerații, Vacca scrie că astfel se conturează domeniul unei noi științe, legată de formele de viață și de instituțiile mișcărilor de masă. Aceasta dă formă nivelului cel mai înalt de maturizare protagonistă a maselor.

În încheiere vom sublinia consecvența cu care marxiștii italieni reliefează *rolul clasei muncitoare, al maselor* în evoluția contemporană a Italiei. În pofida numeroaselor aserțiuni care minimalizează sau contestă rolul de protagonist al muncitorimii în lupta revoluționară, teoreticienii marxiști din Italia văd în clasa muncitoare *singura forță capabilă să ducă înainte țara, să o salveze din marasmul economic, politic, moral* în care a fost împinsă de burghezia monopolistă și de politicienii ei. Această teză fundamentală a socialismului științific este înțeleasă în toată complexitatea ei, în contextul unei largi alianțe dintre muncitori, intelectuali, țărani, meseriași etc., exprimată în ceea ce Enrico Berlinguer a denumit ,,*compromesso storico*''. Această formulă nu semnifică, așa cum cred unii, doar o încercare de a aduce Partidul Comunist Italian în sfera guvernamentală, ci o *largă colaborare* între toate forțele sociale și politice interesate într-o soluționare pozitivă, democratică a problemelor Italiei contemporane.

[13] Giuseppe Vacca, *Saggio su Togliatti e la tradizione communista*, De Donato Editore, Bari, 1974, p. 17.

[14] Palmiro Togliatti, *Gramsci*, Editori Riuniti, 1957, p. 138.

[15] Palmiro Togliatti, *op. cit.*, p. 136.

Sfera problemelor teoretico-politice abordate de gînditorii marxiști italieni este, desigur, mult mai bogată, dar spațiul restrîns al unui articol ne limitează cîmpul de referință. Vom reveni, poate, asupra acestor probleme într-un articol viitor.

CONCEPȚIA LUI GRAMSCI DESPRE REVOLUȚIA SOCIALISTĂ ÎN DEZBATEREA POLITICO-IDEOLOGICĂ ACTUALĂ

DE

ILIE FONTA

În numeroase lucrări marxiste occidentale se apreciază că, după Lenin, una dintre cele mai valoroase contribuții la dezvoltarea *teoriei revoluției socialiste* a fost adusă de Antonio Gramsci. Ne propunem să prezentăm în continuare o serie de puncte de vedere marxiste recent formulate, privind valoarea istorică și actuală a concepției lui Gramsci despre revoluția socialistă.

După cum constată E. Hobsbawm, în perioada care a urmat anului 1922, mișcarea muncitorească internațională a resimțit lipsa unei teorii adecvate, ,,adusă la zi'', a revoluției socialiste[1]. Observația ne apare întemeiată.

În acest context, pornind de la experiența revoluționară de pînă atunci și de la modul în care a fost ea reflectată în gîndirea clasicilor marxism-leninismului, Gramsci a încercat să reformuleze teoria revoluției socialiste în funcție de noile realități social-politice și de noile cerințe ale procesului revoluționar mondial. Nu întîmplător acest demers, cel mai important pentru regîndirea teoriei revoluției socialiste, s-a produs în Italia. În această țară, remarcă E. Hobsbawm, condițiile obiective ale revoluției s-au manifestat cu tărie; de asemenea, tot aici, s-au văzut consecințele dramatice pentru mișcarea muncitorească ale reacției violente a celor mai retrograde cercuri ale capitalismului, în condițiile în care forțele progresiste nu dispuneau de o alternativă politică și ideologică superior elaborată și bine articulată.

Necesitatea reelaborării teoriei revoluției socialiste s-a impus atenției, arată M. A. Macciocchi[2], și datorită faptului că dezvoltarea neîntreruptă a suprastructurilor societăților burgheze dezvoltate mistifică și maschează contradicțiile orînduirii capitaliste. Politicienii și ideologii burghezi se străduiesc să convingă masele populare că depășirea situației de criză se poate face nu prin revoluție, ci prin armonie și înțelegere între clase. În sfîrșit, trebuie ținut seama și de faptul că Revoluția din Octombrie a devenit victorioasă, în bună măsură, și datorită potențialului subiectiv sporit al forțelor revoluționare, inclusiv datorită elaborării de către Lenin a unei teorii revoluționare adecvate.

Gramsci a înțeles necesitatea înnoirii teoriei revoluției socialiste, fapt confirmat de activitatea lui practică și de lucrările sale. Această idee este subliniată de către toți cercetătorii preocupați de istoricul teoriei revoluției socialiste.

D. Grisoni și R. Maggiori consideră că *teoria revoluției este nucleul operei gramsciene*, de ea este legată ,,totalitatea analizelor sale politice'' și reprezintă ,,locul spre care converg acțiunile sale de militant''[3]. După opinia lui M. L. Salvadori[4], gîndirea lui Gramsci se impune atenției prin strădania lui de a elabora o teorie a acțiunii revoluționare, de a accelera desfășurarea praxisului revoluționar prin potențarea rolului factorului subiectiv.

În literatura marxistă occidentală se studiază, în egală măsură, atît contribuția lui Gramsci la îmbogățirea conceptului de revoluție, cît și valoarea practic-revoluționară a acestui concept în lupta antiimperialistă a maselor populare din țările capitaliste. În concepția lui Gramsci, arată D. Grisoni și

---

[1] E. Hobsbawn, *Dall'Italia all'Europa*, în ,,Rinascita — Il Contemporaneo'', nr. 30, 1975, p. 17.

[2] M. A. Macciocchi, *Pour Gramsci*, Paris, Seuil, 1974, p. 29.

[3] D. Grisoni, R. Maggiori, *Lire Gramsci*, Paris, 1973, p. 141.

[4] M. L. Salvadori, *Gramsci e il problema storico della democrazia*, Torino, 1973, p. 225—226.

R. Maggiori [5], trecerea la socialism nu înseamnă numai preluarea puterii politice de către clasa muncitoare. Gramsci consideră că revoluția socialistă trebuie să se manifeste pe un cîmp mult mai larg și pe mai multe nivele. Revoluția socialistă implică transformarea radicală a mentalităților, moralei, filozofiei, politicii, ideologiei și a omului. Conținutul principal al acestui proces revoluționar îl constituie îmbinarea armonioasă a puterii maselor angajate în luptă cu caracterul înalt științific al analizelor efectuate de către partidele lor comuniste.

Elaborîndu-și teoria despre revoluția socialistă, susține U. Cerroni [6], Antonio Gramsci a realizat — în mai mare măsură decît alți teoreticieni marxiști ai epocii sale —, îmbinarea organică a politicii cu filozofia, a teoriei cu istoria. Îmbinarea teoriei cu practica, preciza Gramsci, „înseamnă construirea pe o practică determinată a unei teorii care, coincizînd și identificîndu-se cu elementele decisive ale practicii însăși, să accelereze procesul istoric respectiv, făcînd ca practica să fie mai omogenă, coerentă, eficientă în toate elementele sale, adică potențînd-o la maxim, sau, dată fiind o anumită teorie, să se organizeze elementul practic care este indispensabil pentru înfăptuirea teoriei" [7].

Pornind de la interconexiunile dintre politică, filozofie, teorie și istorie și bazîndu-se pe experiența sa revoluționară gînditorul marxist italian a ajuns la înțelegerea revoluției socialiste ca o *strategie istorică globală a clasei muncitoare* în calitatea ei de protagonistă a unei noi civilizații. În cadrul acestei concepții, mijloacele și scopul, activitatea practică și teoretică, strategia și tactica se corelează dialectic, se presupun reciproc, converg spre preluarea puterii politice de către clasa muncitoare nu „înainte" sau „după", ci încontinuu, prin activitatea zilnică a forțelor sociale și politice angrenate în lupta pentru socialism.

Gramsci a urmărit desfășurarea procesului revoluționar în Rusia. El a apreciat că genialitatea lui Lenin a constat în faptul că a aplicat și dezvoltat în mod creator marxismul. „Ilici a făcut să progreseze în mod efectiv filozofia... — scrie Gramsci — deoarece a făcut să progreseze doctrina și practica politică" [8]. Folosindu-se de metoda și instrumentele de cercetare ale lui Marx și Engels, și nu de concluziile lor, Lenin a elaborat o teorie a revoluției socialiste, pe care, în calitatea sa de om politic, a transpus-o în practică. „Pentru Gramsci — scrie M. A. Macciocchi [9] — Lenin este înainte de toate conducătorul Revoluției din Octombrie ... un creator".

Majoritatea interpreților marxiști [10] ai lui Gramsci scot în evidență faptul că una din contribuțiile sale valoroase la dezvoltarea teoriei revoluției socialiste o constituie elaborarea unei metodologii originale de cercetare a fenomenului revoluționar. El a studiat factorii care au permis burgheziei să frîneze avîntul revoluționar al clasei muncitoare din majoritatea țărilor capitaliste dezvoltate. Gînditorul marxist italian a făcut, de asemenea, o profundă analiză sociologică și politologică a procesului revoluționar contemporan italian și internațional. El a ajuns astfel la cercetarea structurii și funcționalității societății capitaliste. Rezultatele acestor cercetări s-au concretizat în cunoscutele concepte de *societate civilă*, *societate politică*, *război de poziții* și *război din mișcare*.

D. Grisoni și R. Maggiori arată că *societatea civilă*, în accepția lui Gramsci, are o sferă de întindere foarte largă, este „tentaculară" și îmbracă o infinitate de forme. Pornind de la acest polimorfism al societății civile, Gramsci a subliniat necesitatea studierii continue a manifestărilor sale. Masele populare, conduse de partidele comuniste, pentru a o transforma, trebuie să-i cunoască în fiecare moment fizionomia. La rîndul ei, *societatea politică*, precizează L. Spriano [11], este constituită, în concepția lui Gramsci, din stat și celelalte instituții coercitive. Autorul *Caietelor* arată că societatea civilă și societatea politică stau la baza „hegemoniei pe care grupul dominant o exercită asupra întregii societăți și la baza dominației directe sau a presiunilor exercitate prin intermediul statului și al guvernului..." [12]. Dezvoltarea inegală a componentelor conștiinței de clasă ne indică faptul că proletariatul cunoaște mai repede și mai complet societatea politică, deoarece în lupta anticapitalistă se lovește, în primul rînd, de stat, poliție etc.

---

[5] D. Grisoni, R. Maggiori, *op. cit.*, p. 81—82.

[6] U. Cerroni, *Teoria politica del socialismo*, Roma, Editori Riuniti, 1973, p. 183, 186.

[7] A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino, 1973, p. 38—39.

[8] *Ibidem*, p. 39.

[9] M. A. Macciocchi, *op. cit.*, p. 90.

[10] C. B. Glucksmann, *Concezione allargata dello stato*, „Rinascita — Il Contemporaneo", 30, 1975, p. 18; L. Paggi, *Gli anni della lotta e gli anni del carcere*, „Rinascita — Il Contemporaneo", 30, 1975, p. 20.

[11] P. Spriano, *La complessa natura del partito politico*, „Rinascita — Il Contemporaneo", 30, 1975, p. 22.

[12] A. Gramsci, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Torino, 1955, p. 7.

Pentru cucerirea *societății civile*, Gramsci indică folosirea cu preponderență a „războiului de poziții". Societatea civilă este asemănată cu un sistem de fortărețe și cazemate, situate în spatele liniei frontului prin intermediul cărora clasele exploatatoare își asigură dominația. Înlăturarea acestei dominații presupune pătrunderea în intimitatea articulațiilor acestor puncte de rezistență și transformarea lor. *Războiul de poziții* înseamnă ruperea structurii blocului istoric dominant. Pentru aceasta se exclude posibilitatea existenței oricărui imobilism, a pauzelor, a păcii sociale, a raportării revoluționare a clasei muncitoare doar la stat.

Pentru cucerirea *societății politice* Gramsci recomandă „războiul din mișcare". Aceasta înseamnă lovirea directă, frontală a aparatului de stat și a celorlalte instituții politice coercitive, cucerirea puterii politice de către clasa muncitoare. Gramsci nu absolutizează și nu acordă prioritate nici uneia din cele două tipuri de strategie revoluționară. El consideră că atunci cînd este posibilă lupta directă, cînd există certitudinea că ofensiva nemijlocită va fi urmată de cucerirea puterii politice, trebuie folosit „războiul din mișcare". Dar atunci cînd nu este posibilă lupta deschisă, clasa muncitoare trebuie să evite „pauza revoluționară" și să treacă la „războiul de poziții". Astfel vor fi distruse elementele defensive retrase ale claselor dominante, se va dezvolta conștiința revoluționară a maselor populare, vor fi atrase în cea mai mare parte la ideea de socialism, iar atunci cînd condițiile interne și internaționale o vor permite, vor fi ușor mobilizabile la lupta pentru luarea în stăpînire a puterii politice. Trecerea de la o formă de război la alta „este una din cele mai importante probleme ale teoriei politice care s-a pus în perioada postbelică (după primul război mondial — n. ns., *I.F.*) și este foarte dificil să fie rezolvată în mod just" [13].

A. Gramsci a acordat o atenție deosebită studierii procesului revoluționar occidental. Preocupat de ideea cunoașterii împrejurărilor care au permis burgheziei occidentale respingerea asaltului revoluționar al maselor, el a cercetat evoluția celor mai vechi factori antirevoluționari care s-au sedimentat și osificat în solide instituții și ideologii [14]. De asemenea, Gramsci a explicat natura mecanismelor tipice cu ajutorul cărora, în cadrul complexei societăți occidentale, capitaliștii își exercită hegemonia. Criza ireversibilă a hegemoniei burgheziei o dezavantajează în lupta pe care o duce pentru supraviețuire socială și politică. El a încercat să pătrundă procesul de destructurare a hegemoniei burgheziei, elaborînd teoria hegemoniei alternative a noilor forțe sociale revoluționare.

Cînd societățile capitaliste occidentale și-au consolidat mijloacele de apărare a puterii lor politice, pentru clasa muncitoare, arată Gramsci, a devenit mult mai dificilă trecerea la socialism doar prin utilizarea „războiului din mișcare". El a sesizat faptul că dominația burgheziei se sprijină nu numai pe societatea politică, ci și pe consensul maselor populare care este făurit prin intermediul societății civile. De aceea, pentru partidele comuniste din Occident este deosebit de important să acționeze asupra societății civile, în vederea transformării consensului artificial pro-burghez al maselor populare, într-un consens firesc pro-socialist. Atunci cînd societatea burgheză nu-și va putea legitima existența prin mijloacele specifice dreptului, ideologiei, politicii, culturii, cînd nu va mai fi acceptată la nivelul conștiinței comune, ea nu se va mai putea menține doar prin intermediul forței.

Gramsci, arată M. L. Salvadori [15], considera că societatea civilă rusă, în raport cu cea occidentală, era subdezvoltată. Dominația claselor exploatatoare se sprijinea, în primul rînd, pe o puternică societate politică. Lenin, înțelegînd acest lucru, a mobilizat toate forțele revoluționare pentru distrugerea aparatului de stat și a celorlalte mijloace de constrîngere țariste. Distrugerea acestora aducea după sine înlăturarea hegemoniei claselor exploatatoare. Gramsci nu a recomandat mișcării muncitorești occidentale să copieze întocmai strategia leninistă, deoarece hegemonia burgheziei occidentale, spre deosebire de cea a claselor exploatatoare ruse, avea în plus un pilon de sprijin deosebit de puternic, anume complexa și omniprezenta societate civilă. Această situație impune, după Gramsci, ca muncitorii și aliații lor să acumuleze un mare potențial de luptă și revoluționar, iar forța lor de lovire să fie deosebit de mare. Unul din terenurile deosebit de fertile pentru acțiunea de realizare a acestui obiectiv îl constituie *transformarea societății civile*, dezvoltarea neîntreruptă a conștiinței de clasă a proletariatului și a celorlalți oameni ai muncii prin intermediul activității partidelor comuniste, sporirea neîntreruptă a elementelor revoluționare din conștiința maselor populare. Desigur, la timpul lor, Marx, Engels și Lenin au arătat importanța dezvoltării conștiinței politice a oamenilor muncii. Gramsci are însă meritul de a fi propus noi corelații între aspectul

[13] A. Gramsci, *Passato e presente*, Torino, 1954, p. 71.

[14] V. Gerratana, *La ricerca e il metodo*, „Rinascita — Il Contemporaneo", 30, 1975, p. 13.

[15] M. L. Salvadori, *op. cit.*, p. 257—258

politic, organizatoric și cel ideologic, teoretic și cultural al strategiei trecerii la socialism.

Considerăm că este greșită poziția acelor ideologi care, pornind de la deosebirile existente între teoria revoluționară gramsciană și teoria leninistă, afirmă că Gramsci s-a rupt de Lenin și l-a negat. După cum ne demonstrează evoluția mișcării muncitorești și comuniste occidentale, precum și analize recente asupra operei și activității practice a lui Antonio Gramsci, acesta s-a considerat și a fost în fapt un *continuator al lui Lenin*. Așa cum Lenin a preluat creator teoria lui Marx despre revoluția socialistă, la fel și Gramsci și-a însușit creator achizițiile teoretice și practice revoluționare leniniste. El a înțeles că unul dintre stîlpii de bază ai hegemoniei clasei muncitoare îl va constitui deținerea puterii politice. De aceea, el a fost de acord cu teza leninistă conform căreia statul este principalul instrument de deținere și exercitare a puterii politice de către popor și în interesul poporului. Clasa muncitoare, sublinia Gramsci, trebuie să folosească puterea de stat împotriva forțelor reacționare atunci cînd acestea, pentru menținerea privilegiilor de clasă, acționează împotriva intereselor poporului. Gramsci considera însă că important pentru masele populare este nu momentul preluării puterii politice, ci deținerea ei efectivă. El insista asupra tezei conform căreia este necesar ca încă de la început *dominația clasei muncitoare să se întemeieze pe o nouă societate civilă*, care, în bună parte, poate fi edificată în capitalism. Operația aceasta este necesară, comentează D. Grisoni și R. Maggiori [16], deoarece suprastructura societăților occidentale „se află în spatele liniilor avansate ale statului, avînd astfel o importanță strategică determinantă; deținerea lor înseamnă obținerea victoriei".

Procesul revoluționar occidental, în concepția lui Gramsci, se deosebește și prin faptul că clasa muncitoare nu este omogenă din punctul de vedere al structurii socio-profesionale, al orientării ideologice și al organizării profesionale și politice. Din rîndurile clasei muncitoare s-au desprins o serie de pături cu statut economic și politic privilegiat. Această detașare s-a realizat în două moduri: 1. muncitorii cu înaltă calificare obțineau salarii mai mari; 2. burghezia acorda o serie de avantaje materiale unui grup restrîns de indivizi pe care îi folosea pentru moderarea luptei de clasă și pentru dezorientarea ideologică a muncitorilor. Aceste pături sînt desemnate, atît în vechea literatură de specialitate cît și în cea nouă, prin termenul de aristocrație muncitorească. Totodată, ideologiile care au avut ca matrice socială mica burghezie au îngreunat dezvoltarea conștiinței de clasă a proletariatului. La rîndul ei, gradul înalt de elaborare a ideologiei burgheze, caracterul ei mistificator și fals, a încetinit de asemenea ritmul de dezvoltare a conștiinței de sine a clasei muncitoare.

Gramsci a înțeles în același timp, prin intermediul experienței italiene, că în țările capitaliste dezvoltate crearea și dezvoltarea partidelor comuniste se desfășura în condiții mai dificile decît în Rusia. În jurul anului 1917, clasa muncitoare occidentală dispunea, sub raport organizatoric, de puternice sindicate și partide social-democrate și socialiste, și de o bogată experiență organizațională profesională și politică. Această situație a îngreunat procesul de consolidare organizațională a comuniștilor și de difuzare a ideologiei marxiste în rîndurile maselor populare [17]. În fine, mișcarea comunistă occidentală a fost influențată în mod negativ de teoria și practica autonomiei și neutralității absolute a sindicatelor, pe de o parte, și de cea a „diviziunii naturale a muncii" dintre sindicate și partide, pe de altă parte. „Instituțiile tradiționale ale mișcării (muncitorești) au devenit incapabile — arată Gramsci — să cuprindă toată vigoarea vieții revoluționare. Însăși forma lor este inadecvată disciplinării forțelor inserate în procesul istoric conștient" [18]. Principalele consecințe negative ale acestei situații au fost dezvoltarea reformismului și pacifismului în cadrul sindicatelor, orientarea unor partide comuniste, în anumite perioade, doar spre activitatea parlamentară și lipsa unității organizatorice și de acțiune a luptei maselor pentru socialism. Aceste trăsături ale mișcării *muncitorești occidentale au constituit factori* în plus care l-au determinat pe Gramsci să-și propună revoluționarea conștiinței clasei muncitoare. De asemenea, datorită prudenței și ritmului lent de angajare a maselor în activitatea politică transformatoare, partidele comuniste occidentale trebuiau să elaboreze strategii și tactici mai complexe, mai elastice și să acționeze o perioadă de timp mai îndelungată pentru atingerea obiectivelor propuse.

Gramsci a ajuns la studierea procesului revoluționar occidental pornind de la activitatea practică și teoretică desfășurată în vederea izbucnirii revoluției socialiste în Italia. El a evidențiat lipsa unei analize temeinice a blocului istoric constituit de industriași și proprietarii funciari [19]. Această lacună în activitatea teoretică s-a repercutat

[16] D. Grisoni, R. Maggiori, *op. cit.*, p. 146.

[17] M. A. Macciocchi, *op. cit.*, p. 88.

[18] A. Gramsci, *L'ordine nuovo. 1919—1920*, Torino, 1955, p. 171.

[19] A. Gramsci, *Il Risorgimento*, Torino, 1955, p. 67—68.

negativ asupra luptei duse de forţele revoluţionare. Nu s-a înţeles, la momentul potrivit, necesitatea constituirii unui nou bloc istoric al muncitorilor, ţăranilor şi al celorlalte forţe sociale şi politice progresiste. În viziunea lui Gramsci, scrie M. A. Macciocchi [20], realizarea alianţei organice dintre muncitori şi ţărani era singurul mijloc eficient de angajare în procesul revoluţionar italian. În dispută cu teoriile antilenineste despre rolul intelectualilor susţinute de teoreticieni ai social-democraţiei, Gramsci a reafirmat rolul conducător al clasei muncitoare în cadrul blocului istoric italian şi a arătat că intelectualii au rolul de a realiza legătura între infrastructura şi suprastructura societăţii.

Privitor la momentul declanşării revoluţiei italiene, Gramsci arăta, în 1914, că proletariatul încă nu era suficient de organizat pentru a purta cu succes bătăliile politice cu burghezia şi nici suficient de pregătit pentru a conduce statul. Concepţia gramsciană despre revoluţia italiană a fost strălucit formulată în tezele de la Lyon, în 1926. Aceste teze reprezintă o investigare metodică a mijloacelor politice care pot face eficientă alianţa muncitorească-ţărănească, a forţelor motrice ale revoluţiei, precum şi elucidarea raportului specific între perspectiva istorică a socialismului şi tipul de revoluţie care trebuie adoptat în Italia [21].

După cum am arătat, autorul *Caietelor* a acordat o atenţie deosebită studierii condiţiilor izbucnirii revoluţiei socialiste. Conceptul de bază cu care operează în analiza acestei probleme este *criza capitalismului*. Gramsci specifică faptul că această criză poate fi *organică* sau *conjuncturală*, precizînd că numai prima formă este *prielnică* declanşării revoluţiei socialiste.

Criza organică, în concepţia gramsciană, explică D. Grisoni şi R. Maggiori [22], înseamnă *criza hegemoniei burgheziei*, pierderea consensului maselor populare, dezagregarea vechiului bloc istoric şi, implicit, „ruperea legăturii dintre structură şi suprastructură". Cei doi autori nu înţeleg însă faptul că, în concepţia lui Gramsci, factorul principal care generează criza organică îl constituie *contradicţia dintre muncă şi capital, dintre burghezie şi proletariat* şi nicidecum, după cum spun ei, situaţii politice de moment etc., care sînt de fapt efecte ale acestui factor principal. Gramsci a sesizat totodată şi faptul că numai existenţa crizei organice a capitalismului nu este suficientă pentru declanşarea revoluţiei socialiste. Partidele comuniste, clasa muncitoare, intelectualitatea trebuie să acţioneze pentru crearea unui *nou bloc istoric*, a unei *noi hegemonii* şi pentru reconvertirea în sens socialist a consensului maselor populare. Un rol hotărîtor în acest sens revine elaborării de către detaşamentele de avangardă ale clasei muncitoare a unei noi concepţii despre lume, a unei noi culturi. Partidele clasei muncitoare trebuie *să stimuleze activitatea teoretică a comuniştilor*, să atragă de partea lor intelectualitatea tradiţională şi mai ales să-şi creeze proprii intelectuali, intelectualii săi organici. „Una dintre caracteristicile cele mai relevante ale oricărui grup care vrea să devină dominant — scrie Gramsci — este lupta pentru asimilarea şi cucerirea «ideologică» a intelectualilor tradiţionali... şi, simultan, elaborarea propriilor intelectuali organici" [23].

Se cuvine precizat aici, — constată atît M. A. Macciocchi [24], cît şi M. L. Salvadori [25] —, rolul pe care îl are, în concepţia gramsciană, *contradicţia dintre societatea politică şi societatea civilă* în generarea şi agravarea crizei organice a capitalismului. Intrarea în criză numai a procesului de producţie nu este suficientă pentru declanşarea revoluţiei socialiste. Este necesar ca această criză să fie însoţită de *criza sistemului de putere* cu ajutorul căruia clasele dominante modelează comportamentul social şi politic al claselor exploatate. De asemenea, oamenii muncii trebuie cîştigaţi de către partidele comuniste pentru ideea cuceririi puterii economice, sociale şi politice. În acest sens, clasa muncitoare, pentru a prelua puterea, trebuie să dispună de pregătirea şi de capacitatea necesară ducerii cu succes a luptei cu burghezia. În caz contrar, criza organică a capitalismului nu duce în mod automat la distrugerea vechii societăţi.

În concluzie, rezumînd concepţia lui Gramsci, cadrul necesar trecerii la socialism presupune următoarele condiţii obiective şi subiective: 1. Existenţa condiţiilor materiale şi economico-sociale; incapacitatea claselor dominante de a asigura desfăşurarea procesului de producţie cu ajutorul vechilor relaţii de producţie şi a vechiului tip de conducere politică; 2. Conştientizarea de către masele populare a posibilităţilor de luptă pe care le oferă criza organică a capitalismului; 3. Transformarea celor ce muncesc în forţa protagonistă de bază a revoluţiei socialiste; 4. Radicalizarea maselor populare, canalizarea luptei revendicativ-sindicale şi a celei revendicativ-politice în sens revoluţionar; 5. Exis-

[20] M. A. Macciocchi, *op. cit.*, p. 15.
[21] *Ibidem*, p. 137.
[22] D. Grisoni, R. Maggiori, *op. cit.*, p. 167—169.
[23] A. Gramsci, *Gli intellettuali...*, p. 7.
[24] M. A. Macciocchi, *op. cit.*, p. 177—180.
[25] M. L. Salvadori, *op. cit.*, p. 244.

tența unui partid marxist-leninist capabil să asigure pregătirea politică, ideologică și morală necesară maselor pentru a desfășura cu succes lupta lor pentru socialism.

În spiritul teoriei marxist-leniniste, Gramsci aprecia că *forța socială conducătoare în revoluția socialistă este clasa muncitoare*. Acest rol, arăta el, nu exprimă o dorință subiectivă a partidelor comuniste sau a proletariatului însuși, ci este rezultanta firească a interacțiunii unor factori obiectivi și subiectivi. Muncitorul ajunge în mod necesar la statutul de subiect politic revoluționar, căci exploatarea îl face să înțeleagă că în cadrul sistemului capitalist el nu va putea depăși starea de vînzător al propriei sale forțe de muncă. „În această situație trebuie căutată originea tuturor tezelor revoluționare marxiste — scrie Gramsci —, aici trebuie căutată originea noii ideologii proletare, a ordinii noi comuniste destinată să o înlocuiască pe cea burgheză..." [26].

Rolul conducător al clasei muncitoare se întemeiază pe faptul că numai ea, dispunînd de organizații politice și profesionale proprii în cadrul fabricii, poate demonstra societății că burghezia a devenit o clasă care prin statutul și rolul ei social duce la stagnarea forțelor de producție și că doar producătorii direcți pot asigura cadrul necesar dezvoltării în continuare a producției materiale. Numai proletariatul, maturizat ca forță socială conducătoare, poate dovedi că ciocnirea sa cu aparatul de stat burghez nu este lovitura de stat a unei minorități reacționare, ci o luptă dreaptă care urmărește să restituie maselor populare drepturile lor istorice. Numai clasa muncitoare, acționînd „în inima civilizației capitaliste, adică în fabrică..." [27], poate transfera mijloacele de producție din folosința exclusivă a capitaliștilor în folosința tuturor oamenilor muncii.

Existența posibilităților obiective de manifestare a clasei muncitoare ca forță socială conducătoare în revoluția socialistă nu înseamnă realizarea de la sine a acestei funcții. Transpunerea ei în viață cere înlăturarea a numeroase piedici. Burghezia, în lupta sa cu clasa muncitoare, la nivelul fabricii și la cel al societății, datorită situației sale de clasă dominantă, recurge adesea la forță, la raporturi de tip militar. Apoi, deși evoluția tehnologiilor și a profesiunilor unește muncitorii și tehnicienii, burghezia apelează la o serie de mijloace artificiale pentru a-i separa, pentru a împiedica constituirea lor într-un bloc îndreptat împotriva ei. Mai mult decît atît, calitatea proletariatului de conducător al forțelor sociale revoluționare impune elaborarea concepției despre noua societate, pregătirea cadrelor necesare organizării și funcționării acesteia. Partidele comuniste, în concepția gramsciană, arată M. L. Salvadori[28], trebuie să studieze modul în care s-a afirmat burghezia pe scena istoriei, modul în care ea a transformat societatea feudală și și-a asumat funcția de organizator al societății și al producției și a elaborat o serie de valori politice, ideologice și culturale. „În acest sens se stabilește o continuitate cu burghezia și cu trecutul său" [29]. Dar clasa muncitoare va trebui să conducă societatea într-un mod nou și cu alte mijloace, în caz contrar se ajunge la haos și la contrarevoluție. Preluarea integrală de către proletariat a mijloacelor politico-organizatorice de la burghezie va duce la imposibilitatea emancipării sale social-politice. Numai un mod nou de sporire a producției și de satisfacere a intereselor oamenilor muncii va permite clasei muncitoare să realizeze ruptura necesară între hegemonia ei și cea a burgheziei.

Pentru Gramsci, *revoluția* nu este numai *un act politic*, ci, în egală măsură și unul *ideologic, moral, cultural*. El considera că partidele comuniste, sindicatele muncitorești, trebuie să desfășoare o intensă activitate în vederea dezvoltării conștiinței revoluționare a oamenilor muncii. Înaltul nivel de dezvoltare și extrema complexitate a suprastructurilor societăților capitaliste dezvoltate presupune educarea politică a maselor, propagarea noii concepții despre lume, pentru a deveni cunoscut și înțeles la nivelul conștiinței politice comune individuale, al opiniei publice modul specific în care burghezia realizează raportul dintre structură și suprastructură. „Ceea ce se numește « opinie publică », arată Gramsci, este strîns corelat cu hegemonia politică, este punctul de contact între « societatea civilă » și « societatea politică », între consens și forță" [30]. Lupta politică pentru transformarea structurii societății capitaliste trebuie dublată de lupta ideologică și culturală, de elaborarea continuă și de răspîndirea noii concepții despre lume, de transformarea ei într-un *element de bază al simțului comun* al maselor [31].

Trecerea la socialism, în concepția gramsciană, înseamnă *revoluționarea conștiințelor oamenilor muncii*, transformarea radicală a existenței lor morale și intelectuale; accentuarea spiritului critic al celor ce muncesc este necesar pentru a agrava criza de autoritate a claselor dominante și pentru a contribui la

[26] A. Gramsci, *L'ordine...*, p. 13—14.
[27] M. L. Salvadori, *op. cit.*, p. 85.
[28] *Ibidem*, p. 113.
[29] *Ibidem*.
[30] A. Gramsci, *Passato e presente*, Torino, 1954, p. 158.
[31] Idem, *Il Materialismo...*, p. 84.

crearea unei noi autorități. Revoluția este deci, între altele, implantarea noii concepții despre lume, a noii culturi în conștiința maselor, renunțarea la vechile comportamente și valori sociale, politice, ideologice, etice și culturale.

Gramsci, scrie U. Cerroni [32], elaborează, pentru prima dată, teoria hegemoniei politice în cadrul unui bloc istoric bine structurat și sesizează existența unui raport organic între consens și forță în deținerea și exercitarea puterii politice în societățile trecute și în cele prezente. „Caracterul analizei forței și consensului — scrie Gramsci — arată cum progresează... știința politică"[33]. Înlăturarea capitalismului are loc nu numai prin deteriorarea progresivă provocată de contradicțiile economice, ci și prin eroziunea istorică a vechii ideologii și culturi burgheze și prin înlocuirea ei cu concepția despre lume și cultura clasei muncitoare.

O problemă importantă a teoriei și practicii revoluționare o constituie, și pentru Gramsci, statul. El arată că întreaga clasă muncitoare trebuie convinsă de necesitatea instaurării și sprijinirii statului proletar. Pentru muncitori statul trebuie să fie instrumentul cu ajutorul căruia se realizează integrarea indivizilor, organizațiilor, grupurilor și claselor sociale în cadrul societății și, totodată, mijlocul pentru rezolvarea propriilor interese și ale celorlalți oameni ai muncii. Revoluția socialistă construiește un nou tip de stat, superior celui precedent, și care își desfășoară activitatea prin intermediul unui nou tip de aparat de stat. Pentru Gramsci [34] lupta politică în capitalism înseamnă înfruntarea între clase în vederea impunerii propriei lor hegemonii și această luptă are ca rezultat necesar însușirea de către proletariat a puterii și a mijloacelor de producție. În concepția sa, „... lupta revoluționară pentru cucerirea statului nu presupune nici un compromis: victoria înseamnă posedarea efectivă a aparatului de stat și a instrumentelor de producție"[35]. După ce dușmanul de clasă a fost învins și dispersat, statul este folosit pentru a duce lupta pe tărîm politic și ideologic. „... Fiecare stat este etic — scrie Gramsci — deoarece una din funcțiile sale cele mai importante este de a ridica populația la ... nivelul cultural și moral ... care corespunde necesităților de dezvoltare a forțelor productive și, deci, intereselor claselor dominante" [36].

M.L. Salvadori [37] subliniază că A. Gramsci a sesizat faptul că atunci cînd ruptura se realizează în principal în domeniul structurii societății este necesară o perioadă de tranziție mai îndelungată. Forțele revoluționare, chiar dacă sînt foarte bine pregătite din punct de vedere politic și sînt ferm hotărîte să instaureze o nouă societate, nu pot înlătura total și într-un timp scurt dificultățile pe care le ridică acest tip de ruptură. Teoretizarea faptelor și soluțiile de sorginte preponderent teoretică, în această situație, nu servesc la creșterea excesivă a vitezei de desfășurare a procesului revoluționar.

Gramsci a arătat că este deosebit de important pentru partidele comuniste să stabilească un *raport rațional, științific, armonios, între ruptură și continuitate*. Exagerarea într-o direcție sau alta micșorează șansele de victorie ale proletariatului și, implicit, duce la îmbunătățirea situației strategice și tactice a burgheziei ca parte beligerantă. Partidul comunist, pentru a rezolva în mod corespunzător corelația ruptură-continuitate, va trebui să organizeze și să dezvolte organismele democratice ale oamenilor muncii de la locurile lor de muncă, să îndrume activitatea acestor organisme în direcția antrenării maselor la crearea și însușirea noii culturi și concepții despre lume, la „decolonizarea" conștiinței lor de ideologia și cultura burgheză.

Revoluția socialistă, subliniază Gramsci, este o operă de distrugere-construcție. Revoluționarii, ca urmare a pregătirii lor teoretice și a experienței lor practice, trebuie să știe ce și cît să distrugă, ce și cît să modifice, ce și cît să păstreze și mai ales ce și cum să construiască. Comuniștii hotărăsc declanșarea revoluției socialiste doar atunci cînd au ajuns să cunoască bine funcționalitatea și structura vechii societăți, mai ales defecțiunile acesteia, și cînd, prin operații teoretice și politice adecvate, au elaborat proiectul noii societăți pe care pot să-l transpună în realitate. Altfel, există riscul restaurării violente a puterii politice a burgheziei, și al accentuării caracterului ei represiv. De regulă, nereușita încercărilor de declanșare a revoluției este urmată de anularea cuceririlor democratice de pînă atunci, de instaurarea unor regimuri politice autoritare, care își propun, în primul rînd, să stăvilească și să dezorganizeze mișcarea forțelor revoluționare.

După opinia lui Gramsci, elementul fundamental al continuității îl va reprezenta aparatul tehnico-productiv construit în timpul capitalismului, anumite elemente ale diviziunii muncii. Ruptura va interveni în mod necesar pe planul puterii politice, al conștiinței sociale, al relațiilor de producție și al felului în care

---

[32] U. Cerroni, *op. cit.*, p. 181—182.
[33] A. Gramsci, *Passato...*, p. 83.
[34] D. Grisoni, R. Maggiori, *op. cit.*, p. 144, 150—151.
[35] *Ibidem*, p. 144.
[36] A. Gramsci, *Note sul...*, p. 128.
[37] M. L. Salvadori, *op. cit.*, p. XX—XXI.

sînt satisfăcute interesele oamenilor muncii; ea se va produce cu necesitate în structura noului bloc istoric și în modul în care se va acționa pentru ridicarea civilizației umane pe noi trepte de dezvoltare. Dar reușita revoluției socialiste va depinde, în mare măsură, de pregătirea muncitorilor, a celorlalți oameni ai muncii și pentru *rezolvarea problemelor economice*. Întrucît capitalismul este sortit în mod obiectiv dispariției în principal datorită acțiunii distructive a contradicțiilor economice, se poate afirma că una din condițiile fundamentale ale reușitei trecerii la noua societate este *funcționarea optimă a noii economii*, transformarea ei într-un factor de ridicare a bunăstării materiale și spirituale a maselor populare.

M..L. Salvadori [38] apreciază că Gramsci are meritul de a fi înțeles importanța practică deosebită a unei teze larg cunoscute, dar puțin folosite în analiza dezvoltării societății contemporane, și anume, că nici o societate nu poate supraviețui dacă nu și-a rezolvat problemele producției. Astăzi această teză este mai importantă decît în trecut. Revoluția științifico-tehnică și revoluția industrială fac ca producția, economia să se coreleze mai strîns cu tipul de progres pe care îl realizează societatea contemporană, cu accelerarea ritmului de dezvoltare a societății. În prezent, subliniază M..L. Salvadori [39], ,,lupta pentru puterea socialistă se identifică cu lupta pentru gestiunea alternativă a producției, pentru crearea unor instituții proletare de producție''. În această perspectivă, preluarea puterii de stat este înțeleasă ca o dobîndire-cucerire a capacității de a concepe, conduce și realiza producția modernă. Cucerirea puterii de stat nu este un scop în sine, ea trebuie să slujească comuniștilor, celorlalți oameni ai muncii la transformarea economiei într-un însemnat factor al progresului material și spiritual al societății. Gramsci a subliniat nu odată că ,,statul . . . este o condiție preliminară pentru orice activitate economică colectivă . . . '' [40]. Acțiunea de distrugere-construcție, implicată de revoluția socialistă, presupune desfășurarea ei cu succes, în egală măsură, atît pe plan politic, cît și pe plan economic. Construirea structurii politice a societății socialiste poate fi o premisă și facilitează construirea structurii economice socialiste, dar nu-i poate ține locul.

În societățile capitaliste dezvoltate, forțele revoluționare încearcă să adopte acea strategie și tactică care să le permită să moștenească integral aparatul tehnico-productiv. În acest caz, economicul ocupă un loc important în strategia și tactica trecerii la socialism. În perioadele și în țările în care economia a fost și este slab dezvoltată, comuniștii, forțele progresiste au acordat și acordă prioritate elementului politic în lupta pentru trecerea la socialism. Indiferent însă, de nivelul de dezvoltare a economiei, clasa muncitoare, ceilalți oameni ai muncii trebuie să folosească eficient valențele puterii politice în lupta pentru instaurarea socialismului. Clasa muncitoare trebuie să-și afirme pe deplin forța socială și politică în stat și la locul de muncă în fața burgheziei. Ea își va fundamenta puterea politică pe capacitatea ei de a realiza gestiunea și funcționarea aparatului productiv în afara controlului și dominației burgheziei.

Noua societate, arată Gramsci, va satisface cerințele materiale ale populației într-un mod nou. Ea va păstra vechiul aparat productiv, dar va desființa modul capitalist de folosire a elementului uman în cadrul producției [41]. Căci succesul revoluției socialiste, în concepția lui Gramsci, relevă M. Salvadori [42], înseamnă nu numai *emanciparea omului ca cetățean*, ci și ca producător. Iar aceasta înseamnă crearea cadrului juridic, organizațional și cultural necesar dezvoltării personalității producătorilor și deținerii de către ei a puterii politice la locul de muncă, proporțional cu rolul și importanța lor în cadrul procesului de producție [43].

Cei angajați direct în producție se pot pregăti în acest sens dezvoltînd *democrația economică și politică la locul lor de muncă*, intensificîndu-și *participarea la activitatea partidelor comuniste și muncitorești*, luptînd pentru acceptarea lor la conducerea societății. Astăzi, în majoritatea țărilor capitaliste, clasa muncitoare, prin intermediul sindicatelor sau al unor organisme specializate, a reușit să-și cîștige dreptul de a participa la gestiunea organizației muncii capitaliste. Partidele comuniste urmăresc ca aceste instituții să nu se limiteze la transformarea muncitorilor în simpli ,,cetățeni sindicali'', la realizarea doar a unor obiective care nu afectează integritatea sistemului capitalist. Organismele participative, în concepția comuniștilor, urmează să devină noi ,,baze de pornire la atac'' în lupta pentru preluarea puterii politice, pentru construirea unei noi societăți.

Așa cum menționam, Gramsci considera ca o condiție esențială a reușitei revoluției socialiste *pregătirea clasei muncitoare* pentru a organiza și asigura funcționalitatea economiei

---

[38] *Ibidem*, p. 78.
[39] *Ibidem*.
[40] A. Gramsci, *Il materialismo...*, p. 275.
[41] A. Gramsci, *L'ordine...*, p. 48.
[42] M. L. Salvadori, *op. cit.*, p. 78.
[43] N. Badaloni, *Le matrici economiche e sociali del politico*, ,,Rinascita — Il Contemporaneo'', 30, 1975, p. 21.

socialiste. Activitatea clasei muncitoare în această direcție poate și trebuie să înceapă încă în cadrul statului capitalist. Această activitate de pregătire trebuie să devină o modalitate specifică de luptă pentru preluarea puterii economice și politice a burgheziei. Clasa muncitoare poate deveni clasă hegemonă dacă acționează pentru mărirea producției și asigură dezvoltarea în continuare a tehnologiei. Desigur, pentru a împiedica sporirea profiturilor capitaliștilor ea va controla modul de aplicare a noilor tehnologii, va lupta pentru îmbunătățirea condițiilor sale de muncă în fabrică, va exercita presiuni asupra organizației muncii. Este știut că funcționalitatea optimă a organizației muncii capitaliste este condiționată de comportamentul individual și colectiv al muncitorilor. Partidele comuniste pornind de la acest principiu încearcă să transforme organizația muncii capitaliste, din sursă exclusivă de profit, în sursă de putere muncitorească, într-un element eficient în lupta anticapitalistă. În vederea atingerii acestui obiectiv, într-o primă etapă, partidele comuniste luptă pentru creșterea dreptului de control al muncitorilor asupra patronilor și a organismelor pe care le folosesc pentru organizarea și conducerea aparatului productiv.

Propunîndu-și analiza procesului revoluției, socialiste, Antonio Gramsci a luat atitudine critică față de numeroase teze și practici greșite. El i-a combătut[44] pe cei care susțineau că politica fronturilor populare este o cale nouă de trecere la socialism. În concepția lui aceste formațiuni politice aveau doar rolul de a apăra instituțiile democratice burgheze, deoarece obiectivele lor politice nu vizau transformarea structurală a capitalismului.

Gramsci i-a criticat, de asemenea, pe cei „care susțineau valențele miraculoase ale revoluției pasive". Aceasta, sublinia el, nu poate duce la edificarea unei noi societăți deoarece nu-și propune decît înlăturarea de la conducere a unui grup minoritar care acordă prioritate intereselor personale. După Gramsci, *conducerea* și *dominația* sînt concepte ale științei politice cu conținuturi și sfere diferite: în ultimă instanță, clasele dominante își impun întotdeauna voința, chiar dacă cei care desfășoară activitatea de conducere se împotrivesc. În perioade scurte de timp și doar în unele domenii, unele grupuri conducătoare reușesc să promoveze o serie de interese care nu convin întotdeauna claselor dominante. Înlăturarea sau nu de la conducere a acestor grupuri nu este legată de fundamentele dominației claselor conducătoare. Pentru Gramsci „revoluția pasivă" este un fel de „revoluție reformistă" care se realizează, nu prin antrenarea în luptă a maselor populare, ci doar a elitelor politice, a cercurilor conducătoare și a cadrelor de partid. Masele populare nu-și găsesc loc în revoluția pasivă, deoarece cei care o declanșează nu urmăresc înlocuirea hegemoniei unei clase cu a alteia, ci doar a unor cercuri conducătoare cu altele. Referindu-se la unele situații concrete de revoluție pasivă, Gramsci arată că „... absența conștiinței de clasă la forțele radical-populare ... le-a împiedicat să fie conștiente de propria lor misiune și deci să cîntărească în echilibrul ... forțelor corespunzător importanței luptei lor ... deci să obțină un rezultat mai avansat pe linia realizării progresului și modernizării"[45].

Gramsci, arată M. L. Salvadori[46], a luptat, totodată, împotriva „revoluționarilor abstracți". Aceștia considerau, în mod greșit, că revoluția socialistă nu ar necesita pregătiri speciale, realizarea ei putînd fi decisă printr-un simplu „asalt politic" împotriva statului burghez. El i-a criticat și pe anarhiști, care erau incapabili să înțeleagă că instrumente ca puterea politică, centralizare, organizare etc. sînt indispensabile operei de edificare a societății socialiste. Gramsci s-a raportat critic, de asemenea, și la marxiștii „ortodocși". Aceștia, neînțelegînd mecanismul de acțiune a legilor obiective de dezvoltare a economiei capitaliste, considerau, în mod eronat, că declanșarea crizei economice va duce automat la socialism. În concepția lor, clasa muncitoare, cu sau fără organizare politică, cu sau fără conștiință de clasă, în momentul declanșării crizei economice, va putea, fără dificultăți, să treacă la edificarea noii societăți.

Critica gramsciană i-a vizat, în același timp, și pe cei care susțineau că are loc o evoluție lentă, treptată a capitalismului spre socialism, o evoluție fără rupturi, fără zguduiri și care considerau, în consecință, inutilă lupta anticapitalistă și mai ales lupta pentru socialism.

Cercetarea numeroaselor lucrări și studii marxiste consacrate operei lui A. Gramsci evidențiază permanenta încercare de raportare a concepției gramsciene despre revoluția socialistă la *condițiile actuale în care se desfășoară procesul revoluționar occidental și mondial*, tendința de a prelua de la Gramsci îndeosebi acele elemente ale gîndirii sale revoluționare care pot servi partidelor comuniste și muncitorești din țările capitaliste la elaborarea unei strategii și tactici eficiente a trecerii la socialism. Cei mai mulți autori marxiști consideră că Gramsci, în mod deosebit pe planul teoriei și al acțiunii politice, este un remarcabil continuator al lui Marx, Engels și Lenin.

Astăzi cînd, într-o serie de țări capitaliste, comuniștii, socialiștii și alte forțe populare

---

[44] M. A. Macciocchi, *op. cit.*, p. 101.

[45] A. Gramsci, *Note sul...*, p. 73.

[42] M. L. Salvadori, *op. cit.*, p. 219—220.

și-au consolidat situația politică și ideologică, au obținut rezultate importante în lupta pentru socialism, fără a recurge la mijloace violente, numeroase aspecte ale operei lui Gramsci sînt restudiate și revalorificate. În acest cadru, partidele comuniste și intelectualii marxiști din țările capitaliste dezvoltate depun eforturi pentru popularizarea operei lui Gramsci, pentru transformarea ei într-un factor capabil să potențeze lupta maselor populare pentru trecerea la socialism.

FILOZOFIE ȘI ACȚIUNE POLITICĂ LA TÎNĂRUL GRAMSCI*

DE

VLADIMIR TISMĂNEANU și MIHAI MILCA

„Opera de maturitate a lui Antonio Gramsci a constituit și constituie punctul de atracție al unei adevărate „hermeneutici" contemporane, marcate de inevitabile contradicții și ambiguități. Se ignoră nu o singură dată *omogenitatea* intrinsecă edificiului teoretic gramscian, apelîndu-se la relativizări și parcelări pe cît de discutabile pe atît de puțin fertile. Îndărătul deferenței putem surprinde uneori mecanismele tipice tentativelor neutralizante (dezactivizante) menite să camufleze substanța *partizană* a unei anumite întreprinderi filozofice [1]. Firește, discursul teoretic gramscian, așa cum îl cunoaștem pe baza scrierilor din închisoare, se structurează într-un sistem filozofic coerent, cu un aparat conceptual și cu o problematică specifică. Dar însăși posibilitatea elaborării sale sau, altfel spus, adevărul său imanent, provin din conștientizarea acută a ideii după care *resortul ultim al filozofiei*, forța ei vivifiantă, o reprezintă *spațiul politic*: „se ajunge astfel la relația (ecuația) dintre filozofie și politică, gîndire și acțiune, respectiv la filozofia praxisului" în a cărei concepție „formarea unei clase conducătoare (adică a unui stat) echivalează cu crearea unui *Weltanschauung*" [2].

Pornind de aici, analiza operei gramsciene se va orienta cu necesitate spre experiența filozofică, politică și jurnalistică a anilor de tinerețe, pe drept cuvînt caracterizată drept „o polemică pasionată împotriva deformărilor deterministe ale Internaționalei a II-a" [3]. Pentru că, precum în cazul întemeietorului filozofiei praxisului, ni se par inacceptabile — întrucît sînt private de suport real — ipotezele după care s-ar putea depista „rupturi epistemologice", respectiv cezuri categorice între opera de tinerețe și cea de maturitate a lui Antonio Gramsci. Dimpotrivă, vom încerca să relevăm cum, dincolo de o anumită exultare patetică, depistabilă îndeosebi în anii 1917—1918, scrierile de tinerețe ale lui Antonio Gramsci adăpostesc, asemenea unui generos creuzet, majoritatea ideilor-forță din ale căror succesive conjugări și confruntări se vor naște *conceptele sintetizatoare ale Caietelor din închisoare*: osmoza infrastructurii și a suprastructurilor în cadrul *blocului istoric*, partidul politic al proletariatului ca *Principe colectiv*, *voința colectivă* și semnificația ei în cadrul raportului spontaneitate-organizare, funcțiile *intelectualilor organici* în condițiile revoluțiilor socialiste, dereificarea și dedogmatizarea în spirit leninist a materialismului istoric prin resuscitarea *umanismului* integral și a *istoricismului* absolut.

„În 1917, eram mai degrabă crocean" [4] susține Gramsci surprinzător și deconcertant în studiul său fundamental, *Materialismul istoric și filozofia lui Benedetto Croce*. Desigur, afirmația reclamă precizări: în 1917, Gramsci nu era exclusiv crocean, ci, mai degrabă își configurase o perspectivă teoretică originală, tributară — dar nu prizonieră — marii tradiții filozofice italiene (de la Vico și pînă la Labriola), raționalismului francez, idealismului

---

* Note pe marginea lucrării *Antonio Gramsci. Ecrits politiques*, vol. I (1914—1920), Paris, Gallimard, 1974.

[1] Un exemplu în acest sens ni-l oferă chiar studiul introductiv semnat de Robert Paris la volumul de care ne ocupăm.

[2] Antonio Gramsci, *Opere alese*, București, Edit. politică, 1969, p. 68.

[3] Maria-Antonietta Macciocchi, *Pour Gramsci*, Paris, Éd. du Seuil, 1974, p. 58.

[4] Apud M. A. Macciocchi, *op. cit.*, p. 60.

german, teoriei soreliene a mitului și violenței și, într-o formă încă incipientă, materialismului istoric. Spunem într-o formă incipientă pentru că, așa cum mărturisesc articolele din volumul care ne preocupă, adeziunea lui Gramsci la tezele capitale ale marxismului va fi accelerată în mod determinant de către evenimentul istoric crucial petrecut în acea perioadă: revoluția rusă. Istoria universală redevenise „progres în conștiința libertății" (Hegel), carapacea apăsătoare a necesității absolutizate fusese sfărîmată, oferindu-i tînărului militant socialist din Torino prilejul de a regîndi dialectica *maximului și minimului istoric*: „Universal nu înseamnă absolut. În istorie nu există nimic absolut sau rigid. Afirmațiile liberalismului sînt idei-limită care, recunoscute în mod rațional ca necesare, au devenit idei-forțe, s-au realizat în statul burghez, au servit la a genera antiteza acestui stat în proletariat și s-au uzat. Universale pentru burghezie, ele nu sînt în egală măsură și pentru proletariat. Pentru burghezie erau idei-limită, pentru proletariat ele sînt idei minimale" [5].

Predispozițiile radicale ale tînărului Gramsci dobîndeau în grandiosul proces în curs de derulare o eclatantă confirmare — utopia își pierdea valențele mitologice, negîndu-se și recucerindu-se ca *realitate* terestră, palpabilă: „Socialiștii nu trebuie să substituie o ordine unei alte ordini. Ei trebuie să instaureze ordinea în sine. Maxima juridică pe care vor ei să o realizeze este: *posibilitatea de realizare integrală a propriei personalități umane acordată tuturor cetățenilor*. Dacă această maximă se concretizează, toate privilegiile stabilite cad dintr-o lovitură. Ea conduce la maximum de libertate cu minimum de constrîngere" [6].

Încă din aceste pagini incandescente răbufnește irepresibila *sete de acțiune* care va alcătui dominanta caracteristică a personalității lui Gramsci în toate perioadele care vor urma: „Îi urăsc pe indiferenți. Cred ca și Friedrich Hebbel că «a trăi înseamnă a fi partizan». Mai mult, avem de-a face aici cu o deschidere spre problematica majoră a dialecticii *fatalității* și a *voinței istorice*, leitmotiv ulterior al întregii creații filozofice gramsciene: „Indiferența acționează viguros în istorie. Ea acționează pasiv, dar acționează. Ea devine fatalitate; ea este acel ceva la care nimeni nu se așteptă; acel ceva care zguduie programele, răstoarnă planurile cele mai bine stabilite; materia brută care se revoltă în fața inteligenței și o strangulează" [7]. Sînt surprinse, aici, la un prim nivel de generalizare, rădăcinile psihologice ale mentalităților fataliste (i.e. resignative, defetiste, capitularde etc.) individuale și colective: indiferența, scepticismul, contemplația pasivă. Odată cu aceste articole din *La Città futura* debutează procesul întentat de Gramsci — în perfectă consonanță cu Lenin, Rosa Luxembug sau Georg Lukács —, doctrinarismului mortificant al ortodoxiei Internaționalei a II-a, pozitivismului pseudo-științific, în fapt mecanicist, care cotropise, în perioada de după moartea lui Engels, cîmpul filozofiei marxiste. Demitizarea socialismului înseamnă, în acest caz, eliberarea de povara prejudecăților scientiste, transcenderea limitelor impuse de o schemă imaginată în termeni de perfecțiune geometrică: „Mitul se formase încetul cu încetul atunci cînd era încă vie superstiția științifică, atunci cînd exista o credință oarbă în tot ceea ce se asorta cu atributul *științific*. Realizarea acestei societăți model era un postulat al pozitivismului filozofic, al filozofiei *științifice*. Dar această concepție nu era științifică, ea nu era decît mecanică, în mod sec mecanică" [8].

Primele analize ale revoluției ruse întreprinse de Gramsci în periodicul *Il Grido del Popolo* din Torino vizează surprinderea elementelor de *universalitate*, i.e. semnificația general-umană a procesului aflat în plină desfășurare, salutînd „renovarea moravurilor", „instaurarea unei noi morale" ca pe o implicație necesară a actului de *renovare a condiției umane*, presupus din saltul din imperiul necesității în acela al libertății [9]. Este prefigurată în aceste rînduri întreaga problematică a „reformei intelectuale și morale", preconizată ulterior cu obstinație de către Gramsci în notele sale asupra intelectualilor „organici" ai proletariatului. O nouă moralitate semnifică un nou mod de a conștientiza lumea, sau, altfel spus, un nou tip *de cultură* și de *sensibilitate*: „Pentru proletari e o datorie să nu fie ignoranți. Civilizația socialistă, fără privilegii de castă sau categorie reclamă, pentru a se realiza pe deplin, ca toți cetățenii să fie în măsură să controleze tot ceea ce decid și fac mandatarii lor. Problema educației proletarilor este o problemă de libertate" [10].

Tot în această perioadă, Gramsci continuă să mediteze asupra analogiilor istorice ca și asupra perspectivelor de împlinire a fenomenelor revoluționare cu care era contemporan, străduindu-se să deceleze unele *norme de conduită* subsumate tipului de acțiune în

---

[5] Antonio Gramsci, *Ecrits politiques*, vol. I (1914—1920), p. 97 (articolul *Trei principii, trei ordini*, apărut în numărul unic al revistei *La Città futura*, scris integral de Gramsci, 11 februarie 1917.

[6] *Ibidem*, p. 101.

[7] *Ibidem*, p. 102.

[8] *Ibidem*, p. 108—109.

[9] *Ibidem*, p. 121.

[10] Apud M. A. Macciocchi, *Pour Gramsci*, p. 223.

care se angajase cu toate forţele : ,,Libertatea de a gîndi nu este libertatea de a te înşela sau de a eşua. Noi nu ne opunem decît acelei forme de intoleranţă care este rezultatul autoritarismului şi al idolatriei ; pentru că ea împiedică să se stabilească acorduri durabile, pentru că ea împiedică să se stabilească reguli de acţiune care sînt moralmente obligatorii în măsura în care toţi au participat liber la fixarea lor. Pentru că această formă de intoleranţă conduce obligatoriu la transigenţă, la lipsa de fermitate, la descompunerea organismelor sociale" [11].

Odată cu articolul *Revoluţia împotriva capitalului* (publicat la 5 ianuarie 1918 în *Il Grido del Popolo*, după ce apăruse la 24 noiembrie 1917 în *Avanti* din Milano), opera teoretică gramsciană tinde să se centreze asupra problemei *dialecticii necesităţii* (fatalităţii) *şi a voinţei* (libertăţii) *istorice*. Textul este impregnat de euforia acţiunii *reale*, sentinţele sînt precipitate, frazele sînt sacadate : ,,Faptele au debordat ideologiile. Faptele au făcut să explodeze schemele critice în interiorul cărora istoria Rusiei ar fi trebuit să se deruleze în conformitate cu canoanele materialismului istoric" [12]. Are loc, astfel, un retur la sursele primare ale filozofiei praxisului, recunoscîndu-se, spre oroarea marxiştilor ,,de catedră" ,,drept marele factor al istoriei nu faptele economice brute, ci omul, societăţile de oameni, aceşti oameni care se apropie între ei, dezvoltă prin toate aceste contacte (care formează civilizaţia) o voinţă socială, colectivă, aceşti oameni care înţeleg faptele economice şi le judecă, şi le pliază voinţei lor pînă cînd aceasta devine elementul motor al economiei, elementul formator al realităţii obiective, care trăieşte şi arde şi devine un fel de materie telurică în incandescenţă care poate fi canalizată încotro îi place voinţei şi cum îi place voinţei" [13]. Este reluată, în acest imn închinat voinţei colective, marea lecţie a lui Labriola care, în lucrarea sa *Eseu asupra concepţiei materialiste a istoriei* [14] recuza teoriile care îi transformă pe oameni în ,,marionete ale căror sfori nu mai sînt trase de Providenţă, ci de categoriile economice". În fond, din această magnifică imagine de tinereţe asupra supremaţiei *conştiinţei* şi *acţiunii umane* în raport cu fatalul ,,curs al lucrurilor" va lua naştere, în *Caietele din închisoare*, elogiul sistematic al activităţii umane sensibile, al praxisului uman. *Revoluţia împotriva capitalului* face parte din tezaurul acelor texte care, în deplină autonomie în raport cu opera de tinereţe a lui Marx, aflată încă în stadiul de manuscris nepublicat, au repudiat fetişismul pozitivist al ineluctabilităţii legităţilor sociale şi au relegitimat voinţa şi acţiunea colectivă. Similitudinile ce pot fi constatate între acest articol şi unele din eseurile înglobate de G. Lukács în volumul *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923) nu sînt cîtuşi de puţin rodul hazardului : dimpotrivă, ele susţin ideea după care în anii 1917—1924 gîndirea marxistă a cunoscut, *pe plan european*, o resurecţie remarcabilă, generînd *un nou cîmp problematic*, un *nou univers epistemologic*, o nouă viziune filozofic-istorică. Din acest punct de vedere, ni se pare inconsistentă afirmaţia după care textul în cauză nu ar reprezenta decît ,,un discurs impregnat de hegelianism şi crocism" [15]., procedîndu-se în mod evident la un reducţionism abuziv. S-ar mai putea fireşte glosa pe marginea acestui polemic eseu de tinereţe, dar semnificaţia lui genuină, profund novatoare nu are cum fi pusă sub semnul întrebării.

A acuza ,,voluntarismul" lui Gramsci, a perora despre o pretinsă subestimare a determinismului istoric înseamnă a ignora, intenţionat sau nu, că pentru autorul *Revoluţiei împotriva capitalului* şi al *Caietelor din închisoare* ,,ceea ce este utopie pentru individ poate deveni atitudine realistă (respectiv posibilitate) pentru omul colectiv" [16]. Aceasta, cu atît mai mult cu cît în opera sa de maturitate Gramsci va avertiza împotriva ispitelor ce se nasc în situaţiile istorice în care creşterii cantitative a mişcării nu îi corespunde o suficientă maturizare a raporturilor obiective de forţe, motiv pentru care eroismul pare să fie echivalentul aventurii, iar rezultatele acţiunilor concrete nu pot compensa sacrificiile şi pierderile suferite. Conştient de aceste ,,capcane" pe care Hegel le-ar fi atribuit vicleniei Raţiunii, Gramsci a pus mereu în gardă proletariatul împotriva soluţiilor magice sau catastrofice : nu întîmplător într-un eseu scris în 1936 el afirma temerar şi lucid că ,,zdrobind barometrul, nu suprimi totuşi vremea rea" [17].

Ca şi Lenin, Gramsci poseda în cel mai înalt grad *vocaţia politicului*. Convertibilitatea ,,filozoficului" în ,,politic" dublîndu-se

---

[11] Antonio Gramsci, *Ecrits politiques*, p. 134.

[12] *Ibidem*, p. 135.

[13] *Ibidem*, p. 136.

[14] Antonio Labriola, *Essai sur la conception matérialiste de l'histoire*, Gordon Breach, Paris, Londres—New York, 1970.

[15] G. Fiori, *La vie d'Antonio Gramsci*, Paris, Fayard, 1970, p. 133.

[16] Nicola Badoloni, *L'historicisme de Gramsci face au marxisme contemporain*, în ,,Les Temps Modernes", nr. 343, februarie 1975, p. 1021 (v. şi ,,Critica marxista", nr. 3/1967).

[17] M. A. Macciocchi, *Pour Gramsci*, p. 50.

cu imperativul traducerii reciproce în limbaj specific a fiecărui element constitutiv antrena în cazul său și însușirea unei problematici și a unui univers conceptual, concomitent, în termeni doctrinali și de militantism politic cotidian. Această încordare supremă, caracteristică personalității lui Gramsci, avea să se păstreze nealterată pînă la moarte. Dar, în *L' Ordine Nuovo* (1919—1920) ea apare în toată plenitudinea, oferind cheia înțelegerii unui patos lucid, constructiv și contestatar, ordonator și antidogmatic. Gramsci gîndea și opera încă din această perioadă cu categoriile științei politice: putere, stat, societate politică, societate civilă, partide, regim politic, democrație etc. atribuindu-le semnificații și consistență, în febra polemicii jurnalistice, articulîndu-le în demonstrații ce acoperă atît spațiul filozofico-politic, cît și realitatea empirică. Dar, el nu este mai puțin un *creator de limbaj politic* (polivalența și expresivitatea limbajului filozofic și politic gramscian capătă în *Scrisori* și în *Caietele din închisoare* o strălucire stilistică unică și care, după 1947, concentrează aprecierile unanime ale lui Croce, Calvino, Debenedetti, Gatto, Milla, Russo). Posterității îi rămîn cu valoare explicativă pentru discursul politic gramscian înseși cuvintele sale după care: „Dacă e adevărat că orice limbaj conține elemente ale unei concepții despre lume și ale unei culturi, e tot atît de adevărat că după limbajul fiecărui om se poate aprecia complexitatea mai mare sau mai mică a concepției sale despre lume" [18].

Rezolvarea practică a tensiunii dintre necesitatea istorică și voința colectivă, Gramsci o plasează în realitatea politică traversată de interese și lupte politice. Astfel, prin revendicarea unui instrument care să materializeze, să consacre voința colectivă, prin depășirea simplei recunoașteri a datului fundamental al vieții politice — dominația, prin luarea în considerație a dinamicii istoriei, se coagulează elementul central al sistemului său politic: „Principele modern" sau, „Mitul principe": „Un organism, un element complex al societății în care începe să se concretizeze o voință colectivă recunoscută și afirmată în parte deja în acțiune. Acest organism e dat de dezvoltarea istoriei și e *partidul politic*, prima celulă în care se rezumă germenii voinței colective tinzînd să devină universali și totali" [19].

Încă din perioada „ordinovistă", pentru Gramsci, o autentică știință politică, în termeni concreți și logici, se constituie „în dezvoltare", depășind exercițiul speculativ pentru a se legitima drept conștiință critică și activă a realității politice înconjurătoare, curente: „... orice fenomen istoric trebuie studiat în funcție de caracterele sale particulare, în actualitatea sa concretă, ca dezvoltare a libertății care se manifestă în finalitate, în instituții, în forme ce nu pot fi cîtuși de puțin confundate și comparate (decît metaforic) cu finalitatea, instituțiile, formele fenomenelor istorice trecute" [20]. Ca atare, pentru Gramsci, „maieutica" comunistă nu constă în concesionarea acțiunii politice cursului evenimentelor determinate de legile sistemului politic (burghez), ci este o așteptare critică, din punct de vedere teoretic. Imprevizibilitatea în istorie este limitată de jocul libertății și necesității, instituțiile ce încarnează istoria au o dezvoltare și o activitate raportabile la misiunea de îndeplinit, fapt pentru care: „geniul politic se recunoaște precis în acea capacitate de a sesiza cel mai mare număr posibil de elemente concrete necesare și suficiente pentru a fixa un proces de dezvoltare și, prin urmare, în capacitatea de a anticipa viitorul apropiat sau îndepărtat și de a organiza activitatea unui stat, de a risca soarta unui popor sprijinindu-se pe o asemenea instituție" [21].

Tînărul Gramsci, ca și Lenin, valorifică conceptele științei politice într-o *perspectivă acționalâ, tactică, revoluționară*, ceea ce îl situează la antipodul gîndirii „neomachiavellienilor" de catedră Mosca, Pareto, Michels, care eludau momentul revoluției din desfășurarea evenimentelor politice și din schema lor intelectuală. Pentru Gramsci, *revoluția proletară* este *revoluția socială supremă*. Ea obligă implicația directă și activă în luptă, opțiunea partizană, „ea transformă radical societatea: dintr-un organism unicelular (fapt de indivizi-cetățeni) ea o transformă în organism pluricelular; pune la baza societății nuclee care sînt deja elemente organice ale societății. Ea constrînge întreaga societate să se identifice cu statul, ea vrea ca toți oamenii să aibă conștiință spirituală și istorică" [22].

Punerea în ecuație a caracterului implacabil al revoluției proletare ca moment de dobîndire a ordinii sociale, dincolo de haosul și marasmul burghez capitalist, a voinței colective și a necesității istorice, cu instrumentul voinței colective — partidul proletar, cu psihologia politică a maselor, cu condițiile imediate și profunde ale revoluției, cu elementele instituționale din sistemul politic care forțează schimbarea, îl conduc pe tînărul Gramsci la reflecția asupra *problemei centrale a revoluției*: *cucerirea puterii*. Deblocarea puterii și hegemoniei clasei dominante nu poate avea loc decît printr-o luptă ce subminează din interior sistemul burghez. Vorbind la o reuniune

[18] Antonio Gramsci, *Opere alese*, p. 23.
[19] *Ibidem*, p. 134.
[20] A. Gramsci, *Ecrits politiques*, p. 390.
[21] *Ibidem*, p. 255—256.
[22] *Ibidem*, p. 240.

a adunării torineze a P.S.I., reprodusă *in extenso* în *Avanti* (24 iunie 1919), Gramsci remarca :„ . . . pentru ca o revoluţie din simplul fapt psihologic şi material să devină un act politic şi să deschidă o eră nouă era necesar ca ea să se încorporeze într-o putere deja existentă" [23]. Aici Gramsci unifică o problematică complexă a dialecticii organizării şi spontaneităţii, a raţionalului şi iraţionalului în revoluţie, în consonanţă, cu experienţa revoluţionară a clasei muncitoare, pe fondul unei critici pătrunzătoare a sindicalismului şi a deformărilor oportuniste din Partidul Socialist Italian.

În perioada de la *Ordine Nuovo*, tînărul Gramsci este dramatic frămîntat de ideea necesităţii transformării organice a partidului socialist, pentru a face din el instrumentul disciplinei şi democraţiei revoluţionare, pentru ca între mase şi partid să existe o legătură dialectică, pentru ca democraţia proletară să se dezvolte „de jos", pentru ca masele să se autoedifice moral şi politic „in actu" şi să exercite realmente puterea.

Articolele lui Gramsci, *Mai întîi renovarea partidului*, *Pentru o renovare a Partidului socialist* au valoarea unui adevărat cuvînt de ordine. Negarea formulei organizatorice a partidului socialist ce nu conduce decît la letargie politică şi în ultimă instanţă la demobilizarea maselor, Gramsci o află în realitatea *Consiliilor de uzină* — negare reală la nivelul acţiunii politice a muncitorimii torineze — care constituie *celulele de bază* ale organizării şi model al viitorului stat proletar [24]. Gramsci consideră, totodată, Consiliile ca instrument de bază pentru mobilizarea şi solidarizarea maselor muncitoreşti la locul de muncă, de educare reciprocă, de dezvoltare a unei stări de spirit comunitare de formare antibirocratică. Consiliile, ca expresie originală a mişcării proletare italiene a anilor 1919—1920 tind să redea întreaga forţă iniţiativei revoluţionare a maselor, „negaţie a legalităţii industriale" şi a birocratismului sindical. Gramsci îşi alătură pledoaria pentru spontaneitatea revoluţionară a maselor atitudinii Rosei Luxemburg, subscrie la concepţia lui Sorel impregnată de antiautoritarism, antiparlamentarism, postulînd teza lui Marx „emanciparea proletariatului este opera proletariatului însuşi" şi afirmînd necesitatea unei forţe proletare bine organizate, pentru că „revoluţia comunistă este esenţialmente o problemă de organizare şi disciplină" [25].

Perioada de la *Ordine Nuovo* a însemnat pentru Gramsci, ca şi pentru proletariatul italian, o perioadă de succesive limpeziri critice teoretice şi organizatorice, a căror originalitate şi importanţă practică însuşi Lenin avea să o aprecieze în 1920, referindu-se expres la meritul secţiei torineze a P.S.I. şi al revistei conduse de Gramsci „de a fi ştiut să traducă în limbaj istoric italian principalele postulate ale doctrinei şi tacticii Internaţionalei a III-a comuniste" [26]. Un rezumat al concepţiei gramsciene „ordinoviste" îl avem în *Programul de la „Ordine Nuovo"* în care liniile de forţă ale sintezei unei întregi experienţe de luptă de clasă se desprind ferm, cu claritate : „După concepţia expusă la *Ordine Nuovo* — care fiind o teorie, se organizează în jurul unei idei, ideea libertăţii (şi concret pe planul creaţiei istorice actuale, în jurul ipotezei unei acţiuni autonome revoluţionare a clasei muncitoare) — . . . partidul şi sindicatul nu pot fi în nici un chip confundate cu consiliul, instituţie reprezentativă care nu se dezvoltă aritmetic, ci morfologic şi care tinde, în formele sale superioare să traducă configuraţia *proletară* a aparatului de producţie şi de schimb creat de capitalism în scopuri de profit" ; „. . . mişcarea Consiliilor de uzină reclamă ca reprezentanţii muncitorilor să fie emanaţia directă a maselor şi să fie legaţi de mase printr-un mandat imperativ" [27]. Raporturile dintre partid-sindicate-consilii constituie, deci, pivotul pe care se sprijină *ideea democraţiei muncitoreşti de jos* şi a necesităţii transformării partidului socialist în partid comunist, pentru că în aceşti ani ideea fundării unui nou partid din sînul Consiliilor se cristalizează ca negare a negaţiei vechiului partid socialist.

La Congresul de la Livorno, Gramsci va sosi — aşa cum observă M. A. Macciocchi — convins de necesitatea rolului conducător al Partidului Comunist în revoluţia proletară. El trece de la „avangarda muncitorească a Consiliilor" la „ideologia partidului de avangardă" [28]. Partidul este saltul calitativ în raport cu Consiliile, a căror lecţie rămîne întru totul valabilă cel puţin ca avertisment contra pericolului birocratizării.

Partidul comunist trebuie să se afirme ca organ de educaţie comunistă, ca focar al convingerii, ca depozitar al doctrinei, ca putere supremă ce armonizează şi conduce către scopul final forţele organizate şi disciplinate ale clasei muncitoare şi ţărănimii [29]. Revoluţiile anterioare nu au cunoscut partide ; născute după revoluţia burgheză, partidele politice au eşuat pe terenul democraţiei burgheze. Renăscut din cenuşa partidului socialist, partidul comunist apare ca „instru-

[23] Dominique Grisoni-Robert Maggiori, *Lire Gramsci*, Paris, Ed. Universitaires,Paris, 1973, p. 99.
[24] A. Gramsci, *Ecrits politiques*, p. 280.
[25] *Ibidem*, p. 264.
[26] *Ibidem*, p. 377.
[27] *Ibidem*, p. 373 şi 377.
[28] M. A. Macciocchi, *Pour Gramsci*, p. 68.
[29] A. Gramsci, *Ecrits politiques*, p. 246.

ment și formă istorică a procesului de eliberare interioară prin care muncitorul, din *executant*, devine *cel ce ia inițiativa de masă*, devine *șef* și *ghid*, din brat devine creier și voință; în formarea Partidului Comunist este posibil de întrevăzut germenul libertății care va cunoaște dezvoltarea și expresia sa deplină după ce statul muncitoresc va organiza condițiile materiale necesare" [30].

Gramsci, doctrinarul, avansează însă și o definiție a partidelor politice, în termenii științei politice. Tentația este instantanee și introducerea problematicii partidului comunist într-un orizont sociologic mai larg este de natură să favorizeze comprehensiunea genezei partidelor politice, precum și dialectica subtilă a particularului și generalului în mișcarea istorică politică: „Partidele politice sînt reflexul claselor sociale și mijlocul de a le desemna. Ele apar, se dezvoltă, se descompun, se renovează pe măsură ce diverse pături ale claselor sociale în luptă suferă modificări de reală deschidere istorică, vor schimbarea radicală a condițiilor lor de viață și de dezvoltare, dobîndesc o conștiință asanată și mai clară a ceea ce sînt și a intereselor lor vitale" [31].

Învederarea funcțiilor și a dinamicii partidelor ca mișcări politice pregătesc la tînărul Gramsci punctele de sprijin ale paginilor de maturitate, în special al *Notelor despre Machiavelli, despre politică și despre statul modern*, adevărată *prolegomena* a unei științe politice marxiste contemporane.

Actualitatea scrierilor de tinerețe ale lui Gramsci este departe de a se epuiza doar în contribuția sa la edificarea teoretică și organizatorică a partidului comunist, pe fondul convulsiilor societății italiene de după primul război mondial. Între anticipațiile politice ale lui Gramsci se numără și neignorarea posibilității ascensiunii fascismului mussolinian în condițiile unei replici social-politice debile sau a sciziunii mișcării muncitorești și democratice. De aceea, ni se pare cel puțin bizar dacă nu aberant punctul de vedere al unui N. McInnes, care, pe lîngă multe alte considerații superficiale și distanțate de obiectul exegezei, îl plasează pe Gramsci între Marx și Mussolini (!) [32]. Gramsci a sesizat, spre deosebire de Sorel, raportul dintre fascism și mica burghezie, a ridicat problema bazei de masă a fascismului într-o perioadă în care ridicularizarea sau desconsiderarea fenomenului, mai ales în mișcarea muncitorească, devenise un fapt comun. Într-un articol din *Avanti*, intitulat simptomatic *Previziuni* (19 octombrie 1920), Gramsci pune în evidență gravitatea alternativei socialism sau fascism, pe fundalul crizei societății capitaliste, a falimentului parlamentarismului, a dezlănțuirii celor mai obscure și mai elementare forțe și pulsiuni după război.

Demagogia socială, vanitatea și aventurismul politic, ca pîrghii ale fascismului, captivează mica burghezie, acest „popor de maimuțe" care „crede că este superior tuturor celorlalte popoare ale junglei, că posedă întreaga inteligență, întreaga intuiție istorică, întreg spiritul revoluționar, întreaga știință a puterii" [33].

Actualitatea și modernitatea lui Gramsci, se probează încă o dată, și în această privință, astăzi, cînd o serie de studii asupra psihologiei de masă a fascismului (E. Fromm, W. Reich) au dezvăluit, în pofida unor exagerări, resorturile psihologice ale comportamentului autoritar fascist.

Gramsci decela însă alături de *determinațiile politice* mai mult sau mai puțin frapante, *determinațiile socio-economice profunde*, imperceptibile, pentru că militantului comunist îi era lesne să înțeleagă faptul că dacă: „În Italia situația generală a ajuns pînă la a atinge faza în care dilema «dictatură muncitorească sau dictatură reacționară» afirmată pe plan teoretic de Internaționala a III-a, devine realitate", este pentru că fascismul, „aceste forțe organizate care reprezintă pe plan politic sistemul marilor monopoluri plutocratice" [34] devine o variantă forte, tentantă, de ieșire din criză a sistemului capitalist și de supraviețuire a acestuia pînă la limita posibilităților. Istoria, din păcate, va confirma catastrofic viziunea premonitorie a lui Gramsci. De aceea, nu este de mirare că între țintele de atac ale fascismului avea să se numere și militantul comunist Gramsci, la adresa căruia procurorul fascist, în 1928, pronunțînd sentința ce cuprindea nenumărați ani de detenție, adăuga: „Trebuie împiedicat acest creier să gîndească 20 de ani".

Gramsci teoreticianul și militantul politic nu sînt decît două fațete ale intelectualului comunist angajat, ale jurnalistului virulent, partinic, dedicat mișcării comuniste și clasei muncitoare.

Nimic nu i-ar fi părut mai bizar lui Gramsci decît ideea de „a purifica" filozofia, în general, și filozofia praxisului, în special, de politic și poate că nici o demonstrație nu ar reuși să fie mai convingătoare în această privință decît ideea consemnată de Gramsci în închisoare, în care *idealul suprem al filozofiei* — a accede la adevăr — *își descoperă corolarul natural și necesar în politică*: „În politica de masă, a spune adevărul este *necesitatea politică*".

---

[30] *Ibidem*, p. 393.

[31] *Ibidem*, p. 394—395.

[32] Neil McInnes, *Gramsci: Marx and/or Mussolini*, în „The Western Marxists", Aleove Press, London, 1972.

[33] M. A. Macciocchi, *op. cit.*, p. 71.

[34] A. Gramsci, *Ecrits politiques*, p. 407.

CONFLUENȚE

ÎNTREPRINDEREA CAPITALISTĂ ȘI AȘA-ZISA „UMANIZARE" A EI

DE

VIOREL I. CORNESCU

În elaborarea de teorii și în strădania de a fundamenta diferite teze și idei privitoare la fenomenele care au loc în capitalismul contemporan, cercetătorii burghezi ignoră faptul esențial că întreprinderile capitaliste își desfășoară activitatea într-o societate frămîntată de contradicții, că permanent are loc o ascuțire a luptei de concurență și că încercările de „adaptare" la realitatea social-economică nu dau rezultatul scontat într-o economie caracterizată, pe drept cuvînt, ca o *economie a neliniștii*. Realitatea contemporană, criza economică declanșată în toamna anului 1973 și care afectează încă din plin activitatea pe plan economic, politic și social în principalele țări capitaliste vine să ne confirme că deși capitalismul de astăzi este, sub multe aspecte, diferit de cel din vremea lui Marx și Engels, el rămîne tot capitalism în care, ce e drept, exploatarea clasei muncitoare este mai rafinată, dar în același timp și mai perfecționată.

Intenția noastră nu este de a ne ocupa de ansamblul teoriilor care încearcă să înfrumusețeze capitalismul sau chiar să demonstreze o pretinsă metamorfozare a lui, ci de a ne opri doar la acele idei și teze, foarte la modă, ce susțin *pretinsa umanizare* a întreprinderii capitaliste. Ele ocupă un loc important în ansamblul teoriilor privitoare la *management*, fiind componente de seamă ale așa-zisei revoluții manageriale cunoscută de țările capitaliste dezvoltate.

În viziunea teoreticienilor burghezi, raportul capital-muncă își pierde sensul real de clasă. Relațiile dintre capitaliști și muncitori sînt prezentate ca relații tehniciste și umanitariste, accentuîndu-se în mod deosebit acest ultim aspect. Datorită acestui fapt, întreprinderea capitalistă este prezentată sub forma „armoniei organizaționale", respectiv conflictul de interese dintre capital și muncă este înlocuit cu un raport natural care s-ar stabili între obiectivele individului și țelurile finale ale firmei capitaliste. Cu alte cuvinte, adevăratele resorturi interne ale economiei capitaliste, mecanismul și formele exploatării, goana după o plusvaloare maximizată sînt mascate printr-un arsenal de teorii și metode de „umanizare" ca: teoria antrenării, teoria relațiilor umane, teoria muncii de echipă, teoria așa-zisului dialog intern etc., toate subordonate, în fond, utilizării optime a tuturor resurselor materiale și umane ale întreprinderii capitaliste în interesul ridicării eficienței maxime a investiției de capital. Această „utilizare optimă" se traduce prin exploatarea la maximum a forței de muncă salariate, singurul izvor al plusvalorii și al proprietății capitaliste.

Modificările în viața economică și socială a capitalismului, ascuțirea conflictelor de clasă în capitalismul contemporan au facilitat intrarea în teoria economică burgheză a unor curente psihologice și de psihologie socială. Prin intermediul lor relațiile de producție capitaliste bazate pe proprietatea privată sînt tot mai mult estompate, relația muncitori-capitaliști este denaturată, ea fiind transferată din domeniul economicului și politicului în domeniul psihosocialului. Întreprinderea capitalistă — indiferent dacă este vorba de mica întreprindere sau de marile monopoluri ce domină ramuri întregi de activitate — este prezentată ca un sistem armonizat de interese care converg spre același scop: „bunăstarea" tuturor. Cît de reală este această „bunăstare" a tuturor în societatea capitalistă ne-o arată statisticile burgheze privind cifrele de afaceri ale marilor corporații, pe de o parte, și nivelul de trai al maselor muncitoare, pe de altă parte. Astfel, în S.U.A., țară care, chipurile, cunoaște un nou tip de societate — societatea postindustrială — rata plusvalorii în industria prelucrătoare era în anul 1970 cca 227%, în timp ce salariul mediu al unui muncitor din aceeași ramură a fost în toată perioada de după anul 1944 mai mic cu peste 25% față de bugetul Heller[1]. Situații asemănătoare

[1] *Capitalismul contemporan*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1974, p. 114.

Rev. filoz., **XXIII**, *4*, p. 461 — 476, București, 1976.

întîlnim și în cadrul celorlalte țări capitaliste. Important este, de asemenea, faptul ca atunci cînd vorbim de ,,bunăstare" în capitalismul contemporan să nu uităm de nivelul ridicat al șomajului — cca 17,5 mil de oameni pe ansamblul țărilor capitaliste în 1975 și cu tendință ușoară de urcare în 1976 —, de rata înaltă a inflației care afectează puternic nivelul de trai al clasei muncitoare, de măsurile antimuncitorești luate de guvernele unor țări capitaliste ș.a.

Cu toate încercările de a se crea o imagine înfrumusețată a întreprinderii capitaliste, aceasta, sub influența procesului revoluționar mondial, resimte puternice presiuni din interiorul ei. ,,Generate de antagonismul de interese dintre muncă și capital, aceste presiuni capătă forma centrelor de contrapunere constituite în interiorul marilor firme în cursul desfășurării conflictelor sociale și al luptei de clasă, pe plan național și internațional. Schimbările la față pe care le operează marile firme și formele de angajare a «dialogului intern» la care recurg nu anihilează aceste presiuni atîta vreme cît exploatarea se menține și alienarea omului se manifestă pe toate planurile vieții" [2]. Alienarea îmbracă valențe noi în marea întreprindere din capitalismul contemporan.

Contracararea acestui proces obiectiv, este văzută de adepții capitalismului printre altele și prin infiltrarea tot mai puternică, în cadrul teoriilor manageriale, a unor idei și teze ,,social-umane", prin propovăduirea teoriei ,,relațiilor umane" ca mijloc de creare a unui ,,climat de armonie organizațională" în interiorul întreprinderii capitaliste.

Interesul de care se bucură teoria ,,relațiilor umane" se datorește faptului că reprezentanții acesteia (George Elton Mayo, F. S. Rocthlisberger, D. McGregor, H. J. Leavit, C. Argyris etc.) caută să demonstreze că scopul producției capitaliste poate fi atins *în condiții optime* dacă se înlătură *pretinsul conflict* creat de taylorism în interiorul întreprinderii între tehnologie și umanitate. Criticîndu-l pe Fr. Taylor pentru că a creat, prin excelență, o concepție organizațional-tehnicizantă despre întreprinderea capitalistă și în special despre conducerea acesteia, pentru că nu a acordat atenția cuvenită problemelor social-umane ale întreprinderii, teoria ,,relațiilor umane" formulează și susține ideea că muncitorul ar putea fi determinat, motivat, să-și ridice nivelul productivității muncii sale, dacă i-ar fi satisfăcute anumite necesități de ordin psihologic și social.

[2] Costin Murgescu, *Echipa de conducere în unitățile economice*, București, Edit. politică, 1971, p. 46.

Explicația plasării pe prim plan a factorilor de natură psihosocială credem că trebuie căutată în următoarele:

a) creșterea, în ultimele decenii, a investițiilor în aparatul tehnic al producției și în perfecționarea tehnologiilor care au devenit tot mai complexe. Obținerea, în această situație, a unor profituri tot mai ridicate a impus și perfecționări în factorul uman al producției, cu alte cuvinte, a apărut necesitatea surprinderii de către cercetătorii burghezi a tuturor elementelor ce-l caracterizează și evident pedalarea pe acelea care convin cel mai mult capitalului;

b) intensificarea în cadrul țărilor capitaliste, mai ales după intrarea capitalismului în criza sa generală, a conflictelor sociale, paralel cu creșterea gradului de organizare al clasei muncitoare și a sporirii revendicărilor oamenilor muncii pentru asigurarea unor condiții normale de muncă, a unor salarii ridicate, a unor servicii sociale corespunzătoare etc.;

c) afirmarea tot mai puternică a socialismului și a ideilor acestuia în lume și implicit în rîndul maselor muncitoare din țările capitaliste. Drept urmare, se intensifică lupta de clasă în țările capitaliste, orientată tot mai mult în direcția înlăturării relațiilor de producție capitaliste.

Rezolvarea acestor probleme, ca și goana după profituri cît mai mari, au determinat reconsiderarea în concepția economică burgheză a rolului factorului uman în producție, creșterea interesului pentru intensificarea cercetărilor de natură psihosocială. Scopul acestor studii nu este greu de sesizat, pe de o parte, ele au în vedere punerea în valoare a unor elemente care să ducă la creșterea eficienței întreprinderii capitaliste și, respectiv, la maximizarea profitului, iar, pe de altă parte, mascarea caracterului exploatator al orînduirii capitaliste. Dintr-o trăsătură de condei relațiile de exploatare sînt prezentate drept relații de natură psihosocială, iar comportamentul claselor sociale, determinat de poziția lor față de mijloacele de producție, este explicat prin complexul relațiilor interumane din interiorul întreprinderilor capitaliste.

Accentul pus pe factorul uman al producției, trecerea de la problemele de teorie la depistarea unor metode ,,umane" de exploatare a clasei muncitoare au avut un răsunet deosebit în rîndul capitaliștilor. Este semnificativă în acest sens declarația făcută de H. Ford II în anul 1946: ,,Dacă putem rezolva problema relațiilor umane în producția industrială, vom putea progresa spre costuri mai scăzute în următorii zece ani, tot atît cît am progresat în ultimul sfert de veac prin

dezvoltarea utilajului producției de serie" [3]. Tot în aceeași manieră, mai recent, președintele firmei ,,General Motors" spunea: ,,Problemele de personal vor ocupa de acum înainte cea mai mare parte a timpului meu de lucru" [4]. Pentru a nu se dezminți l-a și angajat pe profesorul S. H. Fuller de la Universitatea Harvard cu singura sarcină de a reda ,,plăcerea de a munci" celor peste 808 000 de salariați ai firmei.

Specific teoriei ,,relațiilor umane" este faptul că aspectele de ordin teoretic sînt transpuse în metode și tehnici de intensificare a exploatării. În afară de faptul că prezintă o imagine deformată a întreprinderii capitaliste și, implicit, a relațiilor dintre muncitori și capitaliști, cercetătorii burghezi ai problemei — utilizînd o serie de cuceriri valoroase ale unor științe ca psihologia, psihologia socială, sociologia, ergonomia etc. —, au reușit să desprindă metode rafinate și eficace de creștere a efortului depus de muncitori în producție. Cu alte cuvinte, ,,umanizarea" întreprinderilor, propovăduită cu multă ardoare în țările capitaliste, nu reprezintă altceva decît perfecționarea procedeelor de stoarcere a plusvalorii. În acest sens, teoreticienii burghezi consideră că problema fundamentală cu care se confruntă astăzi conducerea întreprinderilor capitaliste este aceea a modului în care poate fi antrenată întreaga energie creatoare a membrilor unei organizații la realizarea obiectivelor acesteia. Răspunsul dat de respectivii teoreticieni este acela că a antrena un om la îndeplinirea corespunzătoare a unei munci încredințate se poate realiza numai dacă aceasta se corelează cu satisfacerea uneia dintre nevoile sale; că există mai multe feluri de nevoi și că satisfacerea lor motivează în mod diferit participarea la muncă. De la problemele economice ale întreprinderii se face astfel transferul la problemele de motivație a muncii, punîndu-se accentul, însă, nu pe motivația materială, ci cu predilecție pe motivația de natură psihosocială care ar duce în cea mai mare măsură la satisfacții de ordin superior. Caracterul de clasă al acestor teorii se desprinde și din faptul că se face în mod voit identificarea obiectivelor întreprinderii capitaliste cu obiectivele sau scopurile clasei muncitoare. Deci, dacă scopul este unic, atunci practic nu există motive de neînțelegere între capital și muncă, iar dacă acestea totuși apar, izvorul lor trebuie căutat în eventualele relații conflictuale interpersonale din interiorul întreprinderii sau în transpunerea defectuoasă în practică a cerințelor teoriei motivației. Nu întîmplător, în fundamentarea teoriei moderne a managementului se face apel tot mai pe larg la teoriile motivației ale lui Abraham Maslow, Fred Herzberg, Charles Haghnes, M. Scott Mayers și alții.

Un reprezentant al acestei școli, Douglas McGregor, analizînd evoluția concepțiilor, în teoria conducerii, despre rolul și locul ce revine omului în întreprinderea capitalistă, desprinde în lucrarea sa *The Human Side of Entreprise* două mari curente. Unul tradițional, denumit ,,teoria X", depășit prin faptul că omul, respectiv muncitorul, era subestimat și ca atare conducerea era prin excelență autoritară, și altul mai modern, denumit ,,teoria Y", care susține punctul de vedere al integrării intereselor muncitorilor cu cele ale întreprinderii capitaliste, fapt ce ar duce și la exercitarea unei conduceri participative. De remarcat rafinamentul acestui teoretician care, foarte subtil, opune relației capital-muncă, raporturile care se stabilesc între conducerea întreprinderii și muncitori, înțelegînd prin conducerea întreprinderii capitaliste toate nivelele ierarhice, de la vîrf pînă la șeful de echipă sau colectiv de muncă. Astfel, conflictele de clasă care macină societatea capitalistă sînt puse pe seama aplicării sau neaplicării în interiorul întreprinderii capitaliste a unui stil sau altul de conducere. Și Fr. Herzberg consideră că motivarea muncitorilor este legată de natura și conținutul funcțiilor pe care le au de îndeplinit, de modul lor de organizare. El arată că este necesar să se traseze oamenilor asemenea sarcini în care ei să aibă posibilitatea de a se realiza, de a-și arăta competența și să inspire considerație celor ce-i înconjoară. ,,Umanizarea" întreprinderii capitaliste trebuie să țină seama — după opinia lui — de funcția individuală a muncii, ca mijloc de dezvoltare a personalității umane. Pentru ca uzina să devină mai umană, după Fr. Herzberg, trebuie respectate cinci condiții: a) posibilitatea realizării de către fiecare muncitor la locul său de muncă a unei opere utile și personalizate; b) recunoașterea de către ceilalți a rezultatelor obținute; c) munca prestată trebuie să fie un mijloc de dezvoltare a competenței celui care o efectuează; d) necesitatea creșterii responsabilităților, deoarece sarcinile excesiv de divizate ar sta la originea sentimentului de frustrare; e) posibilitatea promovării în funcție de performanțele obținute. Despre condiția principală, și anume, înlăturarea exploatării, Fr. Herzberg, ca și alți adepți ai teoriei relațiilor umane, nu amintesc nimic.

Toate aceste idei au fost preluate imediat de conducerea marilor firme capitaliste. După unul din membrii conducerii firmei Philips, muncitorul ar dori o mai largă arie de exerci-

[3] Citat după *Readings in Social Psychology*, New York, Ed. Holt and Winston, 1952.

[4] Citat după J. Barraux, *Pour une usine humaine*, în ,,Entreprise", nr. 296, 7—13 iun. 1973.

tare a ,,libertății individuale", adică ar reclama, chipurile, o muncă care să aibă un sens, care să-i permită să progreseze și să-și afirme identitatea, să participe la evenimentele din întreprindere și să le influențeze. În fond, muncitorii — conchide acest reprezentant al firmei capitaliste — vor să aibă ceva de povestit seara, cînd se întorc acasă[5]. Comentariul ni se pare de prisos, realitățile din țările capitaliste scot din plin în evidență faptul că, dincolo de declarații și experiențe de natură psihologică, relațiile de muncă din întreprinderea capitalistă rămîn relații conflictuale între capital și muncă, iar libertatea muncitorului se reduce la libertatea de a schimba un patron cu altul sau de a rămîne fără slujbă.

În ultimul timp, pentru a nu se insista exclusiv și în mod excesiv pe teoria relațiilor umane, o serie de cercetători cum sînt C. I. Barnard, H. A. Simon, J. B. March, William G. Scott, Herbert G. Hicks și alții încearcă să înglobeze concluziile ,,relaționiștilor" într-o concepție sistemică, respectiv *întreprinderea capitalistă* este văzută ca *un sistem complex* ale cărei componente de bază sînt: individul, structura formală, structura neformală, statuturile sociale și mediul înconjurător. ,,Sistematiștii" caută să îmbine organic concepția clasică-tehnicizantă cu ,,doctrina relațiilor umane", respectiv nu vor să renunțe nici la principiile de ,,raționalizare" ale muncii emise de F. W. Taylor și adepții lui și, în același timp, nici la ideile ,,relaționiștilor". În concepția lor, pentru ca o uzină să devină umană, metodele clasice de organizare a muncii pot fi regîndite în viziunea ,,relațiilor umane". Astfel, a apărut, fiind la mare vogă astăzi, teoria despre ,,*îmbogățirea funcțiilor*", care — după părerea cercetătorilor respectivi — ar duce la reconcilierea individului cu munca sa. Unul dintre fondatorii ei, Robert N. Ford, consideră că ,,îmbogățirea funcțiilor" este un nou mod de structurare a sarcinilor, opus diviziunii stricte sau simplificării excesive a muncii, care urmează a se concretiza în ridicarea gradului de complexitate a muncii corespunzător capacităților de care dispune fiecare lucrător. Și aici apare ideea că organizarea muncii trebuie să se facă îmbinîndu-se obiectivele întreprinderii cu dorințele manifestate de către muncitori, iar motivarea muncii să se facă nu din afara ei, ci din interiorul ei, prin sporirea sistematică a responsabilității lucrătorilor, stimulîndu-li-se simțul de inițiativă și încredințîndu-li-se sarcini de control. Transferul de funcții de control este subtil gîndit, deoarece vine și îmbogățește așa-zisa *revoluție managerială* prin emiterea ideii de distribuție ierarhică a funcțiilor de conducere a întreprinderii capitaliste pînă la nivel de muncitor. Această idee creează iluzia schimbării naturii întreprinderii capitaliste. Nu este întîmplător faptul că multe firme capitaliste au îmbrățișat imediat ideile concepției de ,,îmbogățire a funcțiilor", punînd în aplicare metodele preconizate de ea. Astfel, firme ca American Telephon and Telegraph Company, Olivetti, Fiat, Philips, Motorola, Nork-Hydro etc. au declarat că au obținut rezultate surprinzătoare, că moralul și gradul de satisfacție al muncitorilor au înregistrat creșteri, paralel cu sporirea performanțelor productive.

Toate teoriile amintite, pentru a părea mai veridice, se raportează la transformările generate de revoluția științifico-tehnică în întreprinderile și societatea capitalistă. Îmbinîndu-se organic în ansamblul teoriilor despre ,,revoluția managerială", ,,societatea industrială", ,,societatea postindustrială" etc., teoriile despre ,,umanizarea întreprinderii capitaliste fac parte din arsenalul foarte larg al teoriilor socio-economice burgheze care încearcă să demonstreze schimbarea naturii modului de producție capitalist. Așa-zisa ,,umanizare" a întreprinderii capitaliste, cu toate strădaniile propovăduitorilor ei, nu poate duce la ,,armonizarea" intereselor capitaliștilor și muncitorilor. Dacă privim cu atenție, la baza acestor teorii stă același fundament pe care se ridică și se dezvoltă întreaga teorie economică a burgheziei și anume relațiile de producție capitaliste, din cadrul cărora se desprinde relația fundamentală — proprietatea privat-capitalistă asupra mijloacelor de producție. Cît de ,,umană" a devenit întreprinderea capitalistă astăzi ne-o spune numărul ridicat al accidentelor de muncă, al bolilor profesionale și al dereglărilor psihice înregistrate în principalele țări capitaliste dezvoltate. Astfel, în S.U.A. 14 000 de oameni mor anual din cauza accidentelor grave din întreprinderi, iar alți 2 000 000 rămîn invalizi; în R.F.G., fiecare al zecelea muncitor este anual victima unui accident de muncă sau al unei boli profesionale, numai în anul 1971 numărul accidentelor de muncă fiind de 1 900 000 dintre care 3 000 mortale, iar a îmbolnăvirilor profesionale de 24 300; în Marea Britanie s-au pierdut într-un singur an 22 800 000 de zile de muncă din cauza nevrozelor și psihozelor, iar în Franța, anual, cu toate reglementările legislative, plafonul accidentelor de muncă nu a coborît sub 1,1 milioane cazuri, numai în 1970 totalul accidentelor de muncă reprezentînd pentru Franța o pierdere de 138 milioane zile muncă, ceea ce echivalează cu oprirea timp de un an a două-

[5] J. Barraux, *art. cit.*

sprezece firme de talia uzinelor Renault [6]. Aceste date sînt un indicator al intensificării muncii în capitalismul contemporan. Tehnica modernă acționează puternic în întreprinderea capitalistă în direcția creșterii gradului de condensare a energiei umane în unitatea de timp, permițînd intensificarea exploatării clasei muncitoare. În aceeași direcție acționează și mijloacele preconizate de teoriile „umanizării" întreprinderii capitaliste.

Realitatea arată că în spatele „întreprinderii umanizate" se regăsesc întotdeauna conflictele de clasă dintre burghezie și proletariat. Privită prin prisma relațiilor de producție, întreprinderea capitalistă ca dealtfel întregul sistem economic capitalist, nu s-a schimbat; au apărut doar noi modalități de stoarcere a plusvalorii, prin utilizarea descoperirilor din diferite domenii ale științei și tehnicii.

CONCEPTUL DE RANDAMENT ÎN MUNCĂ

DE

ION FRĂȚILĂ

Conceptul de *randament în muncă* este utilizat din ce în ce mai des în unele lucrări de sociologie, de psihologia muncii, de ergonomie și chiar de pedagogie. De asemenea, el apare foarte frecvent în limbajul curent din întreprinderi și instituții. Cu toate acestea, el se prezintă, după opinia noastră, insuficient abordat din punct de vedere teoretic. Deși există unele încercări de a-l defini, sensurile sale nu sînt încă bine precizate.

În lucrările de economie politică el este identificat nici mai mult nici mai puțin cu cel de *productivitate a muncii*. Astfel, în *Dicționarul de economie politică*, pentru a cita doar o lucrare, după ce se definește randamentul ca reprezentînd „... efectul util al unui factor al procesului de producție (forța de muncă, mijlocul de muncă sau obiectul muncii) într-o unitate de timp", se arată: „Pentru a măsura efectul util al forței de muncă într-o unitate de timp se utilizează noțiunea de productivitate a muncii". „În consecință, arată în continuare *Dicționarul*, noțiunea de randament se folosește cu precădere pentru mijloacele de muncă (randamentul utilajelor, uneltelor, agregatelor etc.) și pentru obiectele muncii (randamentul folosirii materiilor prime, a materialelor auxiliare, a combustibilului etc.)" [1]. Cu alte cuvinte, *Dicționarul* acceptă conceptul de randament al forței de muncă numai ca sinonim al celui de productivitate a muncii, fără să menționeze o cît de mică diferență între ele.

După cum se știe, un anumit concept își dezvăluie cu atît mai clar conținutul cu cît este corelat cu mai multe concepte specifice. În cazul de față, conceptul de randament în muncă poate fi mai deplin înțeles dacă este abordat în raport cu anumite concepte economice de bază, cum sînt cele de *productivitate, producție, normă, indice de realizare a normei, eficiență economică etc.*

În acest scop, vom începe printr-o analiză a conceptului de *productivitate a muncii*. Mecanismul productivității muncii, după cum se știe, a fost dezvăluit de K. Marx. „Creșterea productivității muncii, arăta el, constă tocmai în aceea că partea de muncă vie se micșorează, pe cînd cea de muncă trecută se mărește, dar în așa fel încît suma totală de muncă cuprinsă în marfă scade, așadar în aceea că munca vie scade mai mult decît crește cea trecută" [2].

Prin urmare, creșterea productivității muncii are loc prin scăderea muncii vii, dar nu prin orice scădere a ei, ci numai prin aceea care depășește creșterea muncii trecute, astfel încît suma cheltuielilor totale, de muncă vie și trecută, pe unitatea de produs să scadă.

Munca presupune întotdeauna din partea omului un consum de energie a propriului său organism. Cu alte cuvinte, așa cum se

---

[6] Date după revistele „Problemele păcii și socialismului" nr. 1/1973, și „Entreprise", iunie 1973.

[1] *Dicționar de economie politică*, București, Edit. politică, 1974, p. 632.

[2] K. Marx, *Capitalul*, vol. III, partea I, București, E.S.P.L.P., 1956, p. 529.

exprima K. Marx, în procesul muncii are loc un „consum de energie vitală" a omului. În plan subiectiv, acest consum de energie se resimte ca *efort*. Cînd este solicitată îndeosebi energia mușchilor avem de-a face cu un efort fizic. Cînd este îndeosebi solicitată energia nervoasă (a analizatorilor, a creierului) avem de-a face cu un efort psihic sau nervos (de atenție, control, supraveghere etc.). Cînd efortul psihic implică preponderent operațiile gîndirii este vorba de un efort intelectual. Prin *muncă vie* se înțelege efortul pe care omul îl depune într-un proces concret efectiv de muncă. Prin muncă trecută se înțelege efortul deja consumat într-un proces de muncă, efort obiectivat, cristalizat în produse (materiale, spirituale). Consumul de muncă vie reprezintă din punct de vedere economic o cheltuială de muncă vie. Consumul produselor într-un nou proces de muncă, îndeosebi ca mijloace de producție, ca produse alimentare, medicale etc, dar și ca deprinderi și cunoștințe profesionale etc., reprezintă o cheltuială de muncă trecută. Cheltuiala de muncă se exprimă doar cantitativ, și anume în unități de timp pe unitatea de produs. Scăderea cheltuielii de muncă vie și, respectiv, a celor de muncă trecută înseamnă, în ultimă instanță, o economisire de timp de muncă. Așadar, creșterea productivității muncii constituie în esență o economisire de timp de muncă.

Dacă vom nota productivitatea muncii cu simbolul W, munca trecută cu M_t, munca vie cu M_v, fenomenul de creștere cu $\uparrow$ cel de scădere cu $\downarrow$, raportul de implicație cu $\rightarrow$ iar funcția cu f, atunci mecanismul productivității muncii va putea fi redat astfel:

$$W\uparrow = f[(M_t\uparrow \cdot M_v\downarrow) \rightarrow (M_t + M_v)\downarrow]$$

Dar oare munca vie poate să scadă numai datorită creșterii muncii trecute? Citatul și, respectiv, relația de mai sus nu conțin un răspuns la această întrebare. Este lesne de înțeles însă că scăderea muncii vii poate avea loc atît prin creșterea muncii trecute, cît și datorită altor factori. Astfel munca vie mai poate scădea datorită unor disponibilități native mai bogate ale omului. De asemenea, mai poate scădea datorită dezvoltării capacităților de muncă prin învățare empirică (experiență profesională). Totodată, mai poate scădea datorită unei creșteri spontane a emulației profesionale, a coeziunii etc. într-un colectiv de muncă, știut fiind că anumite capacități ale omului pot deveni mai rodnice într-un anumit context social. În plus, munca vie mai poate scădea datorită existenței în procesul muncii a unor materii prime de mai bună calitate (materii naturale superioare).

Notînd disponibilitățile native cu D_n, experiența profesională cu E_p, relațiile spontane dintr-un colectiv de muncă cu R_{sm}, calitatea obiectului muncii cu K_0, iar raportul de conjuncție printr-un punct, atunci mecanismul creșterii productivității muncii poate fi redat astfel:

$$W\uparrow = f[[(M_t \cdot D_n \cdot E_p \cdot R_{s:n.}K_0)\uparrow \rightarrow M_v\downarrow] \rightarrow (M_t + M_v)\downarrow]$$

Practic însă, fiecare factor, independent de ceilalți, poate să asigure o creștere a productivității muncii. Astfel, presupunînd că ceilalți factori rămîn staționari, creșterea productivității muncii se poate datora doar creșterii muncii trecute:

$$W\uparrow = f\ [(M_t\uparrow \rightarrow M_v\downarrow) \rightarrow (M_t + M_v)\downarrow]$$

Munca trecută se încorporează atît la nivelul forțelor de producție, cît și la acela al relațiilor de producție. Altfel spus, ea se regăsește atît în elementele fizice mai perfecționate ale unui proces de muncă (mijloace de muncă etc.) ori într-o calitate mai ridicată a forței de muncă (cultură generală, calificare profesională, alimentație, sănătate etc.) etc., cît și în relații sociale mai perfecționate (de natură organizatorică etc.).

Munca trecută cristalizată în perfecționările tehnice constituie calea cea mai importantă de creștere a productivității muncii. În acest sens, K. Marx arăta: „... mașina este mijlocul cel mai puternic de mărire a productivității muncii, adică de reducere a timpului de muncă necesar pentru producerea unei mărfi" [3]. În condițiile unui nivel scăzut al dezvoltării uneltelor de muncă, rolul determinant în muncă îl jucau aptitudinile fizice și numărul oamenilor, ceea ce însemna o productivitate redusă. Odată cu progresul tehnic, funcțiile tradiționale ale omului, în procesul muncii, ca sursă de energie și factor de execuție, sînt tot mai mult preluate de mașini, fiind efectuate astfel cu o eficiență considerabil sporită.

Munca trecută încorporată în personalitatea lucrătorului, în nivelul de dezvoltare a capacităților sale de muncă, contribuie, de asemenea, în mod esențial la creșterea productivității muncii. Aceasta, în primul rînd, prin ridicarea nivelului de calificare a forței de muncă (formare profesională). Cunoștințele și deprinderile profesionale formate temeinic prin învățămînt duc la o mare reducere a efortului de muncă și, deci, la o scurtare a timpului de lucru necesar realizării unui produs. În epoca modernă, prin învățămîntul de cultură generală și prin cel profesional, o bună parte a vieții omului este consacrată

[3] K. Marx, *Capitalul*, vol. I, București, Edit. politică, 1960, p. 416.

pregătirii în vederea muncii pe care o va îndeplini ulterior. Este vorba de mari investiții făcute în acest scop din partea societății. „Este și normal, precizează Em. Dobrescu, ca unui grad superior de calificare a forței de muncă să-i corespundă un consum de muncă mai mic pe unitatea de produs, după cum la fel de firesc este să se reducă cheltuielile de muncă pe produs ca rezultat al progresului tehnic" [4].

La nivelul relațiilor sociale, munca trecută se cristalizează într-o organizare mai rațională a muncii etc. De exemplu, tehnicile de conducere a proceselor de muncă puse la punct de cercetările de știința conducerii au o înrîurire puternică, după cum se știe, asupra creșterii productivității muncii.

Dacă notăm munca trecută, materializată în perfecționarea elementelor fizice ale procesului de muncă cu M_{ef}, cea cristalizată în calitatea forței de muncă cu M_{kfm}, cea obiectivată în relații sociale mai perfecționate cu M_{rsp}, iar raportul de echivalență cu $\Rightarrow$, atunci avem:

$$M_t \Rightarrow (M_{ef} + M_{kfm} + M_{rsp})$$

Creșterea productivității muncii poate fi asigurată nu numai de creșterea muncii trecute în ansamblul ei, ci și de creșterea fiecăreia din aceste trei genuri care o compun. Și, ceva mai mult, chiar un anumit element din compunerea unui asemenea gen poate duce la o creștere a productivității muncii. De pildă, creșterea muncii trecute încorporată într-un mijloc de muncă perfecționat duce, după cum se știe, la creșterea productivității muncii. Dacă notăm acest gen de muncă cu M_{mp}, atunci avem:

$$W\uparrow = [(M_{mp}\uparrow \rightarrow M_v\downarrow) \rightarrow (M_t + M_v)\downarrow]$$

Între elementele muncii trecute există însă *relații de interdependență*. Creșterea uneia creează necesitatea creșterii celorlalte. Astfel, munca de perfecționare a mașinilor, de exemplu, atrage după sine o muncă de perfecționare a calificării profesionale sau a relațiilor de producție, și invers. Rolul determinant în cadrul acestor interdependențe îl deține însă munca trecută cristalizată în perfecționarea mijloacelor de muncă.

Un anumit produs este realizat de către toți factorii unui proces de muncă (forță de muncă, mijloace de muncă, obiectul muncii). Evident, numai prin unitatea acestor factori se poate ajunge la realizarea produsului. Fără mijloace de producție (mijloace de muncă, obiecte ale muncii) omul nu poate munci, iar mijloacele de producție în afara raportului lor cu forța de muncă reprezintă elemente moarte pentru producție.

Principala forță de producție o constituie oamenii. Ei sînt factorul viu, activ al producției. Mijloacele de producție devin deci productive numai prin intermediul muncii vii. Din această cauză, întregul rezultat al unui proces de muncă apare doar ca rod al forței de muncă. Cu alte cuvinte, *rezultatul unui proces de muncă este trecut numai pe seama unui singur factor al procesului de muncă, numai pe seama forței de muncă.* În acest sens este pe deplin justificată utilizarea termenului de *productivitate a forței de muncă.*

În primă instanță, însă, productivitatea muncii apare ca fiind efectul util pe unitatea de timp al tuturor factorilor din care este constituit procesul de muncă. Prin urmare, *în locul termenului de productivitate a forței de muncă se impune un alt termen, și anume cel de productivitate a procesului de muncă.*

Acesta din urmă este mult mai sugestiv în înțelegerea raportului dintre conceptul de *randament în muncă* și cel de *productivitate a muncii.*

Cuvîntul *randament* a apărut în limba română, așa cum arăta inginerul M. Mayersohn [5], cam prin anii 1914—1915. El constituie o preluare și în același timp o prescurtare a termenului francez de *coeficient de rendement* (coeficient de randament). Cuvîntul francez *rendement* avea inițial numai sensul de *produs* sau *producție.* Prin termenul de „coeficient de randament" se înțelege deci coeficientul de producție sau coeficientul de exploatare. Prin înlocuirea termenului de coeficient de randament prin termenul prescurtat de *randament* (fenomen care a avut loc dealtfel și în limba franceză), s-a creat un *nou concept.* Noul concept, în comparație cu cel german de *Wirkungsgrad*, s-a caracterizat însă de la bun început prin lipsă de precizie. El a început să fie folosit cînd în sens de coeficient de randament, cînd în sens de efect util pe unitatea de timp. *În limbajul economic el a pătruns însă cu ambele sensuri, constituind astfel un concept destul de ambiguu și de speculativ.*

În sensul de „coeficient de randament", termenul de randament înseamnă *un raport* între *mărimea utilă obținută* și *mărimea consumată* pentru aceasta. Datorită pierderilor care au loc în procesul de transformare dintr-un sistem productiv oarecare, mărimea utilă este totdeauna mai mică decît mărimea consumată.

---

[4] Em. Dobrescu, *Productivitatea muncii sociale*, București, Edit. politică, 1964, p. 24.

[5] M. Mayersohn, *Considerațiuni asupra vocabularului nostru tehnic*, în broșura: *Referate și rapoarte ale Institutului Național Român pentru Studiul Amenajării și Folosirii Izvoarelor de Energie*, nr. 42, București, 1932, p. 5—6.

Prin urmare, în acest sens, randamentul reprezintă *un coeficient subunitar.*

Așa de exemplu, randamentul mașinilor simple (η) reprezintă, după cum se știe, raportul dintre lucrul mecanic efectuat sau de ieșire ($L\mu$) și lucrul mecanic de acționare — lucrul mecanic motor sau de intrare (Lm.) Astfel, $\eta = \frac{L\mu}{Lm}$, $n < 1$. Lucrul mecanic efectuat este egal cu lucrul mecanic de acționare minus lucrul mecanic pierdut — datorat frecărilor pieselor mașinii (pierderi sub formă de energie calorică etc.). Lucrul mecanic pierdut (Lp) depinde de gradul de perfecționare a mașinii: $L = Lm - Lp$.

În domeniul economic, determinarea randamentului în sensul de coeficient de randament trebuie să se facă, evident, plecîndu-se tot de la raportul dintre mărimea de intrare și cea de ieșire, cu alte cuvinte, dintre mărimea utilă obținută și cea consumată pentru aceasta. Astfel, ca mărime de intrare vom lua pe cea care exprimă aptitudinile fizice și intelectuale care există în organismul, în personalitatea celui care contribuie la realizarea procesului muncii. Cu alte cuvinte, vom lua ca mărime de intrare pe cea care exprimă forța de muncă. Ca mărime de ieșire, vom lua, cum este și firesc, efectul util obținut, și anume cantitatea (și uneori și calitatea) produselor realizate în urma procesului de muncă. Este vorba de efectul util obținut în condiții date de înzestrare tehnică și organizatorică a muncii. Folosind pentru randamentul individual în muncă simbolul R_i, pentru forța de muncă F_m, iar pentru cantitatea și calitatea produselor realizate QK, obținem următorul raport: $R_i = \frac{QK}{F_m}$. Pentru a face posibil, însă, calculul, trebuie să găsim un echivalent al termenului de la numitor. Un echivalent este cel de lucru posibil (L_p). Această substituire este corectă, întrucît forța de muncă prin definiție exprimă capacitatea de a munci, capacitate care există la fiecare om apt de muncă. După cum se știe, *forța de muncă nu se identifică nicidecum cu efortul depus într-un proces de muncă, altfel spus cu munca vie sau, și mai simplu spus, cu munca.* Termenul de la numărător exprimat prin QK nu este altceva decît *lucrul efectuat* (L_e). Folosind noii termeni, randamentul individual în muncă, se poate exprima astfel:

$$R_i = \frac{L_e}{L_p}, \quad R_i < 1$$

În orice proces de transformare realizat de un sistem productiv oarecare există, după cum se știe, unele pierderi. În cazul omului, efectul util obținut într-un proces de muncă (lucrul efectuat) este mai mic decît efectul util pe care el putea să-l realizeze dacă ar fi știut sau ar fi putut să-și utilizeze mai bine capacitățile sale individuale (lucrul posibil). *Lucrul efectuat* este deci egal cu diferența dintre lucrul posibil și aceste pierderi, adică este echivalentul muncii vii. În sensul de coeficient de randament, randamentul individual în muncă apare deci egal cu o mărime subunitară. Un asemenea calcul este necesar tocmai pentru a pune în evidență gradul de utilizare a capacităților de muncă ale fiecărui individ.

Pînă acum am urmărit doar randamentul individual obținut în condiții date de înzestrare tehnică și organizatorică a muncii. Determinarea randamentului în acest caz exprimă numai gradul în care individul își fructifică capacitățile sale individuale, pornind de la un nivel dat al înzestrării tehnice și organizatorice a muncii. Dar capacitățile individuale pot fi utilizate în mai mare măsură și datorită unor perfecționări care au loc în înzestrarea tehnică și organizatorică a muncii. Ca urmare a acestor perfecționări scade diferența dintre lucrul posibil și lucrul efectuat, deși valoarea absolută la fiecare în parte crește. Astfel, la un nivel dat al capacităților individuale, individului îi corespunde un lucru posibil mai mare prin introducerea unor perfecționări tehnice și organizatorice ale muncii la nivel de întreprindere. Dar tot datorită acestor perfecționări și lucrul efectuat crește. Uneori lucrul efectuat crește însă mult mai mult decît crește lucrul posibil. Aceasta întrucît perfecționările respective sînt adoptate în primul rînd pe temeiuri strict practice, și anume în urma constatării că ele aduc în mod real o scădere a muncii vii. Desigur, mai sînt și alte cauze care duc la această diferență de creștere. Pentru a evidenția mai bine acest proces ar fi necesar să facem o distincție între situația în care perfecționările tehnice și organizatorice se fac în condițiile în care capacitățile individului au rămas relativ aceleași și situația în care aceste perfecționări au loc odată cu ridicarea capacităților individului (prin învățămînt de cultură generală, prin învățămînt de specializare, de calificare etc.). Prima situație ne sugerează mai clar faptul că — în general — aceste perfecționări îi ajută pe indivizi să-și mobilizeze mai deplin resursele de care dispun.

Lucrul posibil crește datorită atît creșterii capacităților de muncă ale individului, cît și ridicării gradului de înzestrare tehnică și organizatorică a muncii. El poate crește deci și datorită unor factori ce țin de individ și datorită unor factori ce țin de întreprindere sau societate. Lucrul efectuat poate la rîndul lui să crească datorită acestor două categorii

de factori. El poate înregistra însă o creştere mai mare decît lucrul posibil tocmai datorită factorilor individuali, printre care putem enumera aici creşterea interesului şi a satisfacţiei în muncă, dezvoltarea aspiraţiei de a se realiza cît mai deplin în cadrul profesiunii, sporirea gradului de conştiinciozitate, de disciplină, de iniţiativă, de colaborare etc., etc. Toţi aceşti din urmă factori se pot concretiza în procesul muncii printr-o mai bună organizare a locului de muncă, printr-un consum mai deplin al timpului de lucru, printr-o realizare mai diversă a sarcinilor profesionale etc.

Spre deosebire de limbajul economic curent din întreprinderi şi instituţii, unde termenul de *randament în muncă* este luat cînd în sens de *coeficient de randament*, cînd în sens de *efect util* pe unitatea de timp al forţei de muncă, în literatura economică de specialitate, după cum am mai văzut, el este luat numai în cel de-al doilea sens. Aşa cum este definit în literatura economică de specialitate, termenul de randament, nu mai apare în mod explicit ca un raport între mărimea de intrare şi cea de ieşire, adică între ceea ce a rezultat în procesul muncii şi cheltuielile făcute în cadrul acestui proces. Este posibil ca la acest sens să se fi ajuns fie printr-o simplă preluare a termenului francez de producţie (*„rendement"*)fie printr-un calcul eronat al coeficientului de randament. În cel de-al doilea caz eroarea a constat în a se considera ca mărime de intrare munca vie (cheltuiala de muncă vie). Altfel spus, *eroarea s-a săvîrşit prin identificarea forţei de muncă cu munca vie*. Randamentul individual, în acest caz, s-a calculat după formula: $R_i = \frac{QK}{M_v}$. Cum munca vie se exprimă în unităţi de timp, în formulă M_v s-a înlocuit cu T. Aşa s-a ajuns, probabil, la formula binecunoscută de noi a *randamentului individual* al forţei de muncă sau, cum i se mai spune, a *productivităţii muncii individuale*: $W = \frac{QK}{T}$ (unde W = productivitatea muncii individuale; Q — cantitatea produselor realizate, K = calitatea acestora, iar T = timp);

Normal ar fi fost identificarea muncii vii nu cu mărimea de intrare, ci cu cea de ieşire. Aşa cum am văzut mai sus, munca vie exprimă tocmai diferenţa dintre mărimea de intrare şi pierderile de forţă de muncă ce au avut loc în procesul de muncă. Ea exprimă consumul de energie fizică şi intelectuală a omului în procesul muncii, consum ce se materializează în produsul realizat. Cheltuiala de muncă vie pe unitatea de timp sau pe unitatea de produs nu este altceva decît lucrul efectuat. *În cel de-al doilea sens, conceptul de randament reflectă prin urmare tocmai munca vie. O reflectă însă în expresia sa obiectivată, cristalizată, materializată. Neajunsul este că face acest lucru numai în mărimi absolute şi nu şi în cele relative*. Astfel, conceptul de randament în cel de-al doilea sens, exprimă într-adevăr manifestarea forţei de muncă în procesul de muncă, *dar nu reflectă exact, în termeni specifici, gradul ei de manifestare, adică nu redă raportul dintre efortul concret de muncă (muncă vie) şi efortul posibil al individului (manifestarea deplină a forţei de muncă)*, raport pe care îl redă primul sens al conceptului — cel de coeficient de randament.

În cel de-al doilea sens, conceptul de randament în muncă este, după cum am văzut, sinonim cu cel de productivitate a muncii. *Prin urmare şi conceptul de productivitate a muncii prezintă acelaşi neajuns*. El desemnează doar numărul (şi uneori şi calitatea) produselor realizate în procesul de muncă pe unitatea de timp (sau, altfel spus, unităţile de timp consumate pentru realizarea unui produs), dar nu se referă în nici un fel la produsele ce nu s-au realizat în raport cu posibilităţile reale ale individului, ale întreprinderii, ale ramurii sau ale întregii economii naţionale. *Cele două sensuri ale conceptului de randament în muncă sînt complementare. În cel de-al doilea sens el desemnează cît se produce pe unitatea de timp în condiţiile date de producţie, pe cînd în primul sens el arată raportul dintre ceea ce se obţine în condiţiile date de producţie (de înzestrare tehnică şi organizatorică a muncii, de calificare a lucrătorilor etc.) şi ceea ce era posibil de obţinut în aceste condiţii*.

Acest din urmă neajuns al celui de-al doilea sens al conceptului de randament în muncă, respectiv al conceptului de productivitate a muncii, iese în evidenţă şi în ceea ce priveşte creşterea productivităţii muncii.

După cum am văzut, ca să se înregistreze o primă creştere a productivităţii muncii, munca vie trebuie să scadă într-atît încît să ajungă la un nivel de la care începe ca suma cheltuielilor de muncă vie şi de muncă trecută pe unitatea de timp sau de produs să scadă.

Munca vie care a scăzut pînă la limita la care suma totală a cheltuielilor de muncă vie şi de muncă trecută abia a început să scadă (pe unitatea de produs sau pe unitatea de timp) poate fi denumită *muncă vie de limită minimă a creşterii productivităţii muncii* ($M_v \downarrow_{\text{lim·min}}$). Momentul de la care suma totală a cheltuielilor de muncă vie şi trecută pe unitatea de timp (sau de produs) a început să scadă poate fi notat în felul următor: $(M_t + M_v)\downarrow^{m_0}$. Astfel, munca vie de limită minimă a creşterii productivităţii muncii poate fi redată prin relaţia:

$$M_v\downarrow_{\text{lim·min·}} = (M_t\uparrow \cdot M_v\downarrow) \rightarrow (M_t + M_v)\downarrow^{m_0}$$

Creşterea minimă a productivităţii muncii va putea fi notată cu $W\uparrow^{\text{lim·min·}}$. Conceptul de

creștere minimă a productivității muncii este sinonim, însă, cu cel de *productivitate minimă*. Productivitatea minimă a muncii poate fi notată cu $W_{lim \cdot min}$.

Munca vie care a scăzut la nivelul la care suma totală a cheltuielilor de muncă vie și trecută pe unitatea de timp sau de produs a scăzut la limita maxim posibilă poate fi denumită *muncă vie de limită maximă a creșterii productivității muncii* ($W_v \downarrow_{lim \cdot max.}$). Momentul maxim pînă la care suma totală a cheltuielilor de muncă vie și trecută pe unitatea de timp sau de produs poate să scadă poate fi notat cu $(M_t + M_v)\downarrow_{lm \cdot max.}$. Astfel, munca vie de limită maximă a productivității muncii poate fi redată prin relația :

$$M_v\downarrow_{lim \cdot max.} = (M_t\uparrow . M_v\downarrow) \rightarrow (M_t + M_v)\downarrow_{m \cdot max}$$

Creșterea maximă a productivității poate fi notată cu $W \uparrow^{lim \cdot max \cdot}$. Conceptul de creștere maximă a productivității muncii este sinonim însă cu cel de *productivitate maximă* a muncii. Productivitatea maximă poate fi notată cu $W_{lim \cdot max.}$. Mai apropiată de cerințele practicii este totuși punerea în evidență doar a tendinței productivității muncii de a crește către un maximum. Este ceea ce în literatura economică se redă, după cum se știe, prin relația : $W \rightarrow$ maxim.

Munca vie care a scăzut la nivelul la care compensează doar suma cheltuielilor de muncă vie și trecută, fără să micșoreze deci această sumă, poate fi denumită *muncă vie de productivitate staționară a muncii*. Dacă notăm munca vie de productivitate staționară a muncii cu $M_v \downarrow_{lim \cdot st \cdot}$ și fenomenul neînregistrării unei scăderi cu $\updownarrow$, atunci avem relația :

$$M_v\downarrow_{lim \cdot st} = (M_t\uparrow . M_v\downarrow) \rightarrow (M_t + M_v)\updownarrow$$

Munca vie a cărei rodnicie nu asigură nici măcar compensarea cheltuielilor de muncă vie și trecută din procesul de muncă poate fi denumită *muncă vie de productivitate negativă*. Ea ne apare ca fiind de trei feluri.

Munca vie care înregistrează scăderi exclusiv pînă la limita minimă a creșterii productivității muncii (adică pînă la momentul zero : „m_0") poate fi denumită *muncă vie subliminară de productivitate negativă*. Dacă notăm munca vie de productivitate negativă cu $M_{vw}\downarrow$, iar munca vie subliminară de productivitate negativă cu $M_{vsl.\,w}\downarrow$, atunci avem relația :

$$M_{v\,sl\,w} = (M_t\uparrow . M_v\downarrow) \rightarrow (M_t + M_v)\uparrow^{m_0}$$

Munca vie care nu înregistrează nici o scădere și nici o creștere și care nu compensează suma cheltuielilor de muncă trecută și de muncă vie din procesul muncii poate fi denumită *muncă vie staționară de productivitate negativă*. Notînd acest gen de muncă vie cu $M_{vst \cdot w}\downarrow$, fenomenul de non-scădere cu $\updownarrow$ și cel de non-creștere cu $\updownarrow$, atunci avem relația :

$$M_{v\,st \cdot w}\downarrow = (M_t\uparrow . M_v\downarrow) \rightarrow (M_t + M_v) \updownarrow \updownarrow$$

Dar productivitatea poate să scadă și ca urmare a creșterii muncii trecute. Uneori, creșterea cheltuielilor de muncă trecută nu aduce după sine o scădere a muncii vii, ci dimpotrivă, o creștere a efortului în muncă pe unitatea de timp sau de produs, deci o creștere a muncii vii. Acest fenomen poate avea loc uneori în cazul în care munca trecută este încorporată în mijloace tehnice, și anume cînd acestea nu satisfac anumite cerințe ergonomice. Munca vie care crește datorită creșterii muncii trecute poate fi denumită *muncă vie de productivitate negativă absolută*. Notînd acest gen de muncă vie cu $M_{vw}\downarrow_{abs}$, atunci avem relația :

$$M_{v\,w}\downarrow_{abs} = (M_t\uparrow . M_v\uparrow) \rightarrow (M_t + M_v) \uparrow$$

Avîndu-se în vedere munca vie care scade sau crește pe seama muncii trecute, mecanismul productivității muncii poate fi redat printr-un grafic (fig. 1).

Din analiza acestui grafic se pot trage concluzii interesante. Astfel, se poate vedea că nu orice scădere a muncii vii înseamnă și o creștere a productivității muncii. Scăderea muncii vii înseamnă într-adevăr o creștere a rodniciei muncii vii, dar una înseamnă această creștere în *plan productiv* și alta înseamnă ea în *plan economic*. În plan productiv, creșterea rodniciei muncii vii ne apare ca o simplă creștere a numărului (și calității) produselor pe unitatea de timp (sau, altfel spus, o simplă scădere a timpului pe unitatea de produs), fără nici o referință la cheltuielile făcute în acest sens. În plan economic, prin creșterea rodniciei muncii vii se are în vedere acea creștere a numărului (și calității) produselor pe unitatea de timp (sau, altfel spus, acea scădere a unităților de timp pentru realizarea unui produs) prin care nu numai că se recuperează cheltuielile făcute, dar se și obține un venit în plus. *Este greșit deci să se pună pur și simplu semn de egalitate între conceptul de rodnicie a muncii vii și cel de productivitate a muncii. Prin productivitate a muncii trebuie să înțelegem rodnicia muncii vii de la un anumit nivel al ei.* Elementul esențial în definirea acestui concept este, după cum am văzut, tocmai acest nivel. Determinarea productivității este, fără îndoială, deosebit de utilă, întrucît înseamnă un anumit bilanț al ansamblului cheltuielilor de muncă vie și trecută. De fapt în aceasta constă însăși menirea conceptului de productivitate a muncii. Dar, este necesar să mai arătăm că tot în aceasta constă și *marele său neajuns. Prin modul său de calcul, productivitatea exprimă*

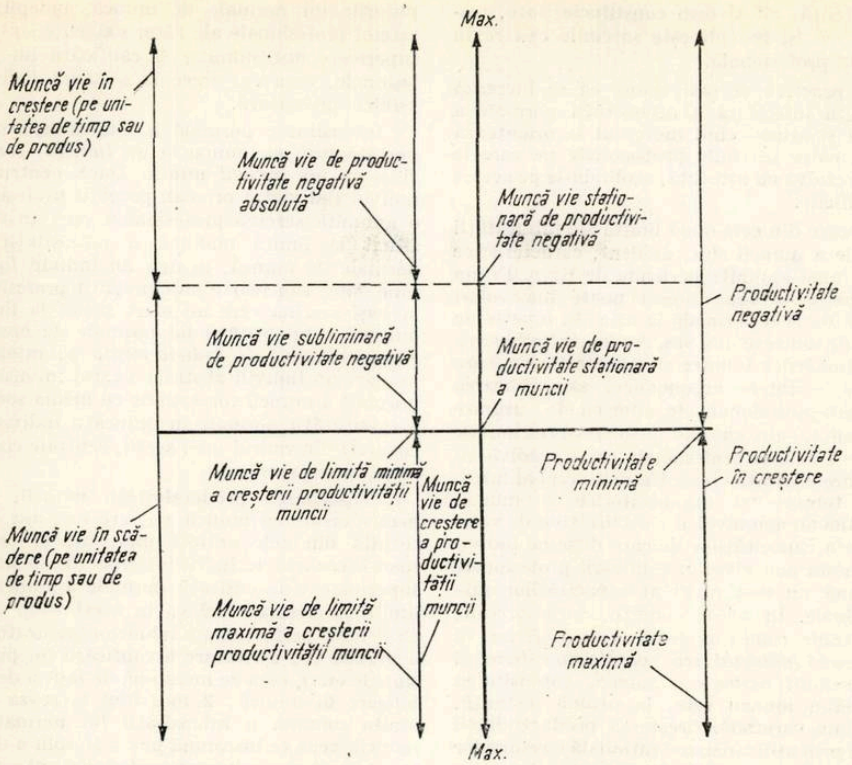


Fig. 1 Raportul dintre muncă vie și productivitatea muncii

numai cît se realizează pe unitatea de timp, dar nu și cît ar fi trebuit să se realizeze în raport cu cheltuielile care s-au făcut de muncă vie și trecută. Uneori pentru o mică creștere a productivității muncii se fac cheltuieli relativ mari de muncă vie și trecută. Alteori, în cazul acelorași produse, au loc creșteri relativ mari ale productivității muncii doar pe baza unor creșteri relativ mici ale cheltuielilor de muncă vie și trecută. Din rezultatul unui calcul al productivității muncii nu reiese rolul pe care îl are, pe de o parte, munca trecută și, pe de altă parte, munca vie în creșterea efectului util pe unitatea de timp. Este posibil ca productivitatea să crească într-un procent destul de mic făcîndu-se cheltuieli prea mari de muncă trecută. Astfel, într-o perioadă de timp, individul (sau colectivul de muncă) s-ar putea să depună un efort sub posibilitățile lui normale și totuși să producă mai mult decît în trecut, cînd depunea un efort normal. Acest fenomen se poate produce în următoarele situații : sînt introduse utilaje și tehnologii mai avansate ; se lucrează cu materii prime de mai bună calitate ; se fac anumite perfecționări de natură organizatorică la nivel de întreprindere, etc. ; individul a urmat anumite cursuri ori școli de calificare sau specializare etc., etc. *Pentru ca aceste situații să ducă la o creștere a productivității muncii se impune satisfacerea a două condiții esențiale din partea fiecărui individ (sau din partea fiecărui colectiv de muncă), și anume : 1. menținerea la nivelul intensității normale a muncii ; 2. mobilizarea cît mai diversă a resurselor proprii, a capacităților de muncă.*

Prin *intensitate normală a muncii* trebuie să înțelegem un registru de valori pe care îl ia efortul de muncă depus de fiecare individ în parte. Acest registru de valori exprimă anumite limite ale capacităților individuale pentru un gen de muncă determinat (profesiune, specialitate, loc de muncă). Cele două limite ale intensității normale a muncii sînt : 1) *limita inferioară*, la nivelul căreia individul rezolvă majoritatea sarcinilor din sfera sa de competență profesională cu maximă ușurință, deci cu minim de efort ; 2) *limita superioară*, la nivelul căreia individul rezolvă majoritatea sarcinilor din sfera sa de competență cu o mare greutate, deci cu un maxim de efort. În definirea acestor limite am avut, desigur, în vedere faptul că individul se caracterizează atît prin

competență, cît și prin conștiinciozitate, respectiv, că își îndeplinește sarcinile ce-i revin pe linie profesională.

În practică se mai spune că se lucrează la limita inferioară a intensității normale a muncii și atunci cînd individul se orientează numai către sarcinile profesionale pe care le poate rezolva cu ușurință, ocolindu-le pe acelea mai dificile.

Fiecare din cele două *limite ale intensității* normale a muncii sînt, evident, caracteristice numai unei anumite perioade de timp. Prima sau cea de-a doua limită poate lua valori diferite de la o perioadă la alta, în funcție de situațiile indicate mai sus. Astfel, introducerea perfecționărilor tehnice și organizatorice (care satisfac cerințele ergonomice) sau ridicarea calificării profesionale etc. aduc cu ele o ușurare a muncii. Cu alte cuvinte, prin creșterea muncii trecute sarcinile profesionale ce se rezolvă cu mai mare ușurință cresc. Un nou nivel al înzestrării tehnice și organizatorice a muncii înseamnă un nou nivel al posibilităților de valorificare a capacităților de care dispune individul, iar un nou nivel al calificării profesionale înseamnă un nou nivel al capacităților sale individuale. În aceste condiții, *dacă sarcinile profesionale rămîn aceleași, este și firesc să admitem că individul trece spre limita inferioară a intensității normale a muncii.* Intensitatea normală a muncii este, în ultimă instanță, o mărime variabilă. Creșterea productivității muncii prin utilizarea mai rațională a resurselor umane într-o întreprindere poate avea loc prin două modalități specifice : 1. în condițiile în care înzestrarea tehnico-organizatorică a muncii și calificarea profesională etc. rămîn aceleași, prin trecerea de la limita inferioară a intensității normale a muncii la cea superioară, ceea ce implică o sporire a mobilizării proprii în muncă, în special a creativității ; 2. în condițiile creșterii înzestrării tehnice-organizatorice a muncii și a calificării profesionale etc., prin lărgirea registrului de valori pe care le ia intensitatea normală a muncii, respectiv prin coborîrea limitei inferioare și urcarea celei superioare, ceea ce implică un nou nivel al disponibilităților de muncă, individul putînd executa cu mai multă ușurință unele sarcini profesionale pe care mai înainte le efectua numai printr-un efort situat la limita maximă a intensității normale a muncii (sau uneori dincolo de această limită).

Dincolo de limitele intensității normale a muncii avem, pe de o parte, *subintensitatea normală a muncii*, caz în care individul lucrează sub puterile lui normale de muncă, neîndeplinindu-și nici măcar sarcinile profesionale pe care cu aptitudinile și cu calificarea lui le-ar fi putut face cu mare ușurință, și, pe de altă parte, *peste intensitatea normală a muncii*, caz în care individul lucrează peste puterile lui normale de muncă, îndeplinind sarcini profesionale ale căror exigențe sînt net superioare aptitudinilor și calificării lui profesionale, ceea ce duce la o uzură fizică și psihică prematură.

Intensitatea normală a muncii apare raportată însă nu numai la un *individ concret* ci și la un *individ mediu*. Dacă pentru un individ slab dotat ori slab pregătit profesional o anumită sarcină profesională cere un efort situat la limita maximă a intensității lui normale de muncă, pentru un individ foarte bine dotat sau foarte bine pregătit profesional aceeași sarcină cere un efort situat la limita minimă a intensității lui normale de muncă. *Prin conceptul de individ mediu* se înțelege, așadar, un individ abstract a cărui intensitate normală a muncii corespunde cu media socială a intensității normale în muncă a indivizilor concreți din cadrul unei secții, centrale economice, subramuri etc.

Scăderea productivității muncii, respectiv creșterea muncii vii, are loc, așa cum rezultă din cele arătate mai sus, în următoarele cazuri : 1. individul trece de la limita superioară a intensității normale a muncii la limita inferioară (fără ca în acest timp să fi avut loc o perfecționare tehnico-organizatorică a muncii sau o ridicare a calificării lui profesionale etc.), ceea ce înseamnă de fapt o demobilizare în muncă ; 2. individul lucrează sub limita minimă a intensității lui normale a muncii, ceea ce înseamnă pur și simplu o delăsare în muncă, un interes profesional extrem de scăzut ; 3. individul se caracterizează printr-o uzură fizică sau psihică accentuată, datorată îmbolnăvirii, îmbătrînirii sau unor suprasolicitări de muncă ; 4. individul își pierde calificarea [6] prin lipsă de receptivitate față de nou (dezinteres profesional etc.), prin întreruperea activității profesionale pe o perioadă mai îndelungată de timp etc.

Unul din factorii care pot duce, deci, la o scădere a productivității muncii este *supraefortul*. Dar după cum știm, prin supraefort se poate totuși obține un *spor de producție*. Se impune aici, prin urmare, o precizare a raportului dintre conceptul de productivitate a muncii și cel de producție. *Conceptul de producție* are două sensuri. *El desemnează fie procesul muncii prin care se realizează anumite produse (bunuri) materiale, fie numai produsele rezultate în urma acestui proces.* Desigur, atunci cînd îl corelăm cu cel de productivitate îl folosim în cel de-al doilea sens. *Putem defini astfel productivitatea ca fiind un raport între producție* (QK) *și unitățile de timp*

[6] N. Sipoș, I. Frățilă, *Conceptul de calitate a calificării profesionale*, în „Revista Învățămîntului Superior «Forum»", nr. 12, 1974.

consumate în acest sens — producție realizată printr-o intensitate normală a muncii. Prin urmare nu orice producție raportată la timp înseamnă productivitate. Producția se realizează în trei condiții diferite, și anume : 1. la nivelul unei *intensități normale a muncii*; 2. printr-o *muncă intensivă*; 3. printr-o *muncă extensivă*. Conceptul de productivitate a muncii exprimă deci satisfacerea numai a primei condiții. Cea de-a doua condiție implică faptul că producția, în fiecare unitate de timp, se realizează printr-o creștere a intensității normale a muncii peste limita ei maximă, individul fiind supus în majoritatea timpului de lucru unui efort peste puterile lui normale de muncă. Cea de-a treia condiție înseamnă o creștere a extensivității muncii, sau, altfel spus, o creștere a numărului de ore peste programul stabilit în conformitate cu cerințele unei intensități normale a muncii.

Uneori conceptul de randament în muncă este folosit în cel de-al doilea sens al conceptului de producție. Se are în vedere astfel cîte produse a realizat individul (sau colectivul de muncă) pe o perioadă de o zi, o lună etc., indiferent dacă ele au fost realizate în una sau alta din cele trei condiții.

Folosirea conceptului de randament în muncă în această nouă accepție impune, pentru o mai bună clarificare, o corelare a sa și cu conceptul de *normă*, precum și cu cel de *indice de realizare a normei*. Randamentul în muncă reprezintă indicatorul fundamental al comportamentului profesional — indicatorul sintetic al acestui comportament. În raport cu sarcinile de serviciu, el exprimă „indicele de realizare a normei" [7]. *Randamentul, evident, poate fi mai mic, egal sau mai mare decît norma.*

Din punct de vedere practic, întreaga producție realizată într-o zi de lucru raportată la normă, indiferent de condițiile în care s-a realizat (de intensitatea normală a muncii, de intensivitate sau de extensivitate) reprezintă *indicele de realizare a normei*. Astfel, avînd în vedere doar extensivitatea, calcularea indicelui de realizare a normei, din anumite motive, cum sînt cele de natură financiară sau de statistica producției, se face fără să se țină seama de faptul dacă s-au lucrat mai puține sau mai multe ore (din cauza angajatului sau a întreprinderii) față de cele prevăzute de normă. Aceasta, bineînțeles, cînd indicele de realizare a normei se calculează după criteriul produselor și nu după cel al orelor lucrate.

Din punct de vedere teoretic, indicele de realizare a normei este însă diferit în raport cu cel determinat în mod practic. Astfel, în cercetările de normare a muncii este necesar să se afle nu cît reprezintă întreaga producție realizată față de normă, ci cît reprezintă producția realizată într-o unitate de timp efectiv lucrată față de cea prevăzută prin normă. *Norma* înseamnă o anumită producție ce trebuie realizată într-un anumit număr de ore, la o intensitate medie a muncii, în condițiile tehnice, organizatorice, de calificare etc. existente.

În mod concret, însă, prin natura ei, norma solicită, între anumite limite, în mod diferit, pe indivizi. O normă pentru a fi realizată poate să-i solicite unui anumit individ o intensitate normală a muncii. Prin intensivitate a muncii, acesta, evident, o poate depăși. Aceeași normă poate să-l solicite pe un alt individ sub limita minimă a intensității lui normale a muncii. Acest lucrător poate depăși norma respectivă atît prin efectuarea muncii la o intensitate normală, cît și prin intensivitate. Tot aceeași normă poate să-i solicite unui alt individ o intensitate mai mare a muncii decît cea care este pentru el normală. În acest caz, norma ori nu va fi îndeplinită, ori va fi îndeplinită prin intensivitate. Bineînțeles, că fiecare individ din acestă trei cazuri poate apela și la extensivitate.

În acest context, norma ne apare ca fiind lucru posibil în calitate de mărime social-mente medie. Randamentul definit ca un raport între lucrul efectuat într-o unitate de timp și lucrul posibil mediu (normă) pentru aceeași unitate de timp în condițiile tehnice, organizatorice de calificare etc. existente poate fi denumit *randament normativ*. Notînd lucrul posibil mediu cu N (norma) și randamentul normativ cu R_n, atunci avem următoarea relație :

$$R_n = \frac{L_e}{N}$$

Randamentul normativ indvidual (R_{ni}) este identic cu randamentul individual (R_i) numai în primul caz arătat mai sus, adică numai atunci cînd norma îl solicită pe lucrător la o intensitate normală a muncii :

$$R_{ni} = R_i, \quad N = L_p$$

În al doilea caz, randamentul normativ individual este mai mare decît randamentul individual, deoarece norma este mai mică decît lucrul posibil :

$$R_{ni} > R_i, \; N < L_p$$

Randamentul normativ al muncii poate lua deci nu numai valori subunitare, ci și supraunitare.

[7] Honorina Cazacu, O. Hoffman, Gh. Socol, M. Mocanu, *Factori sociali ai productivității muncii*, București, Edit. Academiei R.S.R., 1970, p. 148.

În al treilea caz, randamentul normativ individual este mai mic decît randamentul individual, deoarece norma este mai mare decît lucrul posibil.

$$R_{ni} < R_i,\ N > L_p$$

Diferența dintre randamentul normativ și randamentul în muncă poate fi definită *diferență de randament*. Ea poate fi o mărime mai mică, egală sau mai mare decît zero.

Imediat după ce norma a fost stabilită, media diferenței de randament, cel puțin în cazul indivizilor care au constituit eșantionul de determinare a normei, trebuie să ia o valoare semnificativ apropiată de zero. Ulterior, această diferență ia, de regulă, valori pozitive, datorită creșterii muncii trecute (ridicarea calificării etc.). Dar ea mai poate lua și valori negative, ca urmare a scăderii intensității normale a muncii (uzură fizică și psihică etc.).

În afară de lucrul posibil normativ (norma) putem considera că mai există, pe de o parte, *lucrul posibil intuitiv* (L_{pi}) și, pe de altă parte, *lucrul posibil personal* (L_{pp}). Lucrul posibil intuitiv este determinat intuitiv, de către fiecare individ în legătură cu propria persoană sau de către alții în legătură cu o anumită persoană. Lucrului posibil intuitiv îi va corespunde un randament individual pe care îl putem denumi *randament individual intuitiv* (R_{ii}). Este vorba de fapt despre acel randament care este exprimat în limbajul curent din întreprinderi prin expresii ca : ,,Am impresia că am dat prea puțin față de ceea ce pot da" ; ,,Este fruntaș în muncă dar cred că randamentul lui se află sub posibilitățile lui reale" etc.

Lucrul posibil personal este determinat pentru fiecare persoană nu în mod intuitiv, ci prin metode exacte. Un loc important în determinarea lui îl au metodele psihologice și sociologice. Întrucît acest randament exprimă cel mai adecvat capacitățile de muncă ale individului, numai el, într-adevăr, trebuie denumit pur și simplu *randament individual* (R_i).

Diferența semnificativă dintre un randament individual existent într-o anumită perioadă a activității profesionale a individului și un randament existent într-o altă perioadă poate fi numită *diferența de perioadă a randamentului individual*. Această diferență poate lua fie valori pozitive, ca urmare a creșterii capacității lui de muncă (experiență, specializare profesională etc.), fie valori negative, ca urmare a scăderii capacității de muncă (vîrstă etc.). Determinarea unei asemenea diferențe are o importanță deosebită în studiul evoluției profesionale a indivizilor. Există, după cum se știe, preocuparea de a determina randamentul *pe perioade de calificare* (în perioada de inițiere profesională, la sfîrșitul unei școli de calificare, în timpul stagiului profesional etc.), sau *pe perioade de vîrstă* (adolescență, prima tinerețe etc.).

Diferența semnificativă dintre randamentul individual obținut în diferite momente ale unei anumite perioade specifice activității profesionale a individului poate fi numită *diferență de moment a randamentului individual*. Astfel cercetările de pînă acum au pus în evidență cîte un randament specific *începutului, mijlocului și sfîrșitului unei zile sau a unei săptămîni de lucru*.

Randamentul individual specific unei anumite perioade sau unui anumit moment din activitatea profesională a individului poate fi denumit *randament diferențial*.

În mod curent, în raport cu *durata activității de muncă*, conceptul de randament în muncă are un sens diferit față de cel de productivitate a muncii. Astfel, atunci cînd se are în vedere efectul util al forței de muncă pe o perioadă mai scurtă de timp, uneori chiar pe momente ale procesului de muncă, se utilizează conceptul de randament în muncă, iar cînd se are în vedere o perioadă mai lungă de timp, o etapă caracteristică din activitatea profesională a unui individ sau a unui colectiv de muncă, se utilizează conceptul de productivitate în muncă. *În cercetările concrete de psihologia muncii, sociologia muncii, medicina muncii, ergonomie etc., în care importantă este surprinderea performanțelor pe momente în desfășurarea procesului de muncă, se utilizează termenul de randament în muncă, pe cînd în cercetările concrete efectuate din perspectiva disciplinelor economice, în care, dimpotrivă, este importantă determinarea efectului util al forței de muncă pe o perioadă de timp mai îndelungată, se utilizează pe drept cuvînt termenul de productivitate a muncii.* Neglijarea acestei diferențe de sens în utilizarea acestor doi termeni poate duce la concluzii extrem de derutante. Într-o zi de lucru, de exemplu, datorită unor evenimente particulare (influența performanțelor sportive ale echipelor de fotbal etc., asupra moralului lucrătorilor, controale etc.) pot fi înregistrate unele creșteri sau scăderi mari de randament în muncă față de ziua precedentă. Dacă în acest caz s-ar folosi termenul de productivitate și nu cel de randament, activitatea întreprinderii ar fi prezentată, evident, într-un mod cu totul neadecvat. S-ar putea ca a doua zi să se înregistreze fenomene contrare. Fluctuațiile de randament de la o zi la alta etc., nu fac obiectul conceptului de productivitate. Cel mult putem spune că fac obiectul conceptului de productivitate numai acele fluctuații ale randamentului care sînt caracteristice, fiecare în parte, unei perioade mai mari de

timp. *Cu alte cuvinte, conceptul de productivitate exprimă o medie, fie individuală, fie socială a randamentului în muncă pe o anumită perioadă de timp.*

Față de conceptul de productivitate a muncii, cel de randament în muncă prezintă încă un sens diferit. Productivitatea muncii, după cum am văzut, apare, în primă instanță, ca efect util pe unitatea de timp al tuturor factorilor implicați într-un proces de muncă. Numai în ultimă instanță, ca urmare a faptului că mijloacele de muncă și obiectul muncii devin eficiente numai prin intermediul forței de muncă, productivitatea muncii ne apare ca efect util al forței de muncă. O anumită productivitate a muncii se datorește, pe de o parte, contribuției forței de muncă și, pe de altă parte, contribuției celorlalți factori ai procesului muncii. Formula de calcul a productivității muncii este, desigur, indiferentă față de contribuția fiecărui factor în parte. Calculul creșterilor de productivitate spre deosebire de cel al productivității se face, însă, nu numai global, în funcție de contribuția conjugată a tuturor factorilor procesului muncii, ci și diferențial, în funcție de contribuția fiecărui factor în parte. Dată fiind unitatea indestructibilă dintre elementele unui proces de muncă, practic nu poate fi determinată contribuția fiecărui factor de producție la realizarea unei anumite productivități. Ceea ce se poate determina, însă, și aceasta cu destulă ușurință, este *creșterea sau scăderea productivității în funcție de unele modificări care se produc la nivelul unuia sau altuia din aceste elemente.* În limbajul curent din întreprinderi, precum și în cel adoptat în unele lucrări din domeniul științelor sociale, creșterea productivității muncii datorată mijloacelor de muncă și obiectului muncii este desemnată tot prin termenul de creștere a productivității muncii. *Creșterea productivității datorată numai capacităților, posibilităților de muncă ale individului sau ale unui colectiv de muncă sînt desemnate însă prin termenul de creștere a randamentului muncii.* În locul termenului de productivitate se utilizează deci cel de randament. Acest lucru se întîmplă numai cînd se are în vedere utilizarea concretă a resurselor umane (contribuția în procesul muncii a individului sau a unui colectiv de muncă). *Cînd se are în vedere contribuția forței de muncă în ansamblu se utilizează însă tot conceptul de productivitate.*

În limitele aceluiași nivel de înzestrare tehnică și organizatorică a muncii, creșterea productivității muncii se datorește, desigur, capacităților individului. *Se poate folosi termenul de creștere a randamentului în muncă și nu cel de creștere a productivității în muncă atunci cînd creșterea efectului util pe unitatea de timp are loc pe următoarele căi:* 1. prin dezvoltarea capacităților individului (prin calificare, experiență profesională etc.); 2. prin ridicarea gradului de mobilizare a acestor capacități, pînă la limita maximă a intensității normale a muncii, cu alte cuvinte prin perfecționarea individului în utilizarea capacităților sale de muncă (interes, emulație, organizare a vieții personale, colaborare, inițiativă, disciplină, receptivitate față de nou, creativitate etc.). 3. prin unele măsuri tehnice-organizatorice la locul de muncă, inițiate în cadrul atelierului sau secției (exploatarea mai rațională a capacităților umane existente).

În condițiile existente de înzestrare tehnică și organizatorică a muncii, hotărîtor pentru obținerea unui randament ridicat este atît modul în care muncitorul, de exemplu, știe să asigure mașinii un regim optim de lucru, astfel încît să n-o uzeze prematur, eventual s-o regleze sau să-i efectueze singur lucrări de întreținere și reparații, cît și modul în care știe să-și organizeze activitatea la locul său de muncă. Este vorba, pe de o parte, de modalități spontane de reacție adecvată, iar pe de altă parte de deprinderi și obișnuințe de lucru. Studierea randamentului în muncă constituie una din principalele căi de determinare a factorilor psihologici și sociali care influențează pozitiv sau negativ productivitatea muncii. Sînt interesante cercetările efectuate în acest sens de P. Pufan și Gh. Zbăganu: „Oricine poate observa, arată ei, că mersul muncii poartă pecetea individualității, a omului care deservește locul respectiv de muncă: randamentul fiecăruia reprezintă modul personal de folosire a mașinii și de organizare a procesului de muncă" [8]. Ei au comparat evoluția randamentului a trei muncitori strungari, dintre care unul era fruntaș, unul cu rezultate medii și al treilea începător. Cercetarea a evidențiat diferențe semnificative între curba muncii (curba randamentului muncii) celor trei muncitori. Curba randamentului în cazul strungarului fruntaș are o formă destul de regulată. Cea care exprimă randamentul mijlociu are o formă mai puțin regulată. În sfîrșit, cea a începătorului prezintă mari oscilații de la o oră la alta. Forme asemănătoare s-au obținut și în cazul *timpului neproductiv* sau al *oboselii* în muncă. Pe baza acestor curbe s-a putut trage concluzia că factorul hotărîtor în munca strungarului (ceea ce este

[8] Petre Pufan, Gh. Zbăganu, *Probleme ale productivității muncii strungarului*, în „Revista de psihologie", 1962, nr. 1, p. 4.

valabil și în cazul celorlalte profesiuni) este modul în care muncitorul știe să-și organizeze lucrul în funcție de situațiile concrete, uneori neprevăzute.

Prin conținutul său divers, extrem de nuanțat, *conceptul de randament în muncă are tocmai menirea de a pune în evidență nivelul resurselor tehnice și umane pe care le are întreprinderea sau societatea la un moment dat.* Pe această linie un rol din ce în ce mai mare va trebui să-l aibă psihologii și sociologii. Ei vor fi necesari în determinarea cît mai exactă a resurselor umane ale muncii (determinarea lucrului posibil), cît și, în general, în determinarea efortului făcut de societate în domeniul formării profesionale (probleme de eficiență economică).

Filosofický Časopis

(R. S. Cehoslovacă)

Nr. 6/1975

Din sumar : B. NĚMEC, Rezolvarea raportului dintre internațional și național în cursul consolidării unității țărilor comunității socialiste ; J. MUŽIC, Cu privire la formarea concepției științifice despre lume ; A. GEDÖ, Criza filozofiei — filozofia crizei ; R. NEDELÝ, Aprecierea rezultatelor activității sociale sub raport științific ; N. S. SMIRNOV, Sistemul „știință-tehnică" în condițiile revoluției științifico-tehnice ; E. ARAB-OGLY, Teorie socială sau mit social? A. SIRÁCKY, Dialectica dezvoltării societății socialiste.

Nr. 1/1976

Din sumar : În întîmpinarea celui de al XIV-lea Congres al Partidului Comunist din Cehoslovacia ; Misiunea de onoare a filozofilor sovietici ; VALOARE ȘI EVALUARE : J. POPELOVÁ, Dimensiunea istorică a valorilor culturale ; M. HULÁKOVÁ, Valorile și morala — probleme metodologice ; N.I. UDOVENKO, Sensul axiologic al primordialității socialului față de personal, legitate a vieții sociale ; F. RUPPRECHT, Pentru o înțelegere istorică și dialectică a idealurilor sociale revoluționare ale clasei muncitoare ; P. DANEV, Dezvoltarea multilaterală a personalității și necesitatea investigării sale complexe ; L. N. STOLOVIČ, Cercetarea aciologică în estetică ; C. I. GULIAN, Istoric și axiologic ; T. FÖLDESI, Valoare și adevăr.

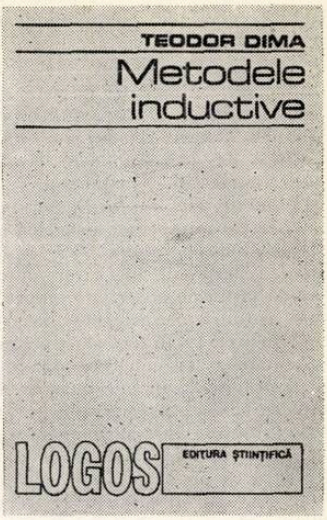
OPINII DESPRE CĂRŢI

În obiectiv:

Teodor Dima

METODELE INDUCTIVE

BUCUREŞTI, EDIT. ŞTIINŢIFICĂ, 1975, 147 p.



O REEVALUARE A METODELOR INDUCTIVE

DE

ION DIDILESCU

Rîndurile care urmează îşi propun să înfăţişeze principalele probleme tratate de Teodor Dima în lucrarea sa *Metodele inductive*, să examineze unele din concluziile la care ajunge, să pună în lumină contribuţia sa la cunoaşterea logicii inductive actuale în ţara noastră, precum şi încercările sale meritorii de a introduce noi puncte de vedere şi noi soluţii în acest controversat domeniu al logicii contemporane.

Autorul şi-a fixat ca obiectiv să analizeze istoric şi sistematic metodele inductive — metodele „de cercetare experimentală" cum le denumea John Stuart Mill, creatorul teoriei lor — , să le debaraseze de ceea ce cuprind perimat, pentru a reţine „ceea ce este viabil şi poate fi dezvoltat din perspectivele limbajului ştiinţific modern şi la nivelul exigenţelor logicii moderne" (Prefaţa, p. 7).

Trebuie să spunem că abordarea metodelor inductive presupune curaj. Mai întîi, fiindcă tema s-a bucurat deja de o largă dezbatere, despre metodele în discuţie fiind exprimată toată gama opiniilor posibile, de la negarea radicală a oricărei utilităţi, pînă la considerarea lor ca instrumente indispensabile ale ştiinţei. În al doilea rînd, fiindcă metodele inductive, ca mai toate problemele care ţin de logica inductivă, au ceva asemănător cu stînca lui Sisif: îndată ce o idee pare a fi rezolvarea mult căutată, se şi ivesc noi dificultăţi care readuc problema la un stadiu apropiat de cel iniţial. Şi logica deductivă clasică cunoaşte cîteva subiecte de acest fel, de exemplu: dreptul la existenţă a figurii a patra, aplicabilitatea principiului terţiului exclus la propoziţii de genul „Mîine va fi o bătălie navală", justificarea „celor două Barbara" în logica modală aristotelică.

În general reluarea unui subiect mult tratat este îndreptăţită dacă se utilizează noi metode de cercetare care să poată conduce la descoperirea unor aspecte necunoscute ale fenomenului studiat sau dacă subiectul este abordat dintr-un punct de vedere nou ori într-un alt cadru, ceea ce poate da la iveală un plus de însuşiri nebănuite anterior.

În cazul de faţă aceste justificări sînt prezente. În analiza metodelor inductive se apelează la mijloacele oferite de logica simbolică iar evaluarea lor se face situîndu-le în cadrul logicii ştiinţei, astfel că autorul poate spune cu satisfacţie şi optimism: „Am desprins metodele inductive din cadrele strîmte ale logicii formale pentru a le împlini eficient în logica

Rev. Filoz., **XXIII**, *4*, p. 477–488, Bucureşti, 1976.

științei. Din acest punct de vedere, în jurul metodelor inductive se poate construi o tonifiantă strategie metodologică cu valoare euristică" (p. 7).

Lucrarea începe cu un istoric al metodelor inductive în care își găsește locul un foarte reușit portret al filozofului pe jumătate legendar, Francis Bacon, și o fină analiză a concepției lui metodologice. Poate că autorul, din simpatie pentru personalitatea pitorească și plină de mister a lui Bacon îi atribuie uneori merite care umbresc pe acelea ale succesorilor săi și în special ale lui J.St. Mill. Studiul reliefează pregnant ideea că metodologia baconiană pretinde observarea faptelor, abandonarea raționării abstracte despre lucrurile și fenomenele lumii fără să le fi supus exigențelor unei cunoașteri concrete prealabile, așa cum a fost practicată în perioada medievală, și cere aplecarea atentă asupra lor pentru a pătrunde, cu cuvintele lui Bacon, ,,în interiorul și în adîncul naturii". Rezultă cu claritate din lucrare că atunci cînd Bacon afirmă că este necesar ,,să deschidem și să dăm minții o nouă cale și sigură pornind direct de la însăși percepția simțurilor", el exprimă cu mult mai mult decît o părere între altele, fiind vorba de proclamarea unui nou principiu metodologic, a unui program care trebuie urmat în cunoașterea științifică a naturii. Este programul care a făcut posibil avansul pe care științele moderne ale naturii l-au cîștigat asupra celorlalte ramuri ale cunoașterii omenești. Desigur, Bacon nu este cea dintîi voce care, la începutul timpurilor moderne, cere o nouă orientare a minții omenești. Încă din secolul al XV-lea un Bernardino Telesio, de exemplu, susținea că omul cunoaște *non ratione sed sensu*, că cunoașterea prin rațiune fiind o prerogativă a divinității, știința umană trebuie să procedeze prin observație și experiment. Galileo Galilei, contemporan cu Bacon, a folosit în mod strălucit experimentul, iar Leonardo da Vinci, care a trăit cu un secol mai înainte a fost de asemenea strălucit experimentator.

La Bacon ideea apare însă ca un *principiu* nou metodologic legat de un ansamblu de tehnici și procedee de investigație, ca o adevărată ,,cale *nouă* și *sigură*" a minții pe care nici evul mediu și nici antichitatea nu o folosiseră decît incidental și nu programatic. În lucrările obișnuite de logică, metodologia lui Bacon interesează întrucît ea jalonează metodele de cercetare experimentală ale lui Mill. Teodor Dima privind metodele în cadrul larg al strategiei spiritului cunoscător în cucerirea naturii, lasă să se vadă mai bine rolul lui Bacon în inaugurarea unei noi perioade istorice. Metodologia lui Bacon apare drept conștientizarea transformărilor care își făcuseră loc, începînd din secolul al XV-lea, în spiritul oamenilor preocupați de știință și ca o încercare de a realiza ,,un bun temei pentru înaintarea științelor", cum se exprima el. Fiindcă, conștient de calea nouă care se deschide dezvoltării științei în timpul său, și de rolul pe care știința urmează să-l aibă în progresul omenirii, Bacon nu se mulțumește să fie numai un crainic, ci caută să contribuie efectiv la acest proces istoric, punînd pietre de temelie noii metodologii, prin elaborarea celebrelor tabele de prezență, absență și de grad. De aceea, afirmația lui Dima că ,,Bacon a dat științei timpului său *conștiința metodei* de care avea nevoie și pe care o practica, a transformat o stare de fapt într-una de drept" (p. 29) nu trebuie înțeleasă în sensul că Bacon ar reprezenta un fel de oglindă pasivă a transformărilor la care asista: el este, dimpotrivă, un participant activ cu rol dirigent la acest proces, căruia îi deschide o ,,cale nouă și sigură".

În problema mult discutată dacă prin tabelele sale Bacon vizează cauzele lucrurilor, ceea ce l-ar situa în spiritul modern, sau esențele lucrurilor de rezonanță aristotelică, autorul este de părere că tabelele urmau să servească la stabilirea generalului definibil din lucruri și că, din acest punct de vedere Bacon e mai mult un urmaș al lui Socrate decît un precursor al lui Mill (loc. cit.). Interpretarea lui Dima este în orice caz cea mai bine susținută de textul *Noului Organum*.

Metodele lui Mill ocupă în lucrare locul central, beneficiind, pentru întîia oară în literatura de specialitate din țara noastră, de o tratare amplă și o analiză detaliată atît pe plan logic, cît și epistemologic și filozofic. Întreprindere deloc ușoară dacă ținem seama că *System of logic* conține numeroase neclarități și chiar unele contradicții. Pe bună dreptate admite Dima că ,,echivocul și contradicția au culcușuri confortabile în chiar capitolele închinate inducției" (p. 66). Va rămîne probabil pentru totdeauna un punct de întrebare dacă pentru Mill, orice raționament este raționament prin analogie în care concluzia se extinde asupra unui caz nou, așa cum afirmă categoric discutînd valoarea silogismului, dar continuînd să vorbească în zeci de alte locuri despre raționament în sensul logicii tradiționale. Mulți consideră pe Mill nominalist pe baza unor texte fără echivoc. N-a spus el că nu există adevăruri generale, că ceea ce este privit ca astfel de adevăruri nu sînt în realitate decît simple ,,agregate de adevăruri particulare"? Dar cu toate acestea, tot Mill caută, prin aplicarea metodelor, să ajungă la adevăruri generale și necesare! De aceea, plecînd desigur de la spiritul de ansamblu al logicii lui Mill și nu de la diversitatea exprimărilor sale, Dima dă o interpretare empiristă noțiunii de cauză a lui Mill, metodelor inductive

și principiilor implicate de ele, dar nu merge pînă la a-l privi pe Mill ca nominalist. Lumea care rezultă din aplicarea metodelor, observă just Dima, nu este un ,,morman de fapte" fără legături necesare între ele. Empirist consecvent a fost numai D. Hume. Dînd însă metodelor de cercetare experimentală o interpretare pur empiristă, Dima ajunge la concluzia că, în mod practic Mill și-a întemeiat generalizările inductive mai mult pe procedeul simplei enumerări decît pe procedeul eliminării circumstanțelor concurente, esențial la Bacon. Aceasta înseamnă că în teoria lui Mill generalizările inductive ,,emerg" din faptele de experiență, pe cînd dacă el și-ar fi întemeiat metodele pe procedeul eliminativ, atunci generalizările sale inductive ar fi fost concluziile unor raționamente deductive eliminatorii, ceea ce evident, n-ar fi fost consecvent empirist. Din aceeași interpretare se ajunge în mod firesc la a considera metoda reziduurilor ca deosebită de celelalte patru, fiindcă ea nu se bazează pe datele oferite de observație și experiment ci pe datele obținute anterior de știință și mai ales fiindcă legătura cauzală în această metodă se stabilește printr-un raționament deductiv, care conferă acestei metode și *justificarea* și *certitudinea* concluziei, calități logico-epistemologice pe care celelalte metode nu le posedă : ,,Faptele și fenomenele în care sînt împlîntate premisele metodelor inductive aparțin realității sensibile . . . În schimb, metoda reziduurilor preferă știința constituită, în care faptele și fenomenele sînt rezultatul unor operații succesive de abstractizare. Cu alte cuvinte, metoda reziduurilor nu este o metodă a experienței, ci a teoriei" (p. 98). La aceasta se adaugă încă alte două trăsături corelate care particularizează metoda reziduurilor între celelalte metode : natura ei deductivă și caracterul cert al concluziei. În acest sens autorul scrie : ,, . . . procedeul metodei reziduurilor este de natură deductivă și el determină concluzia certă a acestei metode. Dacă este satisfăcută și condiția adevărului premiselor, atunci metoda reziduurilor se *justifică*, justificare pe care celelalte metode inductive de mult o speră" (p. 100).

Punctul de vedere după care metoda reziduurilor este superioară celorlalte metode este împărtășit și de alți cercetători. Interesant în sine, acest punct de vedere se poate susține numai dacă nu se recunoaște că și celelalte metode sînt concepute de Mill ca bazate tot pe procedee deductive. Dacă nu se recunoaște că în aplicarea tuturor metodelor Mill înțelege să folosească procedeul eliminativ și că tocmai această utilizare a deducției deosebește metodele inductive pe care Mill le dorea demonstrative, de inducția empirică bazată pe simpla enumerare.

După cum se vede, ne găsim pe un teren unde interpretările sînt posibile și ele conduc la rezultate diferite. Poziția lui Dima referitoare la metoda reziduurilor și la ,,procedeul" pe care se bazează celelalte metode nu reprezintă o opțiune între două alternative de valoare egală, ci decurge din analiza căreia supune fiecare metodă în parte. Aceasta și este calea corectă : mecanismul logic al fiecărei metode decide valoarea ei probantă. Exemplele de aplicare strălucită a diferitelor metode nu sînt concludente în materie, fiindcă în favoarea fiecărei metode se pot invoca exemple strălucite. Iar eșecurile nu sînt înregistrate nicăieri.

Menționăm că tradiția acordă cea mai mare forță probantă metodei diferenței și recomandă că ori de cîte ori este posibil o metodă să se verifice prin alta.

Trebuie să recunoaștem, de asemenea, că interpretarea lui Dima este în acord cu spiritul filozofiei lui Mill. Rezervele care se pot face provin din întrebarea dacă Mill, pentru a repune pe temelii solide construcția științifică pe care Hume o supusese unui cutremur de grad maxim, nu s-a văzut obligat să facă concesii raționalismului, corectînd concluziile empirismului consecvent.

Expunînd metodele inductive, Teodor Dima nu putea să nu abordeze cele două concepte cheie în întreaga teorie inductivă, acela de cauză și acela al uniformității naturii. În legătură cu tratarea lor avem numai regretul că autorul nu le-a acordat un spațiu mai extins. Și aceasta tocmai fiindcă lucrarea aduce aceste concepte la nivelul discuțiilor actuale iar sursele de informare în aceste probleme sînt în publicistica noastră restrînse. Ne gîndim în special la paradoxul lui Goodman, atît de firesc analizat în acest context. Dar chiar și așa, în formă comprimată, discutarea conceptelor menționate încă are darul să ilustreze complexitatea teoriei inducției, întrepătrunderea problemelor de logică cu cele de gnoseologie și încurcăturile, ,,capcanele", cum le spune autorul, care rezultă. Credem că aceste ,,capcane" arată încă o dată că pentru elaborarea logicii inductive este necesar ca domeniile să fie bine delimitate, și logica să se elibereze de problemele care aparțin gnoseologiei. Între acestea, coordonata ,,timp" creează poate cele mai mari dificultăți. Or, categoria timp nu este o componentă a logicii. Orice inducție presupune și o extrapolare de la *aici* și *acum* la *oriunde* și *totdeauna*. Dar acest aspect nu aparține logicii. Încă Aristotel a experimentat această intrusiune a timpului în logică și a ajuns la contradicțiile din *Despre interpretare*, cînd examinează principiul terțiului exclus, și la marile dificultăți din logica modală legate de acceptarea unor judecăți universale care pot fi adevărate la un moment dat dar nu tot-

deauna. Cu acest prilej Aristotel stabileşte sensul judecăţilor universale într-un text care are valoare de principiu pentru raportul dintre logică şi timp: ,,Trebuie să înţelegem «apartenenţa la toţi» fără nici o limitare în timp, de exemplu, la prezent sau la o anumită perioadă dată, ci simplu şi necondiţionat. Căci numai cu ajutorul unor astfel de premise rezultă silogism" (*An. pr.* 1, 15, 34 b). Logica este *atemporală*. Şi logica inductivă nu va avea decît de cîştigat din debarasarea de chestiuni care ţin de alte discipline.

Expunerea şi analiza detaliată a metodelor inductive dă prilej autorului să pună în discuţie numeroase probleme asupra cărora nu ne putem opri. Vom consemna doar unele dintre concluziile la care ajunge.

Deosebit de interesantă ni se pare stabilirea valorii, competenţei fiecărei metode. Distingînd condiţia suficientă (cauza multiplă din vorbirea obişnuită care explică producerea aceluiaşi fenomen prin mai multe cauze), condiţia necesară (condiţia, din limbajul obişnuit) şi condiţia necesară şi suficientă (cauza unică), autorul procedează la analiza logică a fiecărui ,,canon" şi arată că:

— prin metoda concordanţei, care presupune coprezenţa cauzei şi efectului, se pot descoperi cel mult consecinţa unei condiţii date sau condiţia necesară a unei consecinţe date. Cu alte cuvinte, metoda concordanţei nu poate conduce la descoperirea cauzelor propriu-zise;

— prin metoda diferenţei se poate stabili consecinţa unei condiţii sau condiţia suficientă a unei consecinţe date. Această metodă face posibilă deci descoperirea cauzei propriu-zise, cauza multiplă;

— prin metoda combinată a concordanţei şi diferenţei se poate descoperi consecinţa unei condiţii suficiente şi necesare sau condiţia suficientă şi necesară a unei consecinţe date, deci cauza unică a unui efect dat;

— prin metoda variaţiilor se pot stabili aceleaşi condiţii şi consecinţe ca şi prin metoda diferenţei, ultima fiind un caz limită a variaţiilor concomitente.

În fine, metoda reziduurilor, considerată ca ,,un caz particular al metodei concordanţei" (p. 91), rezultă că are aceeaşi capacitate de descoperire ca şi aceasta.

Aşadar numai prin două metode se pot descoperi cauzele propriu-zise (condiţiile suficiente) ale fenomenelor, celelalte dîndu-ne posibilitatea să descoperim fie condiţiile necesare, fie condiţiile suficiente şi necesare, în rarele cazuri cînd intervin cauze unice.

Aceste rezultate sînt, evident, mult deosebite de felul încetăţenit de a privi metodele inductive şi de felul cum le-a apreciat Mill însuşi, după care ele erau egal investite cu calitatea de a conduce la cauzele propriu-zise ale lucrurilor.

Desigur, este vorba de funcţia *legitimă teoretic* a metodelor, avînd în vedere mecanismul logic al fiecărui canon. În mod *practic*, metodele sînt folosite pentru a descoperi cauzele, chiar dacă în acest caz descoperirea trebuie supusă verificării prin altă metodă. Acest lucru credem că-l are în vedere autorul cînd spune că metoda concordanţei, de exemplu, în formele ei pozitive ,,sugerează ipoteze" (p. 82). Trebuie să adăugăm apoi că ş stabilirea condiţiilor necesare prezintă interes, deoarece fără prezenţa lor nu poate acţiona condiţia suficientă. Oxigenul nu este cauza arderii, dar fără oxigen nu există ardere. Aşa se face că deşi în jurul noţiunii de cauză plutesc numeroase confuzii şi deşi metodele inductive nu servesc toate în mod legitim la aflarea cauzelor propriu-zise, de numele acestor metode teoretizate de Mill se leagă toate descoperirile epocale realizate prin observaţie şi experiment, de la Galilei şi Pascal pînă la Percival Lowell şi Fleming. Restricţiile teoretice ale metodelor nu au împiedicat sensibil *eficienţa* lor practică şi nici n-au diminuat prea mult rolul lor de model de decizie şi de ghid în domeniul cercetării experimentale. Mai mult, chiar părerea că metodele inductive, fiind bazate pe observaţie şi experiment, ar înceta să mai îndeplinească vreo atribuţie, cînd ştiinţa a coborît de la nivelul macrofenomenelor observabile la acela al microfenomenelor insesizabile, se dovedeşte neîntemeiată: micro şi inframicrobiologia contemporană operează cu grupe de martori şi grupe supuse unor tratamente specifice, conform regulilor metodei diferenţei, ca şi în timpul lui Pasteur, fără să fie împiedicate de faptul că obiectele studiate rămîn sub nivelul percepţiei.

De aceea, după ce le-a arătat limitele, Dima conchide cu deplin temei despre valoarea metodelor: ,,Metodele lui Mill pot fi considerate *mijloace de justificare* a inducţiei" (p. 104). Se înţelege, precizează d-sa, că propoziţiile generale care exprimă raporturile cauzale stabilite prin metodele inductive ,,nu sînt *demonstrate* ci numai *dovedite* ca adevărate prin intermediul experienţei" (p. 105. Poate că termenul ,,a proba", cu sensul de a stabili adevărul prin fapte ori prin mărturie, ar exprima mai bine deosebirea de forţă între a demonstra la nivel conceptual şi a stabili adevărul prin mijlocul faptelor, decît ,,a dovedi"). Fiindcă faptele, oricîte, nu demonstrează o teză, ci o confirmă, o probează. Metodele inductive funcţionează în cadrul logicii inductive care nu este demonstrativă, dar avînd rolul de a apropia cît mai mult posibil această logică de certitudinea demonstraţiei. De aceea, în completarea celor spuse de autor, aş adăuga caracterizarea făcută metodelor lui Mill de Ackoff: ,,Primul efort sistematic de a specifica condiţiile sub care

și operațiile prin care poate fi spus că un lucru, A, este cauza altui lucru, P, a fost făcut de J.S. Mill" (*Scientific method.*, p. 312).

Teodor Dima însuși face remarca demnă de subliniat că metodele inductive, cu toate insuficiențele lor nu încetează de a-și dovedi utilitatea chiar în alt context teoretic decît cel creat de Mill. Unul este acela al logicii științei pe care o profesează Karl Popper. La Mill, metodele serveau pentru a descoperi existența raporturilor cauzale; la Popper metodele inductive servesc pentru a demonstra inexistența raporturilor cauzale presupuse, cu alte cuvinte pentru a demonstra *falsitatea* unor ipoteze care concurează în a explica un fenomen. Corpul pozitiv al științei e format din ipotezele nerespinse; de aceea toate legile și teoriile trebuie considerate ca ipotetice sau conjecturale.

Este evident că o asemenea poziție însemnează respingerea categorică a inducției ca mijloc de a proba vreun adevăr. Dima atribuie această situație creată inducției nu neajunsurilor ei intrinseci, ca raționament, ci deductivismului excesiv al logicii contemporane, care face abstracție de natura obiectelor la care s-ar putea aplica. Nu ar fi posibilă construcția unei logici placată pe relațiile dintre fenomene? Este tocmai direcția în care autorul își propune să continue cercetările: ,,Omul de știință se preocupă de determinarea cauzelor și a efectelor, el are în vedere fenomene și, prin urmare, trebuie construită o logică specială a fenomenelor" (p. 115). Și Dima trasează cîteva jaloane ale acestei logici inductive care să servească la descoperirea relațiilor cauzale, logică denumită de d-sa *etiologica*. E vorba de cîteva caracteristici foarte generale.

Etiologica își propune să reevalueze metodele inductive, redîndu-le funcția pe care o aveau la Mill de a servi la descoperirea relațiilor cauzale, considerînd că rolul de a verifica ipoteze pe care li-l acordă neopozitivismul este sub posibilitățile lor euristice. Etiologica nu va folosi în acest scop canoane rigide, ci va fi o logică ,,elastică", o ,,logică naturală", atentă însă la a păstra ,,rigorile logicii"; va fi de asemenea o logică ontologică avînd a expune procesul de descoperire a unor structuri ontice; va fi, în fine, o logică inductivă, bazată pe inferențe *reductive* (p. 115—118). Dima reia astfel, într-o viziune teoretică personală, o încercare făcută mai aproape de noi de Ajdukiewicz și G. Klaus, de a da inducției o înfățișare apropiată de deducție, prin folosirea unor forme logice invalide, fiindcă raționamentele reductive sînt invalide.

Teodor Dima nu crede în posibilitatea deductivizării inducției, a transformării inducției problematice în inducție demonstrativă, și nici etiologica nu-și propune un astfel de scop. Etiologica, spune autorul, ,,ajunge inevitabil la concluzii probabile, dar în același timp, ea oferă cîteva mijloace de creștere a probabilității, fără a utiliza noțiunea de probabilitate din matematică" (p. 118).

Este un scop foarte moderat față de încercarea lui W.E. Johnson de a transforma raționamentele inductive în deducții valide și de a face metodele de cercetare, propuse de el, demonstrative. Autorul consacră lui Johnson o expunere foarte clară și o critică pertinentă. E curios că logicianul englez n-a observat că probabilitatea scoasă din *forma* logică a raționamentelor, care este validă, intră prin *conținutul* premisei majore care cuprinde o generalizare problematică și că dacă premisa majoră ar fi certă, n-ar mai fi nevoie de inducție, fiindcă am avea la dispoziție deducția!

Credem că tentativa cea mai izbutită de a face inducția demonstrativă rămîne tot procedeul eliminativ gîndit de John St. Mill.

Autorul ne încunoștiințează că lucrează de mai mult timp la elaborarea etiologicii, care ea însăși urmează să fie încadrată într-o largă ,,strategie euristică". Ambele sînt de construit. Unele formulări din finalul lucrării și mai ales unele oscilații ca acelea referitoare la demonstrabilitatea procedeelor inductive și euristice, trădează căutările autorului.

Va reuși Teodor Dima să construiască o logică bazată pe raționamente reductive care să satisfacă toate rigorile logicii? Va reuși d-sa să găsească mijlocul de a valida logic complexele procese euristice? Autorul vede aceasta realizabil: ,,... etiologica ar reuni onticul, epistemicul și logicul... care totdeauna interferează în procesul complex al descoperirii științifice. De aceea, spuneam că *etiologica are valoare euristică*. Euristica este domeniul unde unitatea dintre ontologie, epistemologie și logică se realizează pe deplin. Fiind « călăuză în acțiune », filozofia marxistă este, de fapt, euristică, așa explicîndu-se de ce ea este singurul mod științific de interpretare a lumii" (p. 120).

Lucrarea lui Teodor Dima la care ne-am referit în rîndurile de mai sus este scrisă limpede și elegant, încadrîndu-se prin aceasta în tradiția creată la universitatea din Iași de linia de logicieni T. Maiorescu, Ion Petrovici, Petre Botezatu, cuprinde o mare bogăție de idei și este bine documentată, și mai presus de toate dezvăluie însatisfacția autorului ei față de starea de lucruri din domeniul filozofic de care se ocupă și o gîndire viguroasă, nuanțată și îndrăzneață, însemnele de totdeauna ale spiritului filozofic.

Așteptăm de aceea cu încredere și interes noua carte a lui Teodor Dima în care ne va comunica rezultatele străduințelor sale în direcția construcției etiologicii.

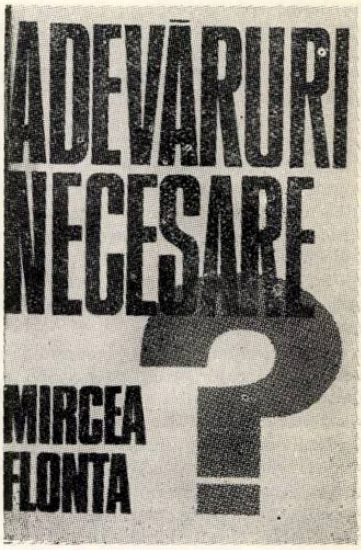
În obiectiv:

Mircea Flonta

ADEVĂRURI NECESARE?

Studiu monografic asupra analiticității

BUCUREȘTI, EDIT. ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ, 1975, 262 p.



REZULTATE ȘI PERSPECTIVE ÎN CERCETAREA ANALITICITĂȚII

DE

ILIE PÂRVU

Tema abordată în lucrarea lui Mircea Flonta prezintă un interes major din mai multe puncte de vedere. Mai întîi, analiticul reprezintă un concept central al teoriei cunoașterii și al logicii științei avînd întinse implicații în aproape toate domeniile filozofiei. Distincția analitic-sintetic ne întîmpină ori de cîte ori se cercetează mai adînc structura teoriilor științifice, natura inferenței științifice, tipurile de adevăr, presupozițiile ontologice ale teoriilor etc. Această distincție apare de asemenea în mod esențial în reconstrucția logică riguroasă a limbajului teoriilor științifice. În al doilea rînd, distincția analitic-sintetic a format obiectul unei polemici filozofice și metodologice în cadrul filozofiei analitice, între Carnap și Quine, comparabilă ca adîncime, complexitate (și poate și ca soartă) cu marele „conflict epistemologic" Bohr-Einstein din fundamentele teoriei cuantice. După cum spune autorul, „această controversă a atrenat cercuri largi ale filozofilor analiști și a suscitat interesul filozofilor științei și ai limbajului de toate orientările". Dezbaterea în jurul distincției analitic-sintetic a depășit cu mult cadrul inițial și premisele filozofiei analitice, angajînd aproape toate orientările și curentele filozofiei contemporane. De aceea se impunea o tratare sistematică a acestei teme și în contextul filozofiei materialist dialectice, o analiză epistemologică marxistă, în cadrul căreia să se poată descifra corect sursele, natura argumentelor, valoarea distincțiilor și a rezultatelor acestui adevărat „nucleu de difuzie epistemologică".

Lucrarea *Adevăruri necesare*? constituie prima analiză de anvergură din literatura filozofică marxistă a acestei teme, prima cercetare monografică care a reușit să ofere un răspuns de înaltă rigoare teoretică problemelor

logice şi gnoseologice implicate de „controversa analiticului". Printre caracteristicile care conferă o ţinută remarcabilă acestei lucrări subliniem : claritatea, constructivitatea şi selfconsistenţa expunerii, caracterul cvasiexhaustiv al tratării, profunzimea şi subtilitatea contribuţiilor originale. Cartea *Adevăruri necesare?* poate servi în acelaşi timp ca o introducere în această temă şi ca o punere şi clarificare a unor importante probleme care ţin de o analiză teoretică şi filozofică avansată.

Lucrarea este structurată în modul următor. O introducere amplă trasează originile istorice şi elaborarea progresivă a distincţiei epistemologice dintre analitic şi sintetic (Hobbes, Leibniz, Hume), locul acestei distincţii în filozofia kantiană, reformularea ei pe baza delimitării critice faţă de teza kantiană a cunoaşterii sintetice *a priori* („dizolvarea sinteticului *a priori*") în cadrul epistemologiei pozitivist-logice. Partea I a lucrării este consacrată analizei consecinţelor reformulării distincţiei analitic-sintetic în cadrul empirismului logic ca distincţie intuitivă între „enunţuri care sînt adevărate datorită convenţiilor limbajului ce stabilesc înţelesul cuvintelor şi enunţuri care ne dau informaţii despre stările reale" (p. 40). Partea a II-a expune critica dihotomiei analitic-sintetic de către W. van O. Quine, M. White ş.a. Partea a III-a, cea mai originală şi cuprinzătoare, conţine analiza diferitelor tentative de a se depăşi dificultăţile logico-metodologice şi filozofice semnalate de Quine în trasarea distincţiei analitic-sintetic. Este partea în care tezele celor două poziţii nu mai sînt expuse separat, ci sînt confruntate direct, dar mai ales sînt cercetate şi evaluate în lumina relevanţei şi a consecinţelor lor multiple pe plan logic, epistemologic, metodologic, istoric, filozofic. Remarcăm de la început delimitarea precisă a acelui aspect al temei analiticităţii pe care îl va trata cartea : *teoria lingvistică a adevărurilor necesare*, teorie elaborată în cadrul Cercului vienez în deceniile 3 şi 4 şi care a devenit după anii'50 subiectul central al polemicii Quine — Carnap.

Adoptarea de către epistemologia empirist logică a distincţiei analitic-sintetic a implicat cîteva importante consecinţe logico-epistemologice : coextensivitatea dihotomiilor analitic-sintetic şi *a priori* — *a posteriori*, diferenţa de natură între certitudinea teoretică (a enunţurilor analitice) şi certitudinea „practică" (a enunţurilor sintetice), delimitarea pe baza distincţiei analitic-sintetic a celor două tipuri mari de ştiinţe, formale şi factuale. Empirismul logic nu-şi restrîngea intenţiile doar la a formula o nouă teorie a ştiinţei ; el vroia să reformeze adînc filozofia, s-o elibereze de speculaţia metafizică incontrolabilă. Acest proiect de reformă a filozofiei, prin reducerea acesteia la analiza logică a limbajului ştiinţei, este — după cum arată M. Flonta — solidar cu tematica analiticului. În acest sens autorul concepe analiza controversei analiticului şi ca un test al programului de reformă a filozofiei formulat de Cercul de la Viena. De aici decurge necesitatea dublării analizei epistemologice cu una metafilozofică, concentrată mai ales în cap. VIII din Partea a III-a („De ce nu se înţeleg filozofii").

După ce expune aceste implicaţii şi intenţii nemijlocite ale concepţiei analiticităţii, autorul cercetează principalele direcţii în care s-a elaborat ulterior teoria analiticului : (1) fundamentarea teoriei lingvistice asupra adevărului logic şi a adevărului analitic ; (2) întemeierea reductibilităţii adevărurilor matematicii la adevăruri logice în perspectiva programului logicist ; (3) trasarea distincţiei analitic-sintetic în cadrul teoriilor ştiinţifice ; (4) încercările de a se răspunde obiecţiilor lui Quine şi ale altor *filozofi contemporani* împotriva întemeierii teoretice şi a utilităţii metodologice a distincţiei analitic-sintetic. În această parte în care sînt expuse principalele teme ale epistemologiei empirist-logice, grupate în jurul ideii analiticului, autorul aduce multe precizări importante şi distincţii relevante pentru înţelegerea corectă a dezvoltării pozitivist-logice a temei analiticităţii. În mod deosebit remarcăm analiza comparativă a explicaţiilor, ontologică şi lingvistică, a caracterului necesar al adevărurilor logice (cap. V).

Trecînd, în partea a II-a, la prezentarea criticilor la adresa analiticităţii, M. Flonta reconstruieşte minuţios preliminariile acestei critici, ideile lui Quine, Tarski, Goodman care anticipau atacul frontal împotriva distincţiei analitic-sintetic din *Două dogme ale empirismului* (Quine) şi *Analiticul şi sinteticul* : *un dualism de nesusţinut* (White). Punctul de vedere al lui M. White — spune autorul — este acela că „dacă acceptăm că întemeierea filozofică a conceptului de analiticitate şi a distincţiei analitic-sintetic este posibilă numai cu referire la limbile naturale, rezultă că o asemenea distincţie nu poate fi afirmată ca o distincţie netă, clasificatorie, de natură" (p. 96). Critica lui Quine, deşi pleacă de la presupoziţii analoge, este desfăşurată însă într-o manieră mult mai sistematică şi profundă. Quine analizează toate încercările de a delimita clasa adevărurilor analitice de aceea a adevărurilor sintetice, factuale, ajungînd la concluzia că în faţa tuturor se ridică dificultăţi insurmontabile. Pentru aprecierea corectă a criticilor lui Quine, M. Flonta analizează pe larg contextul epistemologic în care-şi formulează acesta teoria, ideile sale despre structura şi dinamica ştiinţei. Subliind elementele valoroase ale epistemologiei „holiste" a lui Quine, prezenţa unor numeroase accente

dialectice, M. Flonta dezvăluie și limitele imanente ale viziunii sale pragmatic-instrumentaliste, limite vizibile mai ales în explicația nesatisfăcătoare pe care Quine o dă conceptelor de cunoaștere obiectivă și de progres al cunoașterii. Reducînd obiectivitatea cunoașterii la parametrii ei pragmatici (utilitate, eficacitate etc.), Quine adoptă un punct de vedere unilateral, reducționist, neconform realității complexe a constituirii valorilor cunoașterii și „țelurilor unei epistemologii integrale: anume de a-și reda obiectul în multitudinea determinărilor sale ireductibile, de a formula ipoteze despre conexiunile circulare dintre aceste determinări" (p. 112). Dincolo de aceste opțiuni pragmatice și empiriste declarate, concepția lui Quine reprezintă; — după cum reiese din analiza lui M. Flonta — „o contribuție semnificativă la elaborarea originală a unor teme fundamentale ale gîndirii dialectice: unitatea corpului cunoașterii umane, corelația dintre dinamica experienței și dinamica schemei conceptuale a limbii și depășirea opozițiilor polare rigide, metafizice, adevăruri analitice și sintetice, *a priori* — *a posteriori*, adevăruri necesare și contingente, științe formale — științe factuale; explicarea deosebirii fenomenologice dintre adevărurile logicii și matematicii și adevărurile științelor numite factuale, în termenii unor distincții relative, graduale. Toate aceste contribuții ale lui Quine izvorăsc din „tematizarea epistemologică a unor investigații empirice asupra cunoașterii" (p. 117), reflecția acestora putînd constitui, în ultimă instanță „sursa oricărei inovații epistemologice veritabile". Contextul complex al cunoaterii în care plasează Quine analiza posibilității întemeierii dihotomiei analitic-sintetic contrastează astfel izbitor cu cadrul analitic al limbajului formalizat al lui Carnap. Reconstrucția — în cartea lui M. Flonta — a tuturor dimensiunilor concepției lui Quine, din care a izvorît respingerea logico-metodologică a „dogmei" analiticității, reprezintă un rezultat valoros prin sine însuși, putînd constitui un punct de plecare al cercetării mai ample, monografice, în perspectiva teoriei marxiste a cunoașterii, a operei filozofice a unuia dintre cei mai reprezentativi gînditori contemporani.

Partea a III-a a lucrării examinează critic diferitele încercări de a întemeia distincția analitic-sintetic în cadrul teoriei lingvistice asupra analiticității, confruntînd toate aceste tentative cu obiecțiile metodologice formulate de Quine și de alți epistemologi și cu alte cerințe introduse de autor pe parcursul analizelor sale. Nu putem discuta aici toate problemele importante care sînt tratate în această secțiune a lucrării. Ne vom concentra asupra cîtorva elemente centrale ale argumentării autorului. În aprecierea rezultatelor reconstrucției logice a analiticului în concepția lui Carnap, reconstrucție realizată în cadrul unor sisteme speciale de analiză, limbajele formalizate, autorul pornește de la considerarea ei în perspectiva mai largă a rolului și semnificației metodei reconstrucției raționale a conceptelor intuitive, în concepția empirismului logic aceasta reprezentînd metoda fundamentală a filozofiei științei. Punerea în acest fel a problemei este necesară — în concepția autorului — întrucît nu se poate determina relevanța epistemologică a reconstrucției distincției analitic-sintetic într-un limbaj formalizat decît în raport cu distincția intuitivă, empirică analitic-sintetic. După cum spune M. Flonta, „reconstrucția conceptului de analiticitate în domeniul semanticii pure este semnificativă din punct de vedere filozofic în măsura și numai în măsura în care distincția intuitivă analitic-sintetic și conceptul intuitiv de analiticitate, pe care le reconstruiește și le precizează, sînt la rîndul lor, *bine* întemeiate. Dacă, dimpotrivă, în limba comună și în limbajul neformalizat al științei nu putem vorbi, cu bune temeiuri, de o deosebire de natură între enunțuri adevărate datorită înțelesului termenilor și adevăruri care ne comunică informații despre lume, înseamnă că distincția analitic-sintetic în limbajele formalizate, așa cum a definit-o Carnap, ... își pierde orice semnificație filozofică" (pp. 129—130). În acest fel apare cu o deosebită claritate faptul că întreaga critică a lui Quine viza, în ultimă instanță, dincolo de relativitatea, circularitatea sau negeneralitatea distincției formale, tocmai lipsa unor temeiuri ale distincției intuitive, în contextul limbii naturale. Ca urmare, dacă această distincție „nu este întemeiată teoretic și nu poate fi justificată empiric nu are nici un sens să afirmăm că i-am dat o reconstrucție și o explicație într-o limbă formalizată. Cu alte cuvinte, Quine afirmă, pur și simplu, că dacă distincția intutivă dintre adevăruri analitice și sintetice, dintre adevăruri necesare și contingente nu rezistă examinării critice, înseamnă că reconstrucția ei în domeniul semanticii pure este lipsită de semnificație filozofică. Căci nu se poate pretinde că reconstrucția formală a unor concepte și distincții lipsite de consistență teoretică și întemeiere empirică ar putea aduce vreun aport la progresul filozofiei!" (p. 131). Acest mod de a formula problema duce la clarificarea multor neînțelegeri vizînd exigențele formulate de Quine în fața definirii analiticului. În mod special sînt vizate afirmațiile celor care consideră că distincția analitic-sintetic poate fi trasată numai într-un limbaj precis, formalizat, în cadrul căruia se poate determina pe baza postulatelor de sens sau a unor reguli clasa adevărurilor bazate doar pe semnificația termenilor, astfel încît obiecțiile lui Quine nu ar afecta cu nimic soliditatea

acestei construcţii ; intenţia sa ar fi însă întemeierea distincţiei într-un alt cadru, limba naturală, un mediu vag şi ambiguu, lipsit de o structură precisă, impractic ca urmare pentru o analiză riguroasă. Dimpotrivă, afirmă M. Flonta, munca de reconstrucţie logică capătă o semnificaţie teoretică-filozofică numai dacă se sprijină pe o întemeiere teoretică şi empirică prealabilă a conceptelor intuitive. Iar această întemeiere nu trebuie, la rîndul ei, să facă apel la limbajele formalizate, la modelele oferite de structura limbajelor ideale. În această privinţă, M. Flonta este de acord cu teza lui H. Putnan : ,,noi trebuie să considerăm direct limba naturală şi să încercăm să trasăm distincţia analitic-sintetic, fără să ne bazăm pe modelul limbajului formalizat, dacă vrem să fim siguri că această distincţie există în genere".

Cu o asemenea idee directoare a analizei, M. Flonta cercetează sistematic diferitele modalităţi şi contexte de întemeiere a distincţiei intuitive în lucrările adepţilor lui Carnap. Mai întîi este evocată perspectiva unor cercetări empirice asupra comportării lingvistice a vorbitorilor limbii naturale. Perspectiva aceasta a fost luată în considerare de către Carnap tocmai apreciind în mod just — după M. Flonta — natura obiecţiilor lui Quine. ,,Critica lui [Quine], scria Carnap, vizează mai degrabă faptul că nu există un explicandum clar, cu alte cuvinte, că explicaţia presistematică obişnuită a analiticităţii este prea vagă şi ambiguă, şi esenţialmente de neînţeles. Aceasta ar explica de ce el cere pentru analiticitate un criteriu empiric, în timp ce nu cere un asemenea criteriu pentru adevăr". Cercetînd modul în care a propus Carnap această întemeiere pragmatică a conceptelor semanticii intensionale (sinonimie, sens, analitic etc.), autorul arată că în această manieră nu putem întemeia conceptul de adevăr analitic ca adevăr pe temeiul relaţiei de echivalenţă (identitate) dintre sensurile expresiilor lingvistice. Rezultate negative în privinţa justificării distincţiei ne oferă şi analiza întemeierii ei psihologice sau prin apel la regulile implicite ale unei limbi naturale.

Încercînd să găsească raţiunile de ordin metodologic ale polemicii în jurul analiticului, ale acestei lipse de acord asupra problemelor în discuţie, autorul ajunge la concluzia că ,,cei mai reprezentativi şi activi participanţi la discuţie apără şi, respectiv, resping distincţia analitic-sintetic cu referire la contexte diferite" : ,,contextul lui Carnap", în care conceptele şi distincţiile semantice se introduc în cadrul unei limbi precise, a cărei structură sintactico-semantică este strict specificată prin reguli explicite, şi ,,contextul lui Quine", acela al limbilor naturale ireductibile la structura şi funcţionalitatea formalismelor artificiale. În ultimă analiză, Quine nu respinge reconstrucţiile concrete, sub aspectul lor tehnic, ci însăşi cadrul de realizare a lor : distincţia analitic-sintetic nu poate fi fundamentată teoretic decît în cadrul limbii naturale, şi nu după modelul limbilor formalizate. Analiza controversei se ridică astfel la nivel metaepistemologic. Or aici, arată M. Flonta, nu putem decide, referindu-ne numai la practica metodologică, la faptele empirice unanim acceptate sau la istoria ştiinţei, între cele două contexte sau ,,sisteme de referinţă" ale analizelor. Totuşi, consideră autorul, ,,o examinare genetică a limbii şi a cunoaşterii, inclusiv a învăţării limbii şi a cunoaşterii în contextul practicii sociale, în perspectivă istorică şi sociologică, favorizează teza lui Quine" (p. 217). În plus, poziţia lui Quine este sprijinită şi de aplicarea în sens metodologic a principiului simplicităţii : dintre două teorii epistemologice echivalente sub aspectul implicaţiilor empirice este de preferat aceea care este mai simplă, care dă seama de aceleaşi fapte introducînd mai puţine concepte şi distincţii. Astfel, fără a fi reuşit să răspundă obiecţiilor lui Quine, deşi a produs multe rezultate logice viabile şi semnificative, teoria lingvistică a adevărurilor necesare pare a fi pierdut în mod firesc în ultimii ani din interesul filozofilor. Ca urmare, însăşi tema analiticităţii se deplasează spre periferia cercetărilor epistemologice, locul ei fiind preluat de alte concepte şi probleme, ,,moştenitorii ei legitimi" : elaborarea distincţiilor dintre ,,diferitele tipuri de adevăruri care constituie ştiinţa unei comunităţi : adevăruri logice, adevăruri matematice, adevăruri factuale cu pronunţat caracter teoretic, regularităţi empirice şi propoziţii de observaţie" (p. 249).

Concluzia autorului este pe deplin justificată iar analizele sale îşi păstrează validitatea chiar dacă se extinde cercetarea temei analiticităţii dincolo de limitele în care aceasta apare în cadrul teoriei lingvistice şi dincolo de nivelul polemicii metodologice Quine-Carnap. Ne referim în primul rînd la cercetările logice sistematice desfăşurate îndeosebi de J. Hintikka. Acestea au dovedit insuficienţa reconstrucţiei logice a analiticului pe care au realizat-o empiriştii logici tradiţionali : în măsura în care folosim în analiza logică a structurii ştiinţei un nivel superior al logicii matematice, disoluţia sinteticului *a priori*, rezultat al unei analize logice corecte dar elementare, se dovedeşte a fi iluzorie. Mai mult, însăşi întemeierea adevărurilor analitice pe semnificaţia conceptelor implicate se dovedeşte a se sprijini pe o concepţie suprasimplificatoare asupra structurii interne a enunţurilor : ea neglijează caracterul de operatori al noţiunilor logice de bază care intervin în interrelarea conceptelor în propoziţii. Construind un

concept subtil al informației semantice, Hintikka poate demonstra netrivialitatea, informativitatea inferențelor logice și matematice, precum și inseparabilitatea informației conceptuale de cea reală pe care ne-o transmite un enunț pe care-l putem formaliza în logica cuantificării.[1] Aceste rezultate pun, de asemenea, într-o lumină nouă vechile probleme legate de natura cunoașterii apriorice.

Cercetarea temei analiticității poate fi extinsă și în alt sens, capabil să pună într-o perspectivă mai generală și să valorizeze mai amplu rezultatele monografiei lui M. Flonta, și anume, integrînd-o în cîmpul concepțiilor actuale asupra naturii științei. Interesul epistemologic în scădere al acestei teme în ultima vreme poate fi corelat cu tendința tot mai accentuată din filozofia științei de a depăși punctul de vedere asupra științei dominant pînă în anii '60, impus de pozitivismul logic, care definea teoria științifică ca un sistem de propoziții a cărui raționalitate este exprimată prin organizarea sa axiomatic-deductivă după modelul sistemelor axiomatice din logică sau matematică. Tentativele din filozofia științei de a depăși reducerea științei la limbajul teoriei și a raționalității cunoașterii la logicitatea expunerii „canonice" a teoriilor constituite, încercarea de a propune un nou concept al științei și o nouă logică a acesteia, în care dinamica, evoluția și selecția teoriilor trec pe primul plan (Hanson, Kuhn, Popper, Lakatos, Holton) a condus în mod firesc la o întoarcere a interesului cercetătorilor de la tema tradițională a analiticului și sinteticului. În cadrul „modelului evoluționist" al științei propus de St. Toulmin distincțiile gata-făcute, dihotomiile logice dintre propozițiile empirice/contingente/sintetice/factuale, pe de o parte, și propozițiile formale/logice/matematice/semantice, pe de alta, nu pot fi aplicate problemelor științei reale, care nu și-a pierdut „viața empirică". „În cadrul unui sistem de propoziții invariabil, static este în mod normal posibil să ne întrebăm care dintre enunțurile lui constituente sînt « empirice » și care sînt « formale » sau « logice ». În cadrul unei întreprinderi științifice care se dezvoltă istoric, dimpotrivă, semnificația conceptelor noastre nu poate fi indicată în mod adecvat nici numai referindu-ne la obiectul empiric relevant nici numai la structura formală a științei în sine" (St. Toulmin, *Human Understanding*, vol I, Princeton, 1972, p. 185).

Dacă nu acceptăm însă contrastul ireductibil al problemelor conceptuale care apar și se pun în legătură cu „știința vie" față de problemele formale ale unei științe „din care s-a scurs viața empirică", dintre „teorii" și „teoreme", atunci, urmînd o serie de încercări recente de a reconstrui rațional știința într-un cadru în care să-și găsească relația lor firească structura relativ stabilă a teoriilor și dinamica lor istorică (Sneed, Suppes, Stegmüller), va trebui să revenim la ideea analiticului, la rolul și semnificația ei în contextul cercetării structurii teoriilor. Punctul de plecare al unei noi abordări a temei analiticității, nu cu referire la contextul amplu al cunoașterii și cu semnificație epistemologică generală, ci la contextul special al structurii teoriilor științifice îl poate oferi ideea relativității analiticului la o teorie determinată (un asemenea tratament a suferit de curînd un alt concept metateoretic, acela de „termen teoretic"). Vom avea de-a face astfel cu determinarea ingredienților analitici ai unei teorii determinate și nu cu definirea clasei enunțurilor analitice a unui limbaj, anterior și indiferent construirii unei teorii. Ea presupune formularea unui criteriu metodologic și nu stabilirea unor convenții, luarea unor decizii semantice. Primul pas în această direcție a fost realizat, cred, de către Carnap, prin încercarea sa de a trasa distincția analitic-sintetic în cadrul teoriilor științifice. Preluînd ca bază distincția teoretic-observațional, care duce la împărțirea postulatelor teoriei în postulate teoretice (T) și postulate de corespondență (C), Carnap propune ca enunț analitic al întregii teorii condiționalul $R^{TC} \rightarrow TC$ (unde R^{TC} reprezintă „expresia-Ramsey" a teoriei : reprezentarea teoriei în care termenii teoretici sînt înlocuiți prin variabile cuantificate existențial). „Enunțul-Carnap" al teoriei (a cărui relevanță pare a se extinde și asupra reconstrucției dată de Sneed teoriilor), dă dreptate parțială concepției „holiste" a lui Quine asupra științei (deci Carnap n-ar fi admis doar formal „holismul" lui Quine), respingîndu-se în același timp unele dintre obiecțiile acestuia, în măsura în care ele au fost transpuse la acest nivel. După cum a demonstrat J. Winnie (*Theoretical analyticity*, în *Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol VIII, Dordrecht, 1971), „enunțul-Carnap" al teoriei permite filtrarea, la nivelul consecințelor, a ingredienților analitici ai postulatelor teoriei, deși fiecare postulat luat izolat păstrează o dublă funcție, nomologică și definițională. Acești ingredienți rămîn invarianți față de reformulări alternative echivalente ale teoriei.

Un alt element implicat de cercetarea în acest context a analiticității îl constituie reevaluarea statutului și rolului explicației conceptuale ca manieră de elucidare metateoretică a conceptelor epistemologice. O asemenea elucidare trebuie să depășească dilema „formalism-naturalism", opoziția „contextului lui Carnap" față de „contextul lui Quine". Nici regulile unui limbaj formalizat vid, anterior teoriei specifice, nici

natura ,,fluidă" a determinărilor limbajelor naturale nu trebuie luate ca punct de plecare al *elucidării metateoretice a conceptelor* relevante pentru teoriile reale. Aceasta va avea mai degrabă caracterul unei construcţii sistematice, progresive, comparabilă ca demersuri cu însăşi ştiinţa. Opoziţia radicală Quine-Carnap, a contextului limbii naturale şi al limbajelor ideale mi se pare pe de altă parte ,,subminată" de progresele recente ale semanticii logice, bazate pe ideea ,,lumilor posibile", în special de ,,*Gramatica Universală*" a lui R. Montague, care oferă un instrument de reconstrucţie semantică adecvată a limbii naturale, întemeiat pe principiul : ,,nu există o diferenţă teoretică importantă între limbile naturale şi limbajele artificiale ale logicienilor !"

Tema analiticităţii, date fiind amplele ei conexiuni, vechi şi noi, cu analiza structurii *ştiinţei*, a *naturii inferenţei ştiinţifice*, a angajărilor ontologice ale teoriilor (criteriul lui Church), sau a ,,momentului logic" al procedurilor complexe de testare a ipotezelor, după maturizarea instrumentelor analitice şi a perspectivei de investigare, va reapare, cred, în prim-planul reflecţiei metaştiinţifice, oferindu-ne noi elemente pentru o înţelegere mai adecvată a cunoaşterii umane. Acest proces de reelaborare, aflat deocamdată la primii săi paşi, trebuie să se ghideze efectiv după ,,lecţia epistemologică" pe care ne-a dat-o înfruntarea Carnap — Quine, a cărei analiză exemplară o oferă monografia *Adevăruri necesare?*.

The Monist

(Anglia)

Nr. 1/1975

Din sumar : J.N. FIINDLAY, Analiza husserliană a conştiinţei timpului interior ; RUDOLF BOEHM, Conştiinţa ca prezent al trecutului ; JOHN B. BROUGH, Husserl despre memorie ; GHIDO KÜNG, Reducţia fenomenologică ca *Epoché* şi ca explicaţie ; DAVID HEMMENDINGER, Conceptele husserliene de evidenţă şi ştiinţă ; RICHARD H. HOLMES, Este fenomenologia transcendentală angajată spre idealism ? ; RONALD McINTYRE şi DAVID WOODRUFF SMITH, *Identificarea semnificaţiei cu noema* la Husserl ; JEFFNER ALLEN, Bibliografia traducerilor în engleză a scrierilor lui Husserl.

Voprosî Filosofii

(U.R.S.S.)

Nr. 11/1975

Din sumar: V. V. ZAGLADIN, Premisele socialismului și lupta pentru socialism (II); N. B. BIKENIN, Caracterul ideologiei și tipul de propagandă; A. P. STEPIN, Transformarea socialistă a relațiilor sociale ale păturilor mijlocii de la orașe; M. N. RUTKEVICI, Modul de viață socialist și dezvoltarea sa; ȘTEFAN ANGHELOV, DIMITAR GHIORGHIEV (R. P. Bulgaria), Societatea socialistă dezvoltată și problema studierii complexe a personalității; J. M. JAVORONKOV, Academia de Științe a U.R.S.S. și dezvoltarea științelor naturii; V. I. SEVASTIANOS, A. D. IOSUL, Cosmonautica, revoluția științifico-tehnică și concepția despre lume; B. I. PIATNIȚIN, Dialectica problemei demonstrației și a confirmării ipotezelor; A. NÎSANBAEV, M. SABITOV, Rolul principiului contradicției în cunoașterea științifică; RENATO GUTTUSO (Italia), Michelangelo — om și pictor; D. F. MARKOV, Despre fundamentele teoretice ale poeticii realismului socialist; Z. V. KAGANOVA, Ideea de sistem al naturii în filozofia lui d'Holbach; V. F. PUSTARNAKOV, Cercetări recente poloneze în domeniul istoriei gîndirii sociale și filozofice; V. S. NERSESIANȚ, Dialectica hegeliană a dreptului: etatismul împotriva totalitarismului; A.I. ZISI, Analiza esteticii și sociologia culturii artistice; K. A. ȘVARȚMAN, „Tehnologia comportamentului" de B. Skinner și problemele moralei.

Nr. 12/1975

Din sumar: P. P. GRISKIA BICIUK, Preocuparea partidului pentru lumea spirituală a omului sovietic; P. N. FEDOSEEV, Marxism-leninismul — temelia de nezdruncinat a științelor sociale sovietice; L. F. ILICEV, Unele probleme metodologice ale esteticii sovietice; I. N. SOLODUHIN, Socialismul nemarxist contemporan — baza socială și direcțiile principale; T. I. OIZERMAN, Contribuție la critica concepției fenomenologice contemporane; A. T. HARCEV, Educația și activitatea individului; I. A. KRASIN, Prima revoluție populară din sec. al XX-lea și contemporaneitatea; G. O. ZIMANAC, Dezvoltarea democrației socialiste și internaționalizarea vieții sociale a națiunilor socialiste; I. A. MATIAVICIUS, Funcțiile științei în societatea contemporană; V. I. NIUNKA, Interpretarea capitalismului în ideologia contemporană a catolicismului; G. V. VAITKUNOS, Apariția teoriei realismului critic în Letonia; S. A. RUDZIAVICIUS, Genetica omului ca știință biosocială; E. M. NEKRAȘAS, Empirismul logic și logica inductivă; Masă rotundă: Dreptul, conștiința juridică, concepția despre lume.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

CULTURA DE MASĂ ÎN PERSPECTIVA SOCIOLOGIEI ŞI A ŞTIINŢEI CONDUCERII*

Unul din indicii de superioritate ai societăţii socialiste îl constituie aplicarea consecventă a unor metode ştiinţifice de conducere atît la scară microsocială cît şi la scară macrosocială, în activitatea economică din industrie şi agricultură, în activitatea politică şi cultural-educativă. Ştiinţa conducerii vieţii sociale, atît de necesară în civilizaţia contemporană, îşi găseşte în socialism o deplină fundamentare şi o largă aplicabilitate. O strategie atotcuprinzătoare pe termen scurt şi cu atît mai mult pe termen lung nu se poate lipsi de această ştiinţă interdisciplinară, de a cărei înţelegere şi justă aplicare depinde în bună măsură eficienţa actelor de instituire a unor noi stări de civilizaţie. Sînt adevăruri pe care nimeni nu le mai contestă azi. Problema devine mai dificilă atunci cînd e vorba de a face operaţionale aceste adevăruri, de a folosi concret, diferenţiat, creator, metodologia acestei ştiinţe în diverse domenii calitativ distincte ale activităţii sociale.

În cazul activităţii cultural-educative de masă, creşterea amplorii acestei activităţi şi adîncirea conţinutului ei educativ, îndeosebi după elaborarea programului ideologic în 1971, integrat apoi în Programul partidului adoptat la Congresul al XI-lea al P.C.R., au făcut cu atît mai necesară clarificarea criteriilor de conducere a acestui tip specific de activitate socială.

Lucrarea *Cultura de masă* de Ioan Jinga reprezintă, după ştirea mea, prima lucrare care încearcă să răspundă acestei cerinţe, să surprindă esenţa fenomenului, unele legi ale desfăşurării sale.

Dezbătînd aspectele mai semnificative ale „conducerii activităţii cultural-educative, cu accent pe conducerea unei instituţii, de tip casă de cultură şi la nivel local" (p. 10), autorul consideră că este posibilă şi necesară o ştiinţă a conducerii subsistemului activităţii cultural-educative. Ipoteza de lucru a autorului îşi găseşte în *Introducere* o succintă motivare ştiinţifică, urmînd ca problema să fie reluată şi argumentată pe larg în cuprinsul cărţii.

Partea întîi a lucrării, intitulată *Activitatea cultural-educativă de masă, o realitate istorică şi o problemă contemporană*, desfăşoară un evantai amplu de probleme de ordin istoric sau sistematic, teoretic-metodologic sau practic. Este examinat mai întîi obiectul disciplinei în devenirea sa istorică şi ca implicaţie permanentă a progresului uman, dar şi ca activitate mai sistematică, odată cu noile solicitări şi imperative ale epocii moderne. Nevoile economice ale burgheziei în ascensiune s-au împletit cu activitatea progresistă a unor mari gînditori umanişti şi au determinat puternice curente de opinie în favoarea educării şi instruirii poporului. La noi, tradiţiile valoroase în acest domeniu sînt puse în lumină îndeosebi odată cu deschiderile culturale spre popor ale umaniştilor, cu mişcările de culturalizare iluministe şi burgheze democratice, pînă la organizările instituţionale mai profunde din perioada formării şi desăvîrşirii statului român modern — *Ateneul român* (1860), *Societatea pentru învăţătura poporului român* (1866), *Asociaţia transilvană pentru literatură română* — *Astra* (1861), *Liga culturală* (1891), *Universitatea de vară de la Văleni* creată de Nicolae Iorga, numeroasele cercuri de cultură socialiste ş.a. Toată această experienţă este analizată în datele ei viabile, în semnificaţiile sale stimulative pentru contemporaneitate. Mai ales atunci cînd referirile se fac la acţiunile culturale muncitoreşti, îndrumate direct sau indirect de partidul comunist.

Fixarea *cadrului istoric* general este însoţită de precizarea *conceptului de bază* al lucrării, corelat cu alte noţiuni înrudite sau sinonime.

Astfel, *activitatea cultural-educativă* este definită din perspectiva ţelului său fundamental, acela de „a crea cadrul favorabil generalizării sociale a valorilor ideologice, morale,

---

* Ioan Jinga, *Cultura de masă. Activitatea cultural-educativă de masă şi conducerea ei ştiinţifică*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1975. Trimiterile la această lucrare vor fi date în text.

politice, ştiinţifice, tehnice, artistice etc., proprii orînduirii socialiste..." (p. 76). În *sens larg*, această activitate cuprinde *întregul proces educaţional*, instituţionalizat sau nu. Într-un *sens mai restrîns*, ea se referă la *educaţia extraşcolară*, din cuprinsul căreia face parte şi aşa-numita *animaţie culturală*. Găsim în lucrare formulări interesante în legătură cu animaţia culturală şi *animatorul* cultural — „mediator care facilitează crearea cadrului cultural al relaţiilor interumane", ajută o colectivitate dată să-şi dea seama de starea sa educaţională, de necesităţile educative, o impulsionează în sensul acţiunii şi participării active la manifestări culturale (p. 77—78).

Capitolul următor al lucrării îşi propune să fixeze *stadiul actual al problemei*, în funcţie de nevoile social-economice şi politice, pe de o parte, de exigenţele umanismului socialist pe de altă parte. Pe prim plan apar obiectivele edificării societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi ale trecerii la comunism care implică şi pe plan uman şi cultural mutaţii adînci, nevoi sporite în ceea ce priveşte cultura ideologică, cultura profesională, conştiinţa morală, lărgirea şi îmbogăţirea orizontului de cultură generală — pe scurt, formarea unor personalităţi multilateral dezvoltate, la scara întregii societăţi. Este un proces obiectiv, legic, o acţiune concentrică ce afectează calitatea vieţii, timpul liber, o acţiune profund umanistă.

În continuare, autorul trece la configurarea sistemului naţional al activităţii cultural-educative, ceea ce „ne dă posibilitatea să distingem mai clar structura, funcţiile şi caracteristicile acţiunii culturale de masă" (p. 93). Sînt cuprinse în acest sistem, arată autorul: *reţeaua instituţiilor* cultural-educative — cămine culturale, case de cultură, cluburi, biblioteci, cinematografe, muzee, şcoli populare de artă; *formele* în care se desfăşoară activitatea; *obiectivele* acţiunii educative; *interrelaţiile* ce se stabilesc între instituţiile culturale, între formele şi obiectivele educative; *funcţiile* acestui sistem (*instructiv-educativă*, de dezvoltare a *creativităţii maselor*, de *intercomunicare umană*, *recreativ-distractivă*); liniile de forţă şi caracteristicile generale ce definesc sistemul activităţii cultural-educative — cum ar fi *unitatea dintre acţiunea culturală şi activitatea politico-ideologică*, transformarea în proporţii de masă a valorilor culturale în bunuri de civilizaţie, asigurarea unui circuit axiologic deschis, permanent între sistemul *om-personalitate* şi *sistemul social*.

Privind relaţia dintre aşezămintele culturale şi mijloacele comunicaţiilor de masă cu referire la aşa-zisa „concurenţă" pe care mass-media ar face-o într-un chip anihilator aşezămintelor culturale, Ioan Jinga precizează că „ofensiva" mass-mediei trebuie să ducă la modificări în înseşi funcţiile, rostul aşezămintelor culturale: nu difuzarea de informaţii trebuie să fie funcţia lor principală, căci aceasta aparţine mijloacelor comunicaţiei de masă, ci activităţi interesante, atractive, care să stimuleze creaţia culturală, manifestarea personală sau de grup, stimularea iniţiativelor, folosirea mass-mediei — îndeosebi a mijloacelor audiovizuale, în scopul modernizării acţiunii culturale organizate în cadrul aşezămintelor, adaptarea şi integrarea acestor mijloace pentru a realiza nu numai dezideratul modernizării metodelor, dar şi pe cel al diferenţierii de conţinut.

Conducerea activităţii cultural-educative — arată autorul — trebuie să aibă ca scop, între altele, „asigurarea unor condiţii egale de acces la procesul de creaţie şi asimilare a valorilor culturale pentru toţi cetăţenii, precum şi eficienţă sporită a actelor cultural-educative" (p. 123). Ea se bazează pe concepţia Partidului Comunist Român despre conducerea ştiinţifică a maselor prin cultură, concepţie ce afirmă şi fundamentează principiul creşterii rolului conducător al partidului în domeniul culturii şi acţiunii culturale, principiul conducerii unitare a întregului front al culturii, folosind eficient toate mijloacele de influenţare a conştiinţei sociale. Creşterea ponderii funcţiei cultural-educative a statului socialist este corelată, în perspectiva lucrării pe care o prezentăm, cu orientarea clară a activităţii de concepere, organizare şi conducere a muncii culturale de masă la nivelul aşezămintelor culturale, cu caracterul larg cuprinzător şi *politic* al conducerii ştiinţifice a activităţii cultural-educative.

Cercetarea şi experimentarea unor modalităţi de organizare şi conducere în unităţi culturale pilot sînt destul de ample în diverse ţări, pe plan internaţional; s-au constituit şi la noi organisme de cercetare specializate. Sînt studiate diversificarea problematicii, a comportamentelor, aspiraţiilor şi reprezentărilor culturale, stabilirea concret-diferenţiată a priorităţilor, a progreselor, dar şi dificultăţile metodologice, rezultînd mai ales din ruptura dintre cercetarea ştiinţifică şi practica culturală, care nu utilizează cu operativitate rezultatele obţinute. Totuşi, pe baza cercetărilor întreprinse, a investigaţiilor concrete, de teren, efectuate sub egida Consiliului Culturii şi Educaţiei Socialiste s-a constituit o reţea de unităţi culturale pilot, care au menirea să experimenteze şi să generalizeze noile metode de acţiune culturală şi conducerea ei.

Autorul înfăţişează pe larg premisele de la care s-a pornit în constituirea acestor unităţi, caracterul lor de experiment-ştiinţific şi

principalele rezultate obţinute de unităţile culturale pilot, concluziile formulate pe baza informaţiilor adunate de anchetele efectuate ; sînt pagini bogate în idei şi sugestii, folositoare mai ales pentru cei ce participă sau contribuie într-un fel sau altul la activităţi de acest gen. O calitate a lucrării manifestată pregnant în acest capitol este îmbinarea dezbaterii de idei la nivel teoretic, folosind o amplă şi de bună calitate informaţie ştiinţifică, cu prelucrarea şi analiza unui bogat material documentar concret, rezultat din investigarea şi cunoaşterea nemijlocită a fenomenului cultural-educativ de masă.

Următoarele trei capitole sînt consacrate problematicii conducerii ştiinţifice îndeosebi la nivelul instituţiei celei mai reprezentative pentru activitatea cultural-educativă de masă — casa de cultură şi, respectiv, unor aspecte economice ale conducerii activităţii cultural-educative. Disocierea dintre obiectivele (sau problematica) conducerii la nivel central şi la nivel local îi prilejuieşte autorului o analiză mai aplicată cu privire la statutul social şi la funcţiile casei de cultură, specifică deocamdată pentru localităţile urbane, dar susceptibilă de a se generaliza pe măsura procesului de urbanizare.

Analizînd eficienţa spirituală şi ideologică a activităţii cultural-educative autorul încearcă să o evalueze. Şi în acest domeniu, firește, măsurarea este necesară spre a furniza datele indispensabile pentru judecăţi de valoare cît mai apropiate de realitatea fenomenului. Procedeele de măsurare şi de testare, opiniile pro şi contra, criteriile propuse şi îmbinarea lor, eficienţa şi limitele lor sînt examinate cu aceeaşi grijă pentru a reliefa unitatea în diversitate a fenomenului studiat, pentru nuanţe şi tendinţe, pentru confruntarea indicilor cantitativi cu cei calitativi.

Activitatea de conducere înseamnă nu numai dirijare, orientare, ci şi anticipare, deci într-un fel explorare activă şi influenţare a viitorului. Strategia culturală, în funcţie de modelul cultural al societăţii viitoare, este cu atît mai dificilă cu cît lipsesc *modele* educative care să rezulte din prospectarea omului şi a societăţii viitoare. În domeniul culturii şi acţiunii culturale, prognoza ar trebui, în opinia autorului lucrării, să ţină seama de variabilele de ordin demografic, social-economic, educaţional, cultural, urbanistic. Este un capitol izbutit, cu care, de fapt, ar fi trebuit să se încheie lucrarea (fără a elimina cu totul capitolul despre formarea cadrelor de conducere), nu numai pentru problematica lui atît de bogată, ci şi pentru că asigură o fericită lărgire a orizontului întregii lucrări către ceea ce poate şi trebuie să devină civilizaţia viitorului, sub raportul valorilor sale culturale şi educaţionale.

Al. Tănase

CONFRUNTARE CU FIDEISMUL CONTEMPORAN*

Lucrarea lui I. Peatnițchi *Determinismul în genetică şi fideismul contemporan* se înscrie ca o apariţie oportună în climatul de efervescenţă a dezbaterilor ideologice din ţara noastră, unde problemele educaţiei ideologice, ale formării şi dezvoltării conştiinţei oamenilor în spiritul revoluţionar şi umanist al concepţiei marxiste despre lume au căpătat o importanţă majoră şi larg programatică. Autorul cărţii, cunoscut prin preocupările sale în domeniul problemelor filozofice ale biologiei, abordează de astă dată o temă a biologiei în care confruntarea argumentelor ştiinţifice şi filozofice au generat şi generează adesea poziţii cu evidentă semnificaţie ideologică şi de clasă. Problematica geneticii şi a mecanismelor fundamentale ale naturii vii, îndeosebi cînd aceasta se referă la om ca parte a naturii vii, a oferit în trecut şi continuă să ofere în prezent, prin aspectele încă neelucidate de cunoaşterea ştiinţifică, un teren propice pentru speculaţiile idealiste şi fideiste ce însoţesc dezvoltarea istorică a gîndirii ştiinţifice.

Fără a se încadra prin factura ei în seria lucrărilor de propagandă ateistă, cartea răspunde totuşi în bună parte şi unei atari finalităţi. Interesul principal al autorului cade pe problematica reală, de ordin ştiinţific, pe care o ridică în prezent genetica şi, pornind de la aceasta, pe relevarea şi discutarea implicaţiilor de ordin ideologic şi filozofic ale acestei problematici, respectiv ale confruntării dintre principiul *determinismului* materialist-dialectic şi poziţiile *fideismului* contemporan. Iar prin această latură de critică şi de polemică, lucrarea reprezintă un instrument

* I. Peatnițchi, *Determinismul în genetică şi fideismul contemporan*, Bucureşti, Edit. politică, 1975, 283 p.

preţios pentru cei care îşi înscriu activitatea în frontul propagandei ateiste. Conţinutul ei de idei, prelucrat în sensul unei mai largi accesibilităţi, va da posibilitatea propagandistului să popularizeze noile descoperiri ştiinţifice în domeniul biologiei, şi, totodată, să combată falsele argumente şi interpretări ale fideiştilor care speculează în mod parazitar dificultăţile şi concluziile cercetării ştiinţifice în problemele vieţii. Şi pentru că nu rareori prelucrarea literaturii ştiinţifice duce la vulgarizare, mi-aş permite să sugerez autorului reluarea tematicii într-o formă accesibilă maselor largi, respectiv editarea unei broşuri care să satisfacă şi exigenţele lucrărilor de popularizare.

★

Înainte de a aborda problemele speciale ale geneticii şi implicaţiile lor pe planul confruntărilor ideologice, I. Peatnîţchi a găsit necesar să reamintească coordonatele şi premisele filozofice marxiste cu privire la problema adevărului, la raportul dintre cunoaştere şi credinţă (cap. I), la determinism (cap. II) şi finalitatea organică (cap. III). Şi aceasta pentru întemeiatul motiv că înainte de a şti cine este în posesia adevărului — ştiinţa sau religia? — trebuie ştiut ce este adevărul, sau, adoptînd o poziţie deterministă, trebuie precizat ce este determinismul, ce natură au determinările. Explicăm fenomenele biologice, de pildă, pe baza determinărilor obiective, materiale, deci pornim de la premisa unui plan unic al determinărilor, sau acceptăm două planuri, unul supranatural şi altul natural? Ultima alternativă nu este posibilă ştiinţific, fiind incompatibilă cu demersul ştiinţei. „Emanat din supranatural, din voinţa divină, miracolul poate oricînd perturba regularitatea deterministă a proceselor naturale, făcînd imposibilă stabilirea unor legi ştiinţifice, predicţia succesiunii fenomenelor şi eficienţa acţiunii practice" (p. 35). Cu alte cuvinte, admiţînd planul determinărilor supranaturale nu mai putem vorbi de un plan al determinismului real, deci de al doilea plan, faţă de care unii fideişti se arată binevoitori să-l accepte.

În încercarea lor de a submina principiul determinismului natural, filozofii apologeţi ai religiei recurg la procedee variate. Unul dintre acestea este „importul" de argumente din sfera altor domenii teoretice, în speţă al teoriilor fizice moderne pe terenul cărora s-a formulat aşa-numita concepţie a „indeterminismului cuantic". Ignorînd perspectiva dialecticii materialiste în depăşireadificultăţilor metodologice întîmpinate de determinismul mecanicist, fideiştii s-au grăbit să adopte ideea „indeterministă" din fizică, invocînd-o ca argument pentru susţinerea unui indeterminism genetic. Cealaltă modalitate constă, cum se arată în lucrare, în construirea unui indetereminism biologic cu resurse proprii, din interiorul geneticii, dar după reţete vechi: fie speculîndu-se dificultăţile de moment ale geneticii, fie ignorîndu-se progresele acesteia.

Consecvent cu ideea marxismului privitoare la unitatea materială a lumii, I. Peatnîţchi demonstrează cu argumente filozofice dar şi de ordin ştiinţific (în special în cap. IV) existenţa unui singur plan al determinărilor. Explorînd domeniul geneticii, omul de ştiinţă nu are altceva de făcut decît să caute cauzele reale, materiale în virtutea cărora apar anumite fenomene, legile obiective care le guvernează, condiţiile — e drept exterioare lor, dar de aceeaşi natură materială ca şi ele — care le sînt favorizante sau nu.

Autorul acordă o desosebită importanţă delimitării determinismului *dialectic* de cel *mecanicist*, demonstrînd că progresul cunoaşterii ştiinţifice confirmă tezele generale ale determinismului modern şi că ele pot fi consolidate în măsura în care acesta este transformat din teorie în instrument metodologic. „Funcţionarea aparatului ereditar se întemeiază prin definiţie pe unitatea dialectică între un determinism univoc şi unul neunivoc, între o reproducere fidelă a mesajului ereditar şi probabilitatea obiectivă a unor erori de copiere a mesajului, între conservarea identităţii şi apariţia accidentală a unor variante care o trădează" (p. 88). Dar, continuă autorul — „Caracterul obiectiv întîmplător al unor procese genetice, mai ales al variabilităţii genetice, ireductibil la statutul unor relaţii cauzale simple a fost deseori speculat de pe poziţiile idealismului filozofic" (*ibidem*). Existenţa întîmplării nu exclude prezenţa în fenomene a necesităţii, cauzalitatea nu trebuie confundată cu necesitatea, întîmplarea nu este necauzată, iar cunoaşterea cauzei nu duce la alungarea întîmplării din existenţă.

Luînd poziţie împotriva celor care combat determinismul materialist-dialectic prin asimilarea lui cu determinismul mecanicist, I. Peatnîţchi ia atitudine şi împotriva acelora care, în numele unui materialism dialectic — mai precis în numele unor poziţii zise materialist-dialectice, depăşite de fapt — manifestă rigiditate faţă de unele interpretări care, poate pentru că nu au fost elaborate de pe poziţiile *declarate* ale unui materialism sînt etichetate ca idealiste, indeterministe etc. Se poate vorbi oare de idealism ontologic sau gnoseologic, de indeterminism în cazul lui T. H. Morgan, care a fost şi mai este taxat cu asemenea atribute, cînd afirmă că „.. dacă ar fi cunoscute cauzele variaţiilor ereditare, nu ar mai fi deloc necesar să examinăm reflecţiile extranaturaliste (*ultranaturalistic*) care au pretenţia de a «explica» evoluţia"

şi că „... nu putem considera că această problemă materială este inaccesibilă pentru ştiinţa experimentală"? (p. 91).

Respectul faţă de adevăr îl face pe autorul *Determinismului în genetică* să ia atitudine şi împotriva acelora care, necunoscînd suficient progresele geneticii dar care preocupaţi numai de combaterea punctului de vedere religios, fac lucrul acesta din afara perimetrului ştiinţific, cu argumente ce nu pot fi scotite ştiinţifice numai pentru că sînt antireligioase.

Una din problemele filozofice majore ale biologiei este cea a *finalităţii*, în legătură cu care fideismul părea consistent în special prin varianta vitalismului. Lăsînd la o parte teleologia speculativă de sorginte aristotelică sau cea naivă prin încumetarea ei de a fi explicativă în raport cu unele aspecte biologice, pe care o promova Bernardin de Saint-Pierre, trebuie să recunoaştem că determinismul nu a avut pînă în ultimul timp răspuns la unele probleme reale aduse în planul cunoaşterii de ştiinţa secolului nostru. Vitalismul nu se putea să nu se nască în absenţa teoriei generale a sistemelor, a ciberneticii, a conceptului de structură, informaţie, feed-back etc. Entelehia nu-i apărea lui Driesch ca un dat, dar din prelucrarea datelor empirice rezultă că ea trebuia să existe. Refuzînd însă explicaţiile determinist-mecaniciste, vitalismul tinde spre finalism şi aceasta pentru că „... se face confuzie între incapacitatea momentană a cunoaşterii ... de a elucida mecanismele concrete prin care realitatea fizică se organizează pînă la realitatea biologică, şi incapacitatea realităţii fizice ca atare, a realităţii materiale elementare de a realiza o asemenea autoorganizare şi autodezvoltare" (p. 41).

Finalitatea organică nu prezintă nimic misterios în sine. Ea se încadrează ca o verigă specifică în mecanismele determinărilor materiale. Orice formă concretă de acţiune a finalităţii se explică la origine prin determinări cauzale, dar funcţionează conform cu natura ei, subordonîndu-şi, în plan ontogenetic, acţiunile cauzale concrete.

Se poate spune în acest caz că, dacă vitalismul apărea ca o consecinţă a unui anumit nivel de dezvoltare a cunoaşterii filozofico-ştiinţifice autentice, iar prelungirile sale fideiste ca dovadă a parazitării erorilor religioase în baza dificultăţilor întîmpinate de procesul istoric al cunoaşterii, în stadiul actual, cînd asemenea probleme şi-au găsit răspuns, profesarea în continuare a aceloraşi afirmaţii nu poate fi decît dovada caracterului consecvent antiştiinţific al demersului fideist.

Explicaţia cu privire la mecanismele de anticipaţie, la geneza şi natura lor, la rolul exercitat într-un sistem biologic determinat etc., nu este încheiată. Cum spune autorul, „greu de explicat nu este funcţionarea finalizată, teleonomică a structurilor organice, ci geneza şi evoluţia acestor structuri, diferite de la o specie la alta" (p. 68). Încercările concrete de soluţionare a unor asemenea probleme nu lipsesc în ştiinţă, iar reuşitele nu sînt puţine la număr. Dificultăţile întîmpinate de ştiinţă în rezolvarea complicatelor probleme ale finalităţii nu constituie un motiv pentru părăsirea drumului cercetării. Explicaţia autentică nu poate fi găsită decît dacă sînt studiate cu perseverenţă determinările reale, în baza cărora fiinţează mecanismele concrete ale finalităţii. Menirea ştiinţei este explicarea finalităţii organice fără nici un fel de adaus din afara existenţei materiale. Fideismul, avînd o altă menire, pretinde că diversele aspecte ale finalităţii sînt explicate deja sau sînt explicabile în „lumina" dogmelor afirmate de religie.

O problemă deosebit de delicată este aceea a raporturilor dintre planul biologic şi cel social şi a rolului lor în existenţa şi manifestarea credinţelor religioase. Religia este un fenomen social, o formă a conştiinţei sociale care se explică genetic şi funcţional în cadrul sistemului social global, fiind determinată, în ultimă instanţă, de existenţa socială, de condiţiile vieţii materiale ale oamenilor. Conştiinţa socială este socială prin conţinutul, semnificaţiile sale şi prin funcţiile îndeplinite; ea există însă prin indivizi, în capetele oamenilor reali. Iar aceştia, determinaţi social, sînt totodată determinaţi şi biologic. Geneza religiei se explică în ultimă instanţă prin existenţa socială. Dar acţiunea acesteia are loc prin indivizi concreţi. Credinţele religioase apar în capetele oamenilor, ale unor indivizi reali care, cu tot statutul lor social, nu încetează nici un moment să fie realităţi biologice. În această ordine de idei autorul avansează întrebarea dacă„ determinanţii genetici pot influenţa sau genera o atitudine religioasă sau, în general, o atitudine sacralizantă"? O întrebare temerară ...

Ferindu-se, cum bine spune, de „excesele biologizante", autorul realizează o analiză interesantă a religiozităţii prin corelarea ei cu cele două tipuri polare — slab şi puternic — în care, după opinia sa, pot fi împărţiţi indivizii umani. În cazul în care tipul slab „ajunge să aibă o credinţă oarbă, o va avea în norme de conduită sacralizate, în stabilitatea adevărurilor Scripturii şi nu în dumnezeul personal care este autorul ei. Va fi dogmatic, habotnic, ritualist. Îi va fi teamă de voinţa divină capricioasă, dar va adora ordinea divină ... Va avea mai curînd convingeri religioase decît sentimente religioase (p. 149—150) etc. În schimb, „tipul puternic va avea o credinţă oarbă nu în norme riguroase şi pedante, ci într-un dumnezeu personal atotputernic, va adora cu fervoare voinţa divină absolut spontană, capricioasă ... va respecta spiritul reli-

giei şi nu litera cărţilor sfinte sau ritualul religios" (p. 150) etc. etc.

Consideraţiile autorului în legătură cu această problemă sînt de un real interes teoretic. Dar şi practic. Ele au o însemnătate deosebită pentru activitatea educativă. În sistemul exigenţelor privind caracterul diferenţiat al educaţiei ateiste trebuie considerată şi această componentă „tipologică".

Cu toată grija autorului de a evita „excesele biologizante" în explicarea unor fenomene complexe ale naturii umane, cititorul rămîne totuşi pe alocuri cu impresia că raţionamentele sale nu sînt duse întotdeauna pînă la capăt, nu sînt suficient de bine articulate în planul consideraţiilor sociologice şi filozofice. Desigur, nu era în sarcina sa rezolvarea multidisciplinară a complexelor probleme pe care le ridică o asemenea temă. Dar expunînd ideea lui S.N. Davidenkov, după care „acumularea consecutivă în populaţiile *protoumane* a unor gene cu efect nociv a favorizat apariţia animismului, magiei şi religiei..." (p. 156) sau teza lui Mayr după care „*încă la începutul antropogenezei*... selecţia naturală a favorizat capacitatea înnăscută de a recepţiona trainic sub formă de imprinting diferite atitudini şi norme de conduită, inclusiv cele de ordin etic şi religios" (p. 156, sublinierile ne aparţin — *F.G.*), fără a localiza în timp asemenea procese şi a le corela cu datele arheologiei privitoare la originile istorice ale religiei, se poate ajunge la ideea că respectivele procese *biologice* ar fi funcţionat înainte ca sistemul *social* să fi devenit suficient de matur pentru a genera religia, şi implicit la teza coexistenţei permanente a fenomenului religios cu existenţa umană. Fără a nega prezenţa şi funcţionarea unor mecanisme biologice în procesul de apariţie a religiei, care îşi au „preistoria" lor, s-ar fi impus, cred, încercarea de abordare a problemei prin prisma teoriei sistemelor, respectiv, prin înţelegerea structurilor biologice preexistente ca *premise* ce vor fi integrate în structuri superioare, de tip social, în cadrul cărora vor funcţiona cu o altă semnificaţie decît cea iniţială. Dacă se poate vorbi de o înclinaţie ereditară spre sacralizare în general, cuprinzînd o întreagă gamă de atitudini psihologice în perioada de antropogeneză, s-ar fi cuvenit să se precizeze că „sacralizarea propriu-zis religioasă (care) nu constituie decît un caz particular" (p. 157), nu este numai o variantă printre altele, ci şi o variantă tîrzie în raport cu procesul de antropogeneză, o variantă constituită în baza mişcării *determinismului social*.

Observaţia pe care o facem nu vrea în nici un fel să diminueze valoarea lucrării, ci are în intenţie, mai degrabă, preavizarea cititorului de a nu uita grija constantă a autorului de a nu reduce explicaţia fenomenului religios la datele biologiei.

Determinismul genetic şi fideismul contemporan este o lucrare de atitudine, care se înscrie în avanposturile luptei ideologice pe tărîmul ştiinţei, o lucrare în care autorul nu s-a rezumat la a prezenta realizările ştiinţei şi semnificaţia lor antireligioasă, ci, totodată, s-a străduit să deschidă noi drumuri în cunoaştere, propunînd soluţii originale într-o serie de probleme cum ar fi „tipologia bipolară a religiozităţii şi a sacralizării", a „evoluţiei darviniene paradoxale" ş.a.

Fl. Georgescu

UN ÎNDEMN LA STUDIEREA ŞI ÎNŢELEGEREA OPEREI LUI MARX ŞI ENGELS

Adresînd tinerilor invitaţia „de a se îndrepta cu încredere şi speranţă... spre operele originale" ale gîndirii marxiste, Petru Pânzaru îşi propune într-o recentă lucrare * să ofere cititorului o „biografie" intelectuală a lui Marx şi Engels, procedînd la o prezentare a principalelor idei filozofice şi politice ale operei celor doi gînditori prin prisma realităţilor sociale actuale din ţara noastră şi din lumea contemporană.

Ţelul comun căruia ei şi-au închinat întreaga viaţă şi activitate a fost lupta pentru o *deplină emancipare umană*. Insistînd asupra primelor roade ale colaborării dintre Marx şi Engels (*Sfînta familie*... şi *Ideologia germană*), autorul lucrării consideră, şi pe bună dreptate, că tocmai analiza concret-istorică a realităţii, îndeosebi a celei sociale, constituie factorul determinant în apariţia noii concepţii revoluţionare despre lume şi viaţă. Avînd drept punct de plecare „indivizii reali", Marx şi Engels au ajuns încă în primele lor lucrări elaborate în comun la o concepţie aproape cristalizată asupra rolului istoric mondial al proletariatului ca clasă, rol care în optica lor este determinat de condiţiile sociale şi economice concrete în care el îşi ducea existenţa, condiţii

* Petru Pânzaru, *Prietenie creatoare*, Bucureşti, Edit. Albatros, 1976, 175 p.

ce constituiau ,,punctul culminant al inumanului". Totodată, cadrul social de existenţă a proletariatului întrunea ,,*toate* condiţiile inumane ale societăţii actuale (capitaliste — n. ns.), sintetizate în propria sa situaţie" [1] (p. 8), ceea ce conferea legitimitate luptelor sale sociale.

De asemenea, meritã reţinutã teza, menţionată, dar — după părerea noastră — prea puţin comentată şi dezvoltată de Petru Pânzaru, a uniunii necesare dintre *filozofie şi proletariat*, exprimată în lucrarea *Contribuţii la critica filozofiei hegeliene a dreptului. Introducere*, conform căreia ,,După cum filozofia, îşi găseşte armele ei *materiale* în proletariat, tot astfel îşi găseşte şi proletariatul armele lui *spirituale* în filozofie" [2]. Numai într-o unitate organică cu proletariatul, cu luptele sale practice, teoria filozofică, spuneau Marx şi Engels, devine o forţă materială capabilă să contribuie la transformarea revoluţionară a societăţii, la realizarea emancipării umane. Este edificator, credem, sensul cuvintelor lui Marx, potrivit cărora ,,Creierul acestei emancipări este *filozofia, inima ei — proletariatul*" [3].

Este enunţată aici ideea unei filozofii novatoare, transformatoare. Or, efortul fundamental al clasicilor marxismului a fost tocmai acela de a elabora o asemenea teorie nouă care să călăuzească luptele practice ale proletariatului.

Marx şi Engels au meritul, relevat de autorul lucrării analizate, de a fi fundamentat o nouă concepţie despre om, societate şi natură. Încă în *Manuscrisele economico-filozofice din 1844** K. Marx, în şi prin reevaluarea muncii dintr-o perspectivă economică, filozofică şi sociologică, ajunge la dezvăluirea principalelor trăsături ale *esenţei umane*. Omul, spune Marx, este produsul propriei sale activităţi, al *muncii*, concepută ca fenomen social, ca ,,o manifestare şi afirmare a vieţii sociale" [4].

Însă, Marx nu a negat celelalte determinaţii ale esenţei umane, respectiv componentele ei biologică şi psihologică. Concepţia marxistă asupra esenţei umane, consideră P. Pânzaru, se relevă în ,,*totalitatea* determinărilor care împreună definesc omul ca fiinţă cu caracteristici bio-psihice şi social-istorice structurate specific, manifestate şi aflate într-un perpetuu dinamism, dar în cadre calitative relativ stabile" [5].

Pornind de aici, în lucrarea de care ne ocupăm, autorul atrage atenţia asupra pericolului subordonării *spiritului* lucrărilor clasicilor marxismului, *literei* lor. Spiritul lucrărilor lui Marx şi Engels ne arată că omul este conceput de ei ca ,,o făptură în acelaşi timp naturală (biologică) şi socială (istorică)" (p. 52).

Una din principalele coordonate ale cărţii este străduinţa de a reliefa de fiecare dată faptul că *legătura cu viaţa şi cu lupta politică* a constituit o dominantă majoră a concepţiilor filozofice şi politice ale lui Marx şi Engels.

Într-adevăr, lucrările lor nu sînt scrise la voia întîmplării, ci reprezintă răspunsuri la problemele social-politice stringente ale epocii lor. Încă alegerea subiectului disertaţiei sale i-a oferit lui Marx prilejul — cum remarca J.M. Gabaude — ,,să reflecteze asupra semnificaţiei şi puterii filozofiei" [6]. Iar opera lor ulterioară confirmă strălucit această orientare a gîndirii lor filozofice şi politice.

O altă *idee majoră* pe care lucrarea lui Petru Pânzaru îşi propune s-o transmită tinerilor săi cititori este aceea potrivit căreia, pentru a fi înţelese, *principiile marxismului* trebuie aplicate la *condiţiile concret istorice date*. Această teză fundamentală pentru gîndirea marxistă constituie un ghid călăuzitor al activităţii partidelor comuniste şi muncitoreşti, respectiv a Partidului Comunist Român. Totodată, autorul subliniază legătura care există între cunoscuta teză a *Manifestului Partidului Comunist*, după care societatea capitalistă prin evoluţia ei îşi pregăteşte condiţiile propriei sale distrugeri, locul ei fiind luat de societatea comunistă, şi realităţile lumii capitaliste contemporane măcinate de profunde contradicţii.

Opera lui Marx şi Engels, arată autorul *Prieteniei creatoare*, ,,avea un caracter eminamente practic" (p. 87). Lucrări ca *Manifestul Partidului Comunist*, *Bazele criticii economiei politice*, *Capitalul* etc., sînt nu numai generalizări teoretice cu valoare în sine, ci, tot-

---

[1] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 2, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 40.

[2] *Idem*, *Opere*, vol. I, Bucureşti, E.S.P.L.P., 1957, p. 462.

[3] *Ibidem*, p. 427.

* Menţionăm aici trimiterea greşită — din neglijenţă — la o lucrare care de fapt nu există (*Începuturile filozofiei marxiste* de C. Pop, Edit. Dacia, 1973) în locul menţionării corecte a lucrării *Marx-Engels. Filozofia operei de tinereţe*, vol. I, de Tr. Pop, Edit. Dacia, 1973. O insuficientă atenţie acordată notelor de la subsolul paginilor duce nu numai la greşeli de titlu, de an de apariţie a unor lucrări, dar şi la greşeli de menţionare a surselor citate (inversiunea de la p. 63).

[4] K. Marx şi F. Engels, *Scrieri din tinereţe*, Bucureşti, Edit. politică, Bucureşti, 1968, p. 578.

[5] P. Pânzaru, *Conceptul de esenţă umană în filozofia politică marxistă*, în ,,Revista de filozofie", 1973, nr. 7, p. 775.

[2] Jean-Marc Gabaude, *Le jeune Marx et le matérialisme antique*, Ed. Privat, Toulouse, 1971, p. 21.

odată, răspunsuri la probleme sociale concrete aflate la ordinea zilei. Marx şi Engels au fost nu numai *teoreticieni*, ci şi *practicieni*. Activitatea lor practică revoluţionară a fost încununată de crearea, în 1864, a Internaţionalei I, prima organizaţie internaţională a clasei muncitoare, al cărei animator a fost Marx, care a elaborat, dealtfel, principalele sale documente programatice. După 1870, Engels, mutîndu-se de la Manchester la Londra, intră în componenţa Consiliului general al Asociaţiei Internaţionale a Muncitorilor aducîndu-şi un aport substanţial, alături de Marx, în organizarea activităţii şi luptelor proletariatului mondial, la apărarea ideilor noii concepţii despre lume şi viaţă. Prin aceasta, Engels a oferit prietenului şi tovarăşului său de luptă, Marx, răgazul atît de necesar pentru a putea da lumii remarcabile creaţii ştiinţifice şi filozofice. După moartea lui Marx, Engels şi-a întrerupt munca la lucrarea sa de filozofie generală a ştiinţelor, asupra căreia zăbovise 10 ani, pentru a pune la punct şi publica ultimele două volume ale *Capitalului*, rămase neterminate. Totodată, el a fost fondatorul şi animatorul Internaţionalei a II-a.

Asemenea momente, indispensabile pentru înţelegerea unităţii învăţăturii marxiste, a specificităţii sale în istoria gîndirii universale, sînt pregnant subliniate în carte.

Capitolele următoare ale lucrării surprind principalele direcţii de orientare a *ateismului militant* propriu marxismului, insistă asupra *multilateralităţii* preocupărilor (de ordin literar, artistic, ştiinţific şi filozofic) ale clasicilor gîndirii marxiste şi dezvăluie caracterul dialectic al viziunii marxiste despre *raportul dintre naţional şi internaţional*.

Vastitatea problemelor abordate de ctitorii gîndirii marxiste, pregătirea şi preocupările lor multilaterale, capacitatea lor titanică de muncă, pasiunea şi dăruirea lor cauzei eliberării omului de servituţile unei lumi nedrepte îndreptăţeşte caracterizarea lui Marx şi Engels ca fondatori ai unei ,,noi filozofii şi a unor noi ştiinţe sociale şi politice, ai unei noi culturi enciclopedice moderne, cultura marxistă" (p. 168).

În încheierea lucrării, Petru Pânzaru pune în lumină, ca o concluzie a întregii sale expuneri, caracterul *deschis* al gîndirii marxiste, faptul că Marx şi Engels ,,au elaborat şi ne-au lăsat *o operă deschisă*" (p. 169). ,,Ei — precizează autorul *Prieteniei creatoare* — erau deplin conştienţi că reclădesc fundamentele filozofiei, ale ştiinţelor economico-sociologice şi politice, că luminează, prin ideile lor, calea spre o societate cu totul nouă în istoria umanităţii. Dar n-au considerat nici o clipă opera lor infailibilă şi închisă... Cu o modestie pilduitoare, Marx şi Engels au îndemnat pe discipoli *să gîndească cu propriul lor cap*, să ia atent în consideraţie tot ce apare nou în cunoaşterea umană universală şi în practica socială, să-şi însuşească ştiinţele şi cultura epocii, să fie oameni multilaterali, originali, creativi, să dea dovadă de simţ autocritic şi de modestie revoluţionară" (p. 169—170).

Dar *principalul fel* al cărţii scrise de Petru Pânzaru, carte adresată în primul rînd tineretului, este nu numai de a le deschide în faţă panorama amplă a gîndirii care domină spiritualitatea veacului nostru, ci de a le stimula interesul — intelectual şi practic — revoluţionar — spre *contactul direct, nemijlocit cu scrierile lui Marx şi Engels*. Acesta este şi sensul cuvintelor lui Engels, reluate de autorul *Prieteniei creatoare*: ,,Aş vrea să vă rog să studiaţi această teorie din izvoare originale şi nu din lucrări de a doua mînă" (p. 173). Dar a reveni la textele originale, precizează Petru Pânzaru, ,,nu înseamnă cîtuşi de puţin *a rămîne* ÎN ele şi LA ele, ci înseamnă a-ţi îmbogăţi mintea cu idei şi mai ales cu metode de gîndire cu ajutorul cărora să analizezi, să pricepi şi să prospectezi fenomenele lumii şi vieţii contemporane" (p. 174).

Lucrarea *Prietenie creatoare* se relevă a fi, astfel, prima încercare reuşită din literatura filozofică din ţara noastră de a oferi tineretului o ,,biografie" intelectuală a lui Marx şi Engels, un ghid călăuzitor — discret şi penetrant — în înţelegerea principalelor probleme ale operei comune a întemeietorilor marxismului.

Gheorghe Botiş

O CONTRIBUŢIE LA ISTORIA DOCTRINELOR MORALE*

Pentru ca etica marxistă contemporană să-şi realizeze posibilităţile constructive şi novatoare şi să contribuie la promovarea valorilor morale proprii socialismului, ea trebuie să se raporteze constant atît la sistemul propriu al ideilor etice, cît şi la treptele deja parcurse în evoluţia gîndirii morale, la doctrinele morale care s-au succedat de-a lungul istoriei omeneşti.

* Ernest Stere, *Din istoria doctrinelor morale*, vol. I, Bucureşti, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1975, 247 p.

De aceea, cunoaşterea acestor doctrine prezintă un interes de netăgăduit pentru formarea şi afirmarea moralităţii noi, socialiste.

Publicînd întîiul volum al lucrării sale *Din istoria doctrinelor morale*, Ernest Stere încearcă să răspundă, măcar în parte, acestor necesităţi de cunoaştere a gîndirii morale din trecut, necesităţi de mult resimţite în cîmpul istoriografiei filozofice marxiste din ţara noastră. Perspectiva interpretativă marxistă adoptată în lucrare îi permite autorului să pună în lumină conexiunile organice ale principalelor doctrine etice ale anticilor cu trebuinţele şi aspiraţiile morale ale propriului lor timp, dar şi cu condiţiile şi structurile istorice — sociale, culturale şi filozofice — care le-au dat naştere şi le-au jalonat evoluţia. Se conturează astfel de la început ideile directoare care l-au călăuzit pe autor în prezentarea şi evaluarea concepţiilor etice care formează materia acestui prim volum : aprecierea problematicii morale în contextul social şi al nivelului general al cunoaşterii din epoca respectivă; selectarea şi discutarea acelor probleme de gîndire şi conduită morală care continuă să prezinte relevanţă şi interes pentru dezvoltarea eticii contemporane (problema funcţiei sociale a moralei, problema fericirii, problema binelui etc.).

Lucrarea debutează cu două capitole destinate prezentării filozofiilor morale din Orientul antic, în care interpretarea autorului se axează pe infirmarea punctului de vedere conform căruia cultura orientului antic în genere ar fi evoluat sub acţiunea decisivă a idealismului şi a religiei. O asemenea teză s-ar ilustra, după unii autori contemporani, prin interesul precumpănitor al gînditorilor acelei epoci pentru problemele vieţii interioare şi ignorarea problemelor reale ale vieţii practice şi sociale (p. 10).

Autorul pledează cu argumente documentare şi logice arătînd că filozofia morală din orientul antic nu putea să nu se constituie în primul rînd ca un răspuns la principalele probleme ridicate de viaţa practică. Filozofia morală a orientului antic a însemnat mai mult decît un simplu exerciţiu teoretic, şi anume expresia unui efort practic-moral, voinţa de a constitui o metodă capabilă să răspundă problemelor concrete ale vieţii (p. 15).

Concepţiile şi doctrinele morale ale vechii Elade, analizate în capitolele următoare (cap. 3, 4, 5, 6), anticipează, pregătind în felul lor, viitoarea problematică etică în toate compartimentele şi articulaţiile ei. Filozofia greacă a început ca filozofie a naturii. A trebuit să treacă multă vreme ca în planul reflexiei teoretice să pătrundă şi interesul pentru problemele moral-umane. În această ordine de idei, autorul realizează o incursiune asupra „preliminariilor" care au făcut posibilă apariţia, în planul dezbaterilor teoretice şi sistematice, a problemelor şi conceptelor fundamentale ale moralei. Explorarea autorului se centrează aici pe surprinderea traiectoriei urmate de gîndirea etică elină : de la poemele lui Homer (*Iliada* şi *Odisseea*) şi Hesiod (*Teogonia*), care preamăreau „firescul timpurilor eroice", prin primii filozofi ai naturii (Thales, Anaximandru, Anaxagoras, Heraclit ş.a.) pînă la activitatea sofiştilor, culminînd cu deschiderea marcată de apariţia lui Socrate.

În ceea ce priveşte pe sofişti, lucrarea relevă cu justificare că scopul lor nu a fost acela de a produce, de a descoperi noi adevăruri, ci de a comunica cunoştinţe, folosind căi indicate de raţiune şi accesibile mulţimii (p. 104), punînd totodată în lumină contribuţiile acestor gînditori la fundamentarea unei teorii asupra omului.

În continuarea liniei de gîndire care căuta în om măsura tuturor lucrurilor, enunţul socratic „Cunoaşte-te pe tine însuţi" se înscrie ca un moment nou în interiorul unei vaste reconstrucţii a modelului moralei, în sensul că indică nu atît o tendinţă de refuz sau de retragere în faţa treburilor cetăţii, cum s-a interpretat adeseori, ci mai curînd modul de a se manifesta al dezvoltării umanului, care se raportează cu conştiinţă de sine la problemele sale şi face posibilă pe acest temei o angajare responsabilă. Omul, individul se descoperă pe sine ca factor activ şi aceasta se exprimă prin implicarea subiectivităţii, a conştiinţei morale de sine în ceea ce îşi propune şi în acţiunile sale. E vorba în acest caz de o cunoaştere etică, inseparabilă de planul acţiunii, o cunoaştere care tinde să reunească „gîndul cu fapta, sub semnul lucidităţii interioare, al raţiunii, sau — ceea ce e acelaşi lucru — al înţelepciunii reflexive" (p. 130).

În această etapă istorică a evoluţiei problematicii morale apar noile criterii ale moralităţii — răspunderea individuală, necesitatea perfecţionării morale, a autocunoaşterii — a căror valoare pentru dezvoltarea istorică a moralei şi a doctrinelor etice, pentru înţelegerea ponderii pe care momentul subiectivităţii şi al individualităţii îl va ocupa în sfera moralei, este mai mult decît evidentă, deşi în lucrare autorul nu subliniază suficient acest lucru. Gîndirea acestei epoci, filozofia socratică în particular, reţin atenţia şi prin aceea că, în contextul lor, spiritul critic al filozofului atenian a înfăptuit o operă de moralist cu aproape două milenii înaintea unui La Rochefoucauld sau Pascal, declarîndu-se cu intransigenţă împotriva falselor virtuţi. Incitat mereu de *demonul* său, Socrate a *ironizat* tarele morale ale contemporanilor, înţelepciunea sa nepu-

tîndu-se împăca cu aparențele exterioare ale virtuții. Autorul cărții pledează în aceste paragrafe, pe care le credem și cele mai izbutite, pentru promovarea acelor valori general-umane care s-au impus ca permanențe în decursul istoriei omenirii.

Locul și semnificația celorlalte momente, școli și curente antice (Platon, morala cirenaică, morala școlii cinice) sînt stabilite de autor prin raport cu momentul socratic. Chiar dacă, principial, nu este greșit, acest procedeu împinge analiza, după părerea noastră, pe linia minimei rezistențe, întrucît face să transpară cu greutate valoarea intrinsecă a momentelor postsocratice. Filozofia morală a lui Platon, de pildă, își are fără îndoială valoarea sa originală, deosebită de aceea a momentului socratic. Platon întemeiază o nouă doctrină morală în care săvîrșește o schimbare de perspectivă, mutînd etica de pe terenul moralității concrete, trăite (al naturii umane și al sentimentelor) pe cel al speculației. „Etica platoniciană — se arată dealtfel în lucrare — evidențiază din plin consecințele unei perspective filozofice net idealiste... din acest punct de vedere, orientată spre transcendență, teoria morală nu reprezintă produsul unui act veritabil creator al spiritului, ci al unor operații pur deductive, de dezvăluire și aplicare în cazuri concrete a unor principii formale, prestabilite, în felul în care matematicianul poate deduce o serie de consecințe raționale din cîteva principii universale (axiome) considerate independente de spiritul individual" (p. 151). Este și motivul pentru care tezele fundamentale ale eticii idealiste platoniciene au fost preluate ca premise ideologice în etica creștină de mai tîrziu și, mai larg încorporate sub o formă sau alta, în toate doctrinele etice idealiste pînă în zilele noastre (neotomism, personalism, existențialism etc.).

În pofida limitelor sale însă — și trebuie accentuat acest lucru — etica lui Platon este primul efort al gîndirii umane de a reflecta sistematic despre moralitate. El este acela care opunîndu-se relativismului și empirismului sofiștilor își îndreaptă efortul spre universalitate.

Această tendință va fi continuată de Aristotel, „acea minte enciclopedică a antichității", cum l-au numit clasicii marxismului, care renunță la viziunea platoniciană asupra moralei și respinge punctul de vedere al transcendenței, pentru a-i substitui pe acela al imanenței (p. 163). Acest capitol dedicat lui Aristotel este centrat îndeosebi pe ideea că etica Stagiritului se află nemijlocit implicată în social. În această perspectivă autorul urmărește raționamentul prin care dimensiunea etică se conjugă pe terenul faptelor, stăruind totodată asupra sensului profund omenesc pe care gîndirea aristotelică îl atribuie moralei. Privit din perspectiva locului și rolului în istoria gîndirii morale, Aristotel lărgește sfera teoriei etice, înglobînd probleme noi ca: raportul dintre etic și politic, libertate-necesitate, raportul scop-mijloc în cadrul conduitei morale, izvorul și criteriul moralității.

Dar calea deschisă (inaugurată) de Aristotel nu a putut fi fructificată, după el urmînd o perioadă — perioada elenistică — cînd mentalitatea, cultura vechilor greci intră în declin, cînd chiar achiziții valoroase ale gîndirii sînt abandonate. De aceea, deși nu putem vorbi de un vid filozofic, filozofia morală din această perioadă nu mai înregistrează momente de valoarea acelora din perioada anterioară; mai importante și reprezentative pentru noua etapă fiind totuși școlile epicureică, sceptică și stoică. În legătură cu această din urmă școală, autorul supraestimează, credem, importanța ei reală („un moment semnificativ în evoluția umanismului antic", p. 187). Pornind de la faptul că etica stoică se manifestă în epoca elenistică, epocă de criză acută a sclavagismului, în care contradicțiile sociale se ascut, iar ca un reflex al acestei ascuțiri asistăm și la o punere în termeni mult mai radicali a opoziției dintre materialism și idealism, în acest climat etica stoică se îndreaptă pe linia idealismului subiectiv și exacerbează rolul subiectului. Negînd rolul necesității, al universalului, stoicii ridică subiectul la rangul de principiu, prin aceasta ajungînd la o extremă subiectivizare a moralității. Etica stoică prezintă expresia închiderii în sine a subiectivității, a refuzului de participare la viața obștească. Etica stoică este o etică fără îndatoriri, singura admisă fiind datoria fiecăruia față de sine însuși. Ea semnifică mai degrabă un moment conservator.

Dar adevărata vogă în epoca elenistică a cunoscut-o doctrina etică a lui Epicur. De aceea, constituie un demers instructiv pentru înțelegerea istoriei științei moralei, distincțiile — din perspectiva oferită de autor — pe de o parte, între Epicur și cinici, iar pe de altă parte între doctrina epicureică și cea stoică.

Pe cenușa rece a vechilor școli filozofice se va ridica, corespunzător unei noi perioade din istoria omenirii — perioada evului mediu —, o nouă spiritualitate — spiritualitatea medievală. Cu analiza acesteia se încheie ultimul capitol al primului volum al cărții lui E. Stere, intitulat „Aspecte și tendințe ale eticii medievale".

Prin felul în care abordează problematica examinată, prin caracterizările și aprecierile date concepțiilor diverșilor gînditori, lucrarea *Din istoria doctrinelor morale* se încadrează

în cercetările nuanţate şi pertinente elaborate în literatura noastră de specialitate din ultimii ani. Nu putem să nu remarcăm însă că, pe alocuri, întîlnim formulări grăbite sau aprecieri care nu au întotdeauna putere de convingere şi rigoare demonstrativă. Acordînd pe bună dreptate o atenţie sporită contextului general al vieţii social-economice în care şi-au desfăşurat activitatea gînditorii cercetaţi, credem că pe alocuri procedeul este dus la limită, ajungîndu-se la deducerea mecanică a unor trăsături ale vieţii spirituale, a ideilor unor gînditori, din situaţia lor de clasă, ceea ce face ca analiza să capete în unele locuri un caracter simplificator (vezi p. 14, 52, 61, 66, 80, 77, 150 ş.a.).

În întregul său, volumul recenzat prilejuieşte o viziune destul de largă asupra modului în care s-a cristalizat problematica etică pe primele ei trepte istorice.

Constantin Stroe

Aut Aut

(Italia)

Nr. 149—150

Din sumar: Texte inedite (sub îngrijirea lui DARIO LANZARDO): Raniero Panzieri şi „Caietele roşii"; DARIO LANZARDO, Repere pentru o reconsiderare a raportului teorie—politică la Panzieri; ROBERTA TOMASSINI, Compoziţia de clasă ca partid muncitoresc nou la Raniero Panzieri; PIER ALDO ROVATTI, Problema comunismului la Panzieri; MARIA GRAZIA MERIGGI, Raniero Panzieri şi „Şcoala de la Frankfurt": mişcarea muncitorească de la apologia planului „socialist" la analiza de clasă; MARIA-CHIARA FUGAZZA, Concepţia lui G. della Volpe şi noua stîngă. Despre raportul dintre „Caietele roşii" şi marxismul teoretic; ANTONIO NEGRI, Ambiguitatea lui Panzieri? EDOARDA MASI, Panzieri şi mişcarea revoluţionară; MASSIMO CACCIARI, Însemnări despre studiul lui Panzieri „Asupra folosirii capitaliste a maşinilor în neocapitalism"

Człowiek I Światopogląd

Omul și concepția despre lume

(R. P. Polonia)

Nr. 3/1976

Din sumar: LECH ZACHER, Direcțiile dezvoltării social-economice ale Poloniei între anii 1976—1980; MAREK KOZANECKI, „Teoria culturii și politica culturală" — Sesiune științifică a Institutului de filozofie a Universității Jagiellone; WLADYSLAW LORANC, Despre politica culturală a statului socialist; ZBIGNIEW KUDEROWICZ, Problemele teoriei culturii în filozofia contemporană; 30 de ani de critică a religiei în Ungaria: 15 ani de existență a revistei „Világosság"; JÓZSEF LUKÁCS, Critica marxistă a concepției despre om în ideologia religioasă contemporană; GUSZTÁV GECSE, Neotomismul în timpul nostru; MICHÁLY MURÁNDI, Formarea concepției despre lume în rîndurile studențimii maghiare; RYSZARD PANASIUK, Episodul neokantian în istoria marxismului.

Nr. 4/1976

Din sumar: WLADYSLAW ZASTAWNY, Probleme teoretice și metodologice ale societății socialiste dezvoltate; DAWID I. DUBROWSKI, Cibernetica și cîteva aspecte ale umanismului; LECH ZACHER, Despre „criza științelor"; HANS LUTTER, Noile teologii protestante; MIROSLAW NOWACZYK, Istorie și escatologie; KLAUS HERMSDORF, Cu privire la raporturile dintre noțiuni și personaje în opera lui Thomas Mann; TADEUSZ M. JAROSZEWSKI, În memoria lui Jerzy Sztachelski; JERZY SZTACHELSKI, Pentru cultura laică.

Nr. 5/1976

Din sumar: IGOR S. NARSKI, Kant și problemele istoriosofiei; GERD IRRLITZ, Teoria kantiană a subiectivității spațiului; MAREK J. SIEMEK, Fichte și Kant: de la „critică" la „sistem"; IRENEUSZ BITTNER, Perfecțiunea (armonioasă) a grecilor. Mitul Greciei în istoriosofia lui Kazimierz Brodzinski; WOJCIECH KALAGA, Beckett: în căutarea sensului existenței; BRONISLAW MINC, Cu privire la revoluțiile științifice în economia politică; MARIAN SKRZYPEK, Biserica contemporană și pacea mondială; EUGENIUSZ GORSKI, Gîndirea spaniolă după cel de-al II-lea război mondial.

CONSULTAŢII
PENTRU ÎNVĂŢĂMÎNTUL POLITICO-IDEOLOGIC DE PARTID

PROBLEME DE MATERIALISM DIALECTIC ŞI ISTORIC ŞI ALE ROLULUI ŞTIINŢEI ŞI TEHNICII ÎN PROGRESUL ECONOMIC-SOCIAL AL ŢĂRII

CONCEPŢII CONTEMPORANE ASUPRA REVOLUŢIEI TEHNICO-ŞTIINŢIFICE

DE

ANGELA BOTEZ

Încercarea de caracterizare globală a veacului al XX-lea — denumit de diverşi autori secolul ştiinţei, al victoriei socialismului, al energiei atomice, al lichidării colonialismului, al exploziei demografice, al cuceririi cosmosului, al civilizaţiei mass-media sau al marilor conflagraţii mondiale — conduce, într-o perspectivă teoretică cuprinzătoare, şi la definirea lui ca secol al celor mai profunde şi multiple mutaţii revoluţionare din devenirea civilizaţiilor care s-au succedat pînă acum în istoria umanităţii.

Ocupîndu-se de aceste „mari probleme ce confruntă omenirea contemporană", Expunerea secretarului general al Partidului Comunist Român, tovarăşul Nicolae Ceauşescu, la Congresul educaţiei politice şi al culturii socialiste, surprinde cu deosebită clarviziune politică şi adîncime filozofică, amploarea şi complexitatea procesului revoluţionar ce a cuprins lumea acestui sfîrşit de mileniu: „Trăim o epocă de profunde transformări cu caracter revoluţionar în structura economico-socială a lumii, atît pe plan naţional, cît şi pe plan mondial". Revoluţiile socialiste şi cele de eliberare naţională sînt legate de „o puternică revoluţionarizare a forţelor de producţie, printr-o amplă desfăşurare a revoluţiei

Rev. filoz., XXIII, 4, p. 501–518, Bucureşti 1976.

tehnico-științifice, aceasta deschizînd uriașe perspective de progres în domeniul producției bunurilor materiale, și al ridicării nivelului de trai al popoarelor" [1].

Cincinalul deplinei afirmări a revoluției tehnico-științifice pe care îl înfăptuiește în prezent România socialistă pune în fața științelor sociale din țara noastră ca o importantă sarcină teoretică „intensificarea studierii diferitelor fenomene și schimbări ce se produc permanent atît în societatea socialistă românească cît și în dezvoltarea lumii contemporane ... în scopul desprinderii unor concluzii de eficiență practică pentru accelerarea progresului multilateral al societății noastre" [2]. În cadrul acestei ample sarcini de cercetare, filozofiei marxiste îi revine rolul important, decurgînd din funcțiile teoretice care o definesc, de a clarifica și stabili perspectivele generale ale dezvoltării cunoașterii și practicii umane, în beneficiul progresului omenirii.

Epocile de schimbări profunde sînt și epoci de acute confruntări ideologice. Actuala revoluție tehnico-științifică modifică „nu numai structura și funcționalitatea universului tehnic, ci presupune și o nouă situare a omului în lumea forțelor de producție" [3], determinînd apariția unor noi relații interumane, sociale, interstatale, o nouă raportare a umanității la mediul natural în care trăiește. De aici multitudinea încercărilor de teoretizare privind implicațiile economice, politice, sociale, ecologice, antropologice ale revoluției tehnico-științifice, încercări ce comportă și dimensiuni valorizatoare și impun în consecință o anumită atitudine filozofică față de ambivalența perspectivei deschise omenirii de acest proces mutațional.

Abordarea revoluției tehnico-științifice s-a făcut pînă acum mai ales din unghiuri de vedere specifice: economic, politic, social, ecologic, antropologic etc., pozițiile filozofice fiind adesea doar implicite teoretizărilor respective.

Urmărind aceste concepții și perspective teoretice asupra revoluției tehnico-științifice se pot desprinde, în linii mari, cîteva poziții contemporane predominante, determinate de interesul predilect al autorilor față de elementul sau aspectul considerat central în RTS și analizat dintr-un unghi disciplinar corespunzător. Am putea delimita astfel concepții care pun pe prim plan *economicul* în RTS, unele care pun accentul pe *social*, altele care adoptă perspectiva *ecologică*, altele care se vor întemeia pe rațiuni *filozofice*, desigur distingîndu-se între ele și prin măsura în care autorii lor au reușit sau nu să surprindă esența revoluției tehnico-științifice, prin natura concluziilor social-politice desprinse din studiul acestui fenomen contemporan.

1. **Implicațiile economice** ale RTS contemporane au generat două tipuri de teorii, situate pe pozițiile extreme ale optimismului sau pesimismului tehnologic, pornind de la aceeași premisă greșită a existenței unui determinism mecanicist între tehnică, pe de o parte, și structurile sociale, valorile umane, pe de alta.

Curentului optimist i se înscriu mai toate concepțiile *tehnocratice* care văd rezolvarea tuturor problemelor economice, sociale, umane în tipul de societate denumită „postindustrială" (D. Bell), „cibernetică" (Brzezinski), „industrială" (J. K. Galbraith), „tehnocratică" sau „programată" la alți autori, societăți pe care le-ar realiza automat progresul tehnic. Viziunea optimist apologetică ajunge uneori pînă la conceperea unei „epoci de aur" (G. Stent „Apropierea unei epoci de aur"), produs al tehnicii și științei în dezvoltare, „în continuarea" tradițiilor actualei societăți de consum capitaliste. Lumea ar trebui doar să aștepte pînă cînd bussinesmenii, antreprenorii și administratorii industriali vor preda puterea savanților matematicieni, economiști, sociologi — practicienii noii „tehnologii intelectuale" bazată pe mașinile electronice —, pînă cînd corporațiile capitaliste se vor transforma automat în „institute intelectuale" responsabile pentru viitorul omenirii. Și întrucît „epoca de aur" prevestită nu se arată la orizontul „societății de consum", curentul pesimiștilor burghezi acuză știința și tehnica modernă de tot răul zilelor noastre. Perspectivele nesigure ce se deschid societății burgheze sînt extrapolate de acești autori la întreaga omenire, care și-ar fi pierdut în ansamblu capacitatea de a face față unor crize tehnologice de tipul celor descrise în lucrări ca *Perspectivele omenirii și o ideologie a anului 2000* (elaborată de Hudson Institute).

Dacă analizele critice meticuloase pe care le fac uneori teoreticienii economiști burghezi lumii occidentale oferă elemente prețioase pentru înțelegerea contradicțiilor ce macină economia capitalistă, tendințele filozofice ce ghidează asemenea analize și mai ales concluziile privind sensul dezvoltării istorice se dovedesc pătrunse de opțiuni și adeziuni ideologice cu funcționalitate apologetică. Consi-

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la activitatea politico-ideologică și cultural-educativă de formare a omului nou, constructor conștient și devotat al societății socialiste multilateral dezvoltate și al comunismului în România*, București, Edit. politică, 1976, p. 73.

[2] *Idem*, p. 65—66.

[3] *Filozofie. Materialism dialectic și istoric*. București, Edit. didactică și pedagogică, 1975, p. 455.

derînd în chip unilateral știința și tehnica modernă ca factori hotărîtori ai progresului economico-social, pozițiile neopozitivist-scientiste, antiideologiste caută să impună modele teoretice care eludează legătura strînsă a revoluției tehnico-științifice cu tipul de orînduire socială și cu ideologia specifică ei, și ignoră alternativa ce ar putea fi deschisă progresului general prin instaurarea unei noi ordini economice și politice mondiale, prin posibilitățile multiple ale dezvoltării oferite în această direcție de orînduirea socialistă.

Problemele „limitelor creșterii" economice constituie un alt domeniu de confruntări teoretice. Încercările actuale de depășire a multiplelor crize ale societății de consum denumite „strategii ale supraviețuirii" au condus la elaborarea unor „modele globale ale creșterii", cristalizate în lucrări ca *Dinamicile lumii* de J. Forrester, sau cele două rapoarte ale clubului de la Roma : *Limitele creșterii* de D. Meadows, E. Zahn și P. Milling și *Omenirea la răspîntie* de M. Mesarović și E. Pestel. Așa-numitul *Raport Meadows*, care a creat orientarea zechistă („creșterea O"), susține necesitatea stopării dezvoltării economice generale a lumii pentru „salvarea" ei de la pieire prin multiplele crize ce o amenință (a energiei, a materiei prime, a populației, a mediului înconjurător). *Omenirea la răspîntie*, al doilea raport al clubului de la Roma, abordează dintr-un unghi mai realist problemele menționate, autorii lui preconizînd o „creștere organică" și cerînd oprirea dezvoltării „nediferențiate", care nu ține cont de caracterul finit al surselor de energie și materii prime ale planetei. Ei acceptă și necesitatea unor schimbări sociale, politice, economice, în condițiile existenței unui grad anumit de diferențiere între cele zece zone ale lumii (schematic stabilite în lucrare), încercînd totodată o analiză concretă a fenomenelor subdezvoltării.

Deși accentuează în mod judicios necesitatea restabilirii raporturilor de armonie între om și natură, a atingerii unor echilibre economice între țările dezvoltate și cele în curs de dezvoltare, ca și nevoia unor perspective pe termen lung pentru orice evoluție economică, asemenea lucrări evită să răspundă la întrebarea dacă „limitele" ce stau în calea „creșterii" economice și progresului umanității nu sînt cumva determinate, în ultimă instanță, de cadrul social limitat și limitativ al orînduirii burgheze.

Viciile teoretice și ideologice ale concepțiilor privind „limitele creșterii" au primit o justificată replică în lucrări ca *Pentru o nouă ordine internațională* de Luis Echeveria Alvarez, *Gîndind la viitor* de Cole, Freeman, Jahoda, Pzviit, *Mîinile dezvoltării și viitorul lumii a treia* de C. Furtado etc. Ideea unor „modele unice" de dezvoltare sau cea a limitării suveranității statelor pentru asigurarea cooperării economice se dovedesc în ultimă instanță teoretic neviabile și practic dăunătoare.

Cercetarea esenței economice a RTS scoate în evidență probleme generale legate de dinamica raporturilor societate-natură, model abstract — realitate concretă, de necesitatea unei viziuni sistemice asupra dimensiunilor multiple ale revoluției tehnico-științiice, probleme fundamentale în elaborarea unor prognoze pe termen lung și a unor strategii de urmat, în legătură cu rezolvarea cărora utilizarea tezelor filozofice marxiste asupra dialecticii general — particular, posibil — real etc. se dovedește deosebit de fecundă.

II. O serie de **teorii sociologice** nemarxiste asupra implicațiilor revoluției tehnico-științifice contemporane avansează teza potrivit căreia prin asimilarea cuceririlor științei și tehnicii, capitalismul s-ar transforma într-un „tip de societate nouă", diferită esențial de „vechiul" capitalism. Cunoscuți sociologi, politologi sau viitorologi ca Fr. Perroux, Al. Toffler, G. Friedman, M. Duverger, G. Bouthoul, G. Balandier, D. Bell, Brzezinski ajung la concluzia, apologetică și evident greșită, a posibilității unei astfel de „transformări" a structurilor sociale capitaliste, ca implicație nemijlocită a revoluției tehnico-științifice. La baza concluziei stă aceeași premisă greșită a relației cauzale lineare a științei și tehnicii cu sistemele sociale. Ignorarea sau omiterea conștientă a verigilor și factorilor mediatori ce leagă tehnologicul de social determină și în cîmpul teoriilor sociologice idei și atitudini de coloratură pesimistă sau optimistă cu privire la implicațiile sociale ale revoluției tehnico-științifice. Fie că prezic depășirea contradicțiilor fundamentale ale capitalismului prin RTS, fie că prognozează un viitor dezolant întregii societăți, asemenea concepții se revelează ca unilaterale și ideologic tendențioase prin premisele lor teoretice.

Cercetarea sociologică și politologică contemporană înregistrează vii dispute și cu privire la raportul știință-politică-ideologie. Adepții viziunii tehnocratice, scientist-neopozitiviste (Bell, Habermas, Schelsky) propagă ideea „depolitizării" și „dezideologizării" societății actuale, prezic „moartea naturală" a ideologiilor în faza de dezvoltare postindustrială, în care structurile sociale ar putea fi dirijate științific de „manageri" concepuți ca o aristocrație a științelor exacte. Interesele de clasă și politice ar fi astfel depășite realizîndu-se „armonia socială" deplină. Pe de altă parte, chiar criticii burghezi ai acestei poziții observă că teza despre suprimarea conflictelor sociale prin progresele tehnice este favorabilă păturilor superioare pentru că alimentează convingerea inutilității luptei politice și, pe această cale, consolidează pri-

vilegiile posedanților (J. Meynaud în cartea sa *Tehnocrația. Mit sau realitate?*). Aceleași confruntări apar și cu privire la compatibilitatea sau incompatibilitatea esențială a științificului cu politicul.

Trebuie semnalată, de asemenea, concepția nemarxistă burgheză privind așa-zisa „convergență" a claselor sociale într-o „nouă clasă mijlocie", denumită și „stare mijlocie nivelată" sau „pătură a birocraților", a „managerilor". Unii autori vorbesc de o deproletarizare a muncitorilor și de apariția intelectualității tehnice ca o clasă „neutră", conducătoare, independentă față de capital, care ar putea asigura democratizarea societății burgheze.

Implicațiile și efectele de ordin social ale progresului tehnico-științific, problematica vastă și complexă pe care acestea o ridică au preocupat în mod constant și pe cercetătorii de orientare marxistă. Aceștia au demonstrat că depășirea contradicțiilor capitalismului și lichidarea antagonismelor de clasă din societatea contemporană nu pot avea loc decît prin suprimarea cauzelor reale și adînci care le-au produs, relațiile de producție capitaliste, și care sînt răspunzătoare în primul rînd de efectele alienante ale aplicării științei contemporane în „societățile de consum". Iar lichidarea acestor cauze este de neconceput fără lupta conștientă și organizată a forțelor sociale progresiste, fără o ideologie revoluționară întemeiată pe cunoașterea științifică a realităților contemporane.

III. **Teorii ecologice.** Fenomenul de ambivalență a consecințelor RTS apare proieminent cînd este vorba de influența acesteia asupra mediului înconjurător în condițiile în care „cucerirea naturii" se face prin distrugerea ei, mai ales în țările capitaliste superindustrializate. Nevoită să părăsească laboratoarele academice, ecologia a devenit azi o adevărată „mișcare" susținută de reprezentanți de renume ca J. Huxley, R. Dubos, B. Commoner, M. Nicolson, J. Dorst, P. Ehrlich, E. Bonnefous.

Exceptînd atitudinile extremiste, teoriile ecologice atrag în general atenția asupra faptului că tehnologia contemporană este producătoare de poluare, epuizează rapid sursele naturale de materii prime, creează posibilități militare de exterminare a omenirii, naște moduri de viață ce determină alienare și dezechilibru psihologic.

„Neliniștea ecologică" provocată de revoluția tehnico-științifică contemporană demonstrează necesitatea unei „conștiințe ecologice" noi care să cuprindă „responsabilitatea omului față de natură", accentuează T. F. Darling în studiul său din culegerea *Biologie și etică*.

Concepută ca o disciplină integralistă, ecologia contemporană analizează biosfera ca un sistem de sisteme vii din care omul face parte ca element al subsistemului social. Ecologul K. Boulding menționează că întrucît pămîntul se prezintă ca o „navă cosmică autarhică" supraviețuirea locuitorilor e posibilă numai prin păstrarea echilibrului între consum și resursele pe care le posedă planeta. B. Commoner formulează ca legi ecologice: 1) totul este legat de toate; 2) totul are o finalitate; 3) natura știe mai bine; 4) nimic nu se dă pe gratis (biosfera nu oferă daruri, tot ce se consumă trebuie compensat).

În condițiile RTS una din problemele fundamentale ale omenirii o constituie menținerea unui echilibru dinamic între sistemul socio-economic și capacitatea ecologică a planetei. Se fac azi eforturi pentru realizarea acestui deziderat prin extinderea „revoluției verzi" (cultivarea masivă și intensivă a cerealelor), prin protejarea și utilizarea biomasei oceanului planetar, prin înlocuirea actualelor tehnologii cu altele nepoluante.

Pericole ecologice se întrevăd, în perspectivă, și ca urmare a dezvoltării geneticii, bionicii, așa-numitei „biologii a viitorului", unele dintre acestea fiind conturate în lucrări ca *Anul 2000* de H. Kahn și A. J. Wiener, *Șocul viitorului* de A. Toffler, *Valorile și viitorul* de T. J. Gordon. Problemele ecologice pun în fața omenirii noi alternative etice, politice și filozofice. Ele presupun o concepție filozofică despre lume care să privească omul și societatea ca părți ale ecosistemului, în intercondiționare dialectică cu acesta.

Concepția marxistă în aceste probleme „ecologice" a fost schițată încă de Fr. Engels în lucrarea — neterminată — *Rolul muncii în procesul de transformare a maimuței în om*. Vorbind despre efectele neprevăzute sau îndepărtate ale acțiunilor noastre asupra naturii, el arăta că „faptele ne amintesc la fiecare pas că nu stăpînim nicidecum natura așa cum stăpînește un cuceritor un popor străin, că nu o stăpînim ca cineva situat în afara naturii, ci că, dimpotrivă, îi aparținem prin carnea, prin sîngele și prin creierul nostru, că ne aflăm în mijlocul ei ...". Dacă acțiunile noastre de producție bazate pe știință și tehnică au „urmări *naturale* mai îndepărtate" și necunoscute, prevederea și prevenirea acestor urmări devin posibile numai cu ajutorul științei și tehnicii avansate și în același timp prin instaurarea unui mod de producție în cadrul căruia folosirea științei și tehnicii să nu urmărească în primul rînd „efectul util cel mai apropiat al acțiunilor", profitul capitalist, ci „posibilitatea de a domina și reglementa aceste urmări" în interesul general al speciei umane[4].

---

[4] Cf. K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 476—481.

Orientările marxiste contemporane în această direcție remarcă faptul că deși conștiința ecologică este absolut necesară pentru surmontarea crizelor ce se prevăd, numai practica revoluționară prin schimbarea radicală a orînduirii capitaliste poate deschide drum acțiunilor eficiente de menținere a echilibrelor ecologice, analizînd în același timp posibilitățile și realizările concrete ale țărilor socialiste în promovarea unei politici active de protecție a mediului înconjurător.

IV. **Concepții filozofice.** S-a putut observa pînă acum că revoluția tehnico-științifică contemporană a scos la lumină noi zone de investigație pentru teoriile economice, sociologice, ecologice. În același timp ea a impulsionat procesul de geneză a unor discipline ca: știința conducerii, viitorologia, ergonomia, scientica etc., dînd naștere la intense confruntări ideologice și chiar la abordări noi de ordin filozofic, la restructurări în plan categorial.

Cercetările teoretico-filozofice au în vedere faptul că, fiind modalitate de creștere a gradului de cunoaștere a realității înconjurătoare dar și de dominare a naturii de către oameni, de înțelegere dar și de transformare a lumii, știința se dezvoltă azi nu numai ca parte a universului spiritual-cultural al lumii moderne, ci și ca forță productivă care în interacțiune cu tehnica stă la baza progresului civilizațiilor contemporane. Producînd mutații atît în modalitățile de cunoaștere cît și în raporturile acesteia cu practica socială, RTS a scos la iveală noi aspecte filozofice ale interrelațiilor obiect-subiect, adevăr-eroare, rațiune-acțiune, libertate-necesitate etc.

Omniprezența științei și tehnicii în existența societății contemporane dezvoltă încrederea oamenilor în capacitatea lor de creație, le sporește inițiativa, cutezanța contribuind la nașterea concepțiilor activiste care privesc omul ca transformator și creator al universului său de viață. Dar, în același timp, prin efectele ei condiționate social, folosirea științei poate duce la uniformizare, unilateralizare, alienare a individului, la apariția unor idei sceptice și iraționaliste asupra dezvoltării societății. De aceea optimismul sau pesimismul absolut cu privire la valențele științei sau tehnicii în făurirea viitorului omenirii apar ca unilateralizări riscante, filozofia fiind chemată să contribuie la realizarea unei echilibrări lucide a atitudinilor față de revoluția tehnico-științifică.

Presupunînd dialogul activ al subiectului uman cu realitatea obiectivă, dialectica general-particular în raportul reflectare-creație-activitate științifică, precum și unitatea între integrare și specializare în științe, între comunicare și ezoterism în viziunea unui universalism cultural-științific fără uniformizare și cosmopolitism — progresul științei a impulsionat nașterea unor noi concepții filozofice. S-a dovedit că știința are nevoie de filozofie atît în interiorul demersurilor care îi sînt proprii — ca epistemologie și metodologie — , cît și pentru a preveni atitudini, concluzii și interpretări axiologice care ar împiedica integrarea sa într-o viziune umanistă asupra lumii.

Niciunul din curentele filozofice contemporane nu ignoră rolul *raționalității științifice* și tehnice în viața omenirii. Aplaudată sau blamată, această raționalitate funcționează chiar în geneza filozofiilor respective. Cele două atitudini extreme față de tehnică și știință, evident de origină filozofică, chiar atunci cînd apar la economiști, sociologi sau ecologi se regăsesc conceptualizate în multe construcții filozofice actuale. Prin efectele ei multiple în diverse domenii ale vieții, revoluția tehnico-științifică s-a constituit în zonă tematică importantă a meditației filozofice, impunînd cu acuitate întrebări relative la raportul general al tehnicii cu societatea și cu omul, la raportul dintre știință și umanism, știință și cultură etc. S-au afirmat, în acest context, tendințe antitehnocratice, antiscientiste, antipozitiviste. Filozofii vorbesc tot mai frecvent de umanism, morală și artă, de revoluție, îndrăzneală și contestare, de aventură, imaginație și neintegrare, de înstrăinare și angoase (vezi Heidegger, Ortega y Gasset, Sartre, Fromm, Marcuse).

Unele curente idealiste (existențialismul, neotomismul, neobudismul) reflectă adesea deformat dimensiunile și specificul RTS contemporane, incriminînd rațiunea umană pentru crizele lumii de azi, cerînd retragerea omului în starea de „seninătate" sau de „credință", ca alternativă unică în direcția „salvării morale" a omenirii.

Neopozitivismul reprezentat azi prin „școala analitică" acceptă și el existența unor motive de îngrijorare, preocupîndu-se chiar de punerea cît mai clară și riguroasă a problemelor legate de riscurile secolului XX, dar negînd în același timp menirea filozofiei de a le soluționa teoretic.

Pentru „Școala de la Frankfurt" și adepții mai noi ai „teoriei critice", cunoscută prin Marcuse, Adorno, Horkheimer, Fromm ș.a. RTS și-a găsit reflectarea în interesul prevalent acordat fenomenului și problemei alienării individului în universul scientizat și tehnicizat al „societății de consum". Soluțiile propuse de adepții acestei orientări sînt grevate însă, în pofida „teoriei critice" declarate, de atitudini iluminist-utopice, contemplativ-intelectualiste etc.

Nu ne vom ocupa aici de modul cum RTS s-a răsfrînt în problematica unor discipline filozofice ca epistemologia, logica științei,

filozofia științei cu preocupările lor teoretice legate de natura, structura și dinamica științei și tehnicii, de definirea științei contemporane, descrierea structurii teoriei științifice, dobîndirea și verificarea adevărului, utilizarea metodelor și limbajelor științifice etc.

În peisajul variat al acestor poziții și concepții filozofice contemporane preocupate de revoluția tehnico-științifică se poate spune că filozofia marxistă a sesizat și a prevăzut, încă înainte ca o serie de mutații contemporane să se fi produs, multe din caracteristicile dezvăluite abia în prezent de evoluția istorică a științei și tehnicii. De la conceperea dezvoltării științei și tehnicii prin revoluții, pînă la prognozele asupra unor crize economice, sociale și chiar ecologice decurgînd din folosirea capitalistă a rezultatelor științei și tehnicii, se găsesc în lucrările lui Marx și Engels idei de fundament pentru închegarea unei teorii marxiste moderne în aceste domenii, dovedindu-se încă o dată valoarea concepției materialiste și a metodei dialectice pentru surprinderea celor mai profunde legități ale dezvoltării social-istorice.

Filozofii marxiști contemporani au adus contribuții valoroase la stabilirea și definirea RTS contemporane, la caracterizarea esenței sale, la înțelegerea valorii productive a științei, la elaborarea unor teorii asupra descoperirii în știință, la delimitarea temporală și spațială a procesului RTS, la raportarea lui la praxisul revoluționar social, la stabilirea interacțiunilor lui cu ideologicul și politicul, ca și la fundamentarea unor soluții economice, ergonomice și ecologice cerute de creșterea tehnologică actuală, la închegarea viziunii sistemice asupra complexelor mutații și dezvoltări ale lumii contemporane (John Bernal, B. M. Kedrov, B. G. Kuznețov, Georg Klaus, Mircea Malița, R. Richta, Valter Roman, L. Tondl etc.).

Etapa actuală de afirmare a RTS impune în continuare filozofiei marxiste nevoia de înnoire continuă prin sesizarea și elucidarea teoretică a fenomenelor și proceselor inedite ce apar azi în desfășurarea istorică a științei și tehnicii. În confruntarea și dialogul de idei contemporane, filozofia marxistă se impune prin caracterul său receptiv la noutate, prin spiritul ei științific, prin atitudinea sa optimistă și lucidă, prin soluțiile eficiente pe care le propune praxisului social.

În acest context de dezbateri contemporane se cuvine subliniată contribuția teoretică remarcabilă a partidului nostru și a secretarului său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, atît la înțelegerea științifică, realistă a problemelor complexe ale lumii contemporane cît și la prospectarea și conturarea clarvăzătoare a perspectivelor de viitor ale omenirii. Luînd în considerare toți factorii și parametrii ce definesc realitatea contemporană, stabilind cu luciditate relațiile și corelațiile lor dialectice, documentele partidului nostru și cu deosebire *Programul* adoptat la al XI-lea Congres al P.C.R., formulează o concepție marxistă coerentă, științific fundamentată asupra dinamicii complexe a lumii contemporane, asupra locului și rolului revoluției tehnico-științifice în amplul proces de făurire a unei lumi mai bune și mai drepte, de realizare a unei ordini politice și economice internaționale bazată pe echitate, pe ideea că toate națiunile au dreptul să se bucure de rezultatele progresului tehnic și științific contemporan. Opera vastă de edificare a societății socialiste multilateral dezvoltate în țara noastră, operă în care cuceririle științei și tehnicii au jucat și vor juca în viitor un rol de prim rang, constituie o strălucită confirmare practică a justeței și realismului concepției partidului nostru în problemele revoluției tehnico-științifice.

BIBLIOGRAFIE

K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, ed. a II-a, București, Edit. politică, 1962, p. 5—6.

K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 468—481.

V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 45, București, Edit. politică, 1967, p. 30—35 și 413.

* * * *Programul P.C.R. de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, în vol. *Congresul al XI-lea al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1975, p. 21—26, 153—166, 668—669, 676—679.

Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la adunarea festivă de la Moscova consacrată centenarului nașterii lui V. I. Lenin. 22 aprilie 1970*, în *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 4, Edit. politică, București, 1970, p. 819—824.

Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la Programul P.C.R. pentru îmbunătățirea activității ideologice, ridicarea nivelului general al cunoașterii și educația socialistă a maselor, pentru așezarea relațiilor din societatea noastră pe baza principiilor eticii și echității socialiste și comuniste*, în *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 6, Edit. politică, București, 1972.

NICOLAE CEAUȘESCU, *Expunere la deschiderea colocviului privind problemele științei conducerii, în România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 7, București, Edit. politică, 1973, p. 25—50.
NICOLAE CEAUȘESCU, *Cuvîntare la Adunarea consacrată aniversării Academiei „Ștefan Gheorghiu", 28 martie 1975*, București, Edit. politică, 1975.
NICOLAE CEAUȘESCU, *Expunere cu privire la activitatea politico-ideologică și cultural-educativă de formare a omului nou, constructor conștient și devotat al societății socialiste multilateral dezvoltate și al comunismului în România*, București, Edit. politică, 1976, p. 35—43, 65—66, 68—75.

Filozofie. Materialism dialectic și istoric, București, Edit. didactică și pedagogică, 1975, p. 36—40.
Revoluția socialistă și revoluția științifică-tehnică, București, Edit. politică, 1975, p. 313—319.
Revoluția științifică-tehnică și modernizarea forțelor de producție, București, Edit. politică, 1976, p. 59—74.
VALTER ROMAN, *Revoluția științifică și tehnică, Eseuri*, București, Edit. politică, 1970, p. 265—303.
R. RICHTA, *Civilizația la răscruce*, București, Edit. politică, 1970, p. 59—69.
„Era socialistă" nr. 23/1975, *Confruntări filozofice contemporane*.
„Era socialistă" nr. 53/1974, *Revoluția tehnico-științifică și teoriile „societăților post-industriale"*.
„Era socialistă" nr. 7/1975, *Ecologia și progresul social*.
„Era socialistă" nr. 10/1975, *Problematica dezvoltării și dinamica socială*.
„Era socialistă" nr. 1/1976, *Tehnologie și ideologie*.
„Revista de filozofie" nr. 5/1975, *Revoluția științifico-tehnică și societatea contemporană* (dezbatere).
„Revista de filozofie" nr. 12/1973, *Pe marginea celui de-al XV-lea Congres mondial de filozofie*.

CONȘTIINȚĂ, REFLECTARE, INFORMAȚIE

DE

AL. TĂNASE și GH. FILIP

I. INTRODUCERE

Rezolvarea consecvent științifică a problemei originii și esenței conștiinței presupune considerarea reflectării ca una din însușirile generale ale materiei din și prin evoluția căreia s-a ajuns la gîndirea umană cu toată bogăția ei de forme și manifestări. Această idee a fost formulată mai întîi de filozoful materialist francez Diderot care însă numea reflectarea sensibilitate. De asemenea, Hegel, filozof idealist obiectiv, dar profund dialectician, a vorbit despre ridicarea spiritului din natură și a sesizat fazele excitabilității, sensibilității și rațiunii sau gîndirii. Prin Marx, Engels și Lenin se formulează cu claritate și

se demonstrează, în limitele datelor oferite de științele naturii, teza conform căreia *conștiința apare ca rezultat al dezvoltării dialectice a unei însușiri generale a materiei — reflectarea.*

Analiza originii conștiinței presupune cercetarea, pe de o parte, a evoluției și complicării crescînde a structurilor materiale (obiecte, procese, organisme vii) purtătoare ale însușirii reflectării, iar pe de altă parte, analiza formelor, etapelor, momentelor, din ce în ce mai complexe, ale acestei reflectări. Formei celei mai înalte de organizare a structurilor materiale, creierul uman, îi va corespunde forma cea mai complexă a reflectării — conștiința.

Totodată, justa înțelegere a originii și evoluției conștiinței implică definirea riguroasă a conceptului modern al *informației*, stabilirea locului ei în evoluția reflectării precum și evidențierea rolului jucat de informație în apariția și evoluția conștiinței. Respingînd punctul de vedere al unor gînditori care consideră conceptul de informație mai aproape de gîndirea idealistă decît de cea materialistă sau presupoziția că el ar permite, prin natura sa abstractă, depășirea opoziției dintre materialism și idealism, vom arăta că pentru filozofia marxistă informația este o caracteristică a reflectării ajunsă la un anumit grad de complexitate. Între *perspectiva informațională* și *teoria leninistă a reflectării* nu există contradicție de nerezolvat. Dimpotrivă, „teoria modernă a informației este una dintre disciplinele cele mai potrivite să elibereze activitatea spirituală de caracterul ei aparent supranatural" [1].

II. CONCEPTUL DE REFLECTARE. ETAPELE REFLECTĂRII

Reflectarea este o proprietate universală a materiei, a structurilor și sistemelor materiale aflate în interacțiune. Ea presupune că un sistem se exprimă pe sine sau se reproduce, parțial sau integral, în alt sistem, sau că unele sisteme își realizează, prin intermediul altora, tendința de unitate, de stabilitate, de echilibru.

Clasicii filozofiei marxiste au arătat că reflectarea este o reproducere a obiectului. Astfel, Lenin subliniază ideea că reflectarea = reproducere[2], iar Marx susține că „procesul de gîndire se naște el însuși din realitate și este el însuși un *proces natural*" (*Scrisoare către Kugelmann*, 17 iulie 1868); „determinările abstracte duc la reproducerea concretului cu ajutorul gîndirii; ... metoda ridicării de la abstract la concret nu este decît modul în care gîndirea își însușește concretul, îl reproduce ca pe ceva spiritual concret" [3].

Înțeleasă ca reproducere reflectarea cuprinde întotdeauna trei componente: a) sistemul S_1 sau *reflectantul*, cel care în interacțiune cu un alt sistem reproduce însușiri, proprietăți, influențe ale acestuia; b) sistemul S_2 sau *reflectatul* adică sistemul care se reflectă în S_1; c) *acțiunea propriu-zisă de reflectare*, interacțiune reflectorie dintre S_1 și S_2. Distingînd între conținutul și forma reflectării vom arăta că întotdeauna conținutul este determinat de însușirile reflectatului (sistemul S_2) iar forma de proprietățile reflectantului (sistemul S_1). Aceasta din urmă diferențiază calitativ modalitățile de reflectare, reprezintă principalul criteriu metodologic pentru descrierea și înțelegerea evoluției reflectării.

Între sisteme există anumite afinități, înrudiri, corespondențe, un grad de adecvare sau chiar de izomorfism care face posibilă reflectarea. Nu întotdeauna reflectarea presupune izomorfism. Este cazul reflectării umane care nu cere precizie izomorfă ci izotipă. În artă, de exemplu, „reproducerea" merge de la o asemănare mai mare sau mai mică dintre imagine și obiect pînă la exprimarea *simbolică* a obiectului.

Analiza etapelor reflectării are în vedere două principii metodologice fundamentale: a) principiul istorismului, după care evoluția reflectării, succesiunea formelor sale dezvăluie linia de continuitate și discontinuitate între preistoria și istoria conștiinței; b) principiul materialist conform căruia studiul reflectării ilustrează caracterul derivat al conștiinței în raport cu evoluția materiei. Sub acest aspect istoria reflectării oferă multiple argumente în sprijinul ideii determinării conștiinței de către materie.

Bazîndu-se pe datele științelor naturii filozofia marxistă evidențiază faptul că între reflectarea neconștientă și reflectarea conștientă există o legătură genetică, ultima rezultînd din prima, printr-un îndelungat proces de dezvoltare. Această dezvoltare este consecința mai multor factori dintre care amintim: complicarea structurilor materiale purtătoare ale reflectării, complicarea interacțiunilor, apariția și perfecționarea unor meca-

---

[1] G. Klaus, *Cibernetica și societatea*, București, Edit. politică, 1966, cap. III, p. 387.

[2] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, în *Opere complete*, vol. 29, București, Edit. politică, 1966, p. 154.

[3] K. Marx, *Din manuscrisele economice din anii 1857—1858*, în K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 13, București, Edit. politică, 1962, p. 674—675.

nisme specializate prin care se realizează reflectarea. Evoluția reflectării s-a concretizat prin apariția unei diversități de forme, expresie a dinamicii factorilor amintiți mai sus.

O prezentare schematică a acestei evoluții cuprinde două mari etape: 1. reflectarea în stadiul materiei lipsită de viață și 2. reflectarea la nivelul materiei vii. În prima, reflectarea este absolut pasivă și ea cuprinde formele elementare manifestate prin două momente relativ distincte: (a) *reflectarea fizică* (proiecția în oglindă, urmele pe care le lasă radiațiile în mediile pe care le străbat, proprietatea fenomenelor magnetice de a se manifesta în alte fenomene etc.); la acest nivel al reflectării schimbările sînt determinate, în primul rînd, de natura și intensitatea energiei reflectatului; (b) *reflectarea chimică* alcătuită din interacțiuni între atomi și molecule. La acest stadiu apare o importantă trăsătură a reflectării — adecvarea, e drept într-o formă minimă. În orice caz, reflectarea chimică, cuprinde premisele necesare trecerii la etape superioare ale reflectării.

Saltul de la materia lipsită de viață la materia vie, de la structuri materiale fizico-chimice la structuri biologice determină în planul reflectării trecerea la o etapă superioară — etapa *reflectării biologice*. La acest nivel reflectarea dobîndește caracter activ și informațional (legat de apariția proteinelor și a acizilor nucleici — componente de bază ale materiei vii). Etapa reflectării biologice cuprinde la rîndul ei mai multe stadii:

1. *excitabilitatea*, modalitate de reflectare comună a plantelor și a organismelor monocelulare, în cazul căreia se produce o dedublare dialectică ce delimitează reflectantul de reflectat (reflectantul devine organism iar reflectatul mediu). La nivelul excitabilității organismul reproduce reflectatul (mediu) fără să posede însă mecanisme specializate pentru reflectare. În cazul excitabilității există două nivele de relații reflectante: a) un prim nivel, al *relației energetice*, care decurge din natura fizică și din chimismul organismelor vii (la acest nivel reflectarea biologică cuprinde elemente comune cu reflectarea pasivă fizico-chimică); b) și un al doilea nivel, al *relațiilor informaționale*, care decurge din natura biotică propriu-zisă a organismelor vii, adică din ceea ce reprezintă în organismul viu depășire structurală și funcțională a chimismului.

2. Un stadiu superior în evoluția reflectării îl reprezintă *sensibilitatea*. Apariția acestui stadiu presupune, sub aspectul purtătorilor materiali ai reflectării, apariția neuronului și a organelor de simț specializate. Progresul reflectării are loc acum prin perfecționarea și specializarea organelor de simț, prin cooperarea lor și prin organizarea celulelor nervoase în sisteme de integrare din ce în ce mai complexe culminînd cu sistemul nervos central care cuprinde și creierul uman ca organ al conștiinței.

În stadiul sensibilității reflectarea se înfăptuiește mai întîi prin organe de simț izolate care nu cooperează între ele și nu posedă capacitatea integrării senzațiilor în sisteme care să reflecte obiectul în întregime. O etapă superioară se realizează odată cu apariția sistemului nervos capabil să realizeze o sinteză a senzațiilor izolate. Aceasta este *percepția* — o reflectare sintetică a însușirilor obiectelor. La acest nivel apar organe de recepție specializate (simțurile), organe de transmisie (cordoanele nervoase), organe de comandă și control (formațiunile nervoase centrale). Acum ponderea nivelului informațional al reflectării este deosebit de mare. Organismele recepționează informația, o transformă în influx nervos, îl transmit prin cordoanele nervoase, îl prelucrează și își autoreglează comportamentul în raport cu semnificația biologică a informației. La acest nivel începe istoria primului sistem de semnalizare, care va permite mai tîrziu, la om, apariția celui de-al doilea sistem de semnalizare.

Avînd în vedere activitatea complexă reflectorie și informațională de tip nervos se poate afirma că nivelul senzorial al reflectării reprezintă începutul activității psihice care va evolua spre forme din ce în ce mai perfecționate.

În legătură cu evoluția sistemului nervos se acceptă, în general, că el a parcurs următoarele etape: 1) sistemul nervos rudimentar de tipul unei rețele nervoase (bureți); 2) sistemul nervos ganglionar, la nivelul căruia începe fenomenul de centralizare, prin apariția ganglionului cerebroid (la inelar); 3) sistemul nervos scalariform alcătuit din două cordoane nervoase laterale legate între ele prin rețele transversale (insecte); 4) sistemul nervos central, cu formațiuni bine dezvoltate în partea anterioară și cu o rețea nervoasă ce străbate întregul organism, de la partea anterioară la cea posterioară (măduva spinării). Prin interacțiunea sa cu mediul, sistemul nervos central se complică: apare scoarța cerebrală, cea mai nouă formație nervoasă, dar cea mai complexă din punct de vedere structural și funcțional. La mamifere scoarța cerebrală înregistrează o dezvoltare deosebită avînd loc un proces de corticalizare a funcțiilor organismului și simțurilor. Totodată apar și se complică o serie de formațiuni subcorticale cu funcții extrem de variate. Alături de reflexele necondiționate apar și se perfecționează reflexele condiționate.

Toate aceste mecanisme anatomo-funcționale creează posibilitatea apariției la unele animale superioare (maimuțe, delfini etc.) a unei gîndiri elementare (a abstrage, a analiza, a sintetiza, a experimenta), ce se caracterizează prin posibilitatea de a surprinde anumite relații între obiecte și procese și a se comporta final pe baza lor. Aceste procedee „elementare" (Engels) reprezintă un nivel reflectoriu specific mișcării biologice (în speță animalelor superioare), o formă de trecere spre o etapă superioară — aceea a „vertebratului prin care natura ajunge la conștiința de sine" (Engels), adică la *reflectarea umană*.

III. STADIUL CONȘTIINȚEI ÎN EVOLUȚIA REFLECTĂRII

Acest stadiu marchează un dublu și radical salt în istoria reflectării.

1. Pe plan *filogenetic* este vorba de saltul de la animal la om, de la biologic la social. Mecanismul acestui salt constă în negarea dialectică a contradicțiilor structurii biologice și constituirea unor structuri antropologice cu un alt tip de contradicții. Acest salt cuprinde antropogeneza, trecerea de la adaptarea pur biologică la cea specifică omului, de la turma de maimuțe antropoide la colectivul social-uman, de la individul biologic la individul uman. În saltul de la biologic la social, ca dealtfel în orice salt, se realizează o unitate între continuitate și discontinuitate. Astfel, vechea evoluție biologică transmite noului stadiu pe purtătorul material al viitoarelor relații sociale, cu o anumită organizare biologică și cu un nivel relativ ridicat de reflectare psihică. Totodată, vechiul stadiu oferă premisele naturale pentru apariția atributelor fundamentale ale omului, care sînt în primul rînd rezultatul acțiunii factorilor sociali, dar și rezultatul „final" al evoluției biologice. Înțelegerea exactă a saltului de la biologic la social presupune cunoașterea celor două modele ale evoluției biologice: *modelul specializării organelor receptoare* și *modelul perfecționărilor generale*[4].

Saltul de la biologic la social a fost favorizat de existența unor premise biologice. Este vorba în primul rînd de o complicare structurală și funcțională a creierului. El cîștigă în greutate pe scara evoluției filogenetice dar mai ales în complexitate. Antropologia înregistrează aceste progrese prin compararea volumului cutiei craniene. La cimpanzei și gorile acest volum este de 325—650 cm³; *homo-erectus* a fost primul viețuitor care a depășit așa-numitul „Rubicon cerebral", el avînd capacitatea craniană mai mare de 1000 cm³ iar omul de Neanderthal înregistrează deja 1100—1500 cm³. Saltul de la biologic la social este favorizat deci, în primul rînd, de perfecționarea continuă a substratului fiziologic al reflectării, de modificările de ordin funcțional la nivelul scoarței cerebrale pe baza cărora s-a putut realiza trecerea de la reflectarea biologică, instinctuală la reflectarea conștientă, specifică omului.

Premisele biologice au reprezentat condiția necesară dar nu și suficientă a saltului de la biologic la social. Rolul determinant, hotărîtor în acest proces socio- și antropogenetic l-a avut acel mod de comportare și de raportare la natură ce caracterizează *munca*—reacția „metodică" la stimulii exteriori ai mediului, reacție ce devine treptat *acțiune* și *activitate* orientată spre scopuri.

În lucrarea sa *Rolul muncii în procesul transformării maimuței în om*, Fr. Engels a analizat în chip amplu „perfecționarea treptată a mîinii omenești" odată cu trecerea la poziția verticală, sub raport anatomo-morfologic și social, precum și „influența directă a dezvoltării mîinii asupra restului organismului". Engels arată că munca l-a creat pe om și tot muncii i se datorește gîndirea sa: „știința naturii ca și filozofia au neglijat total pînă în prezent influența activității omului asupra gîndirii lui, ele cunosc numai natura pe de o parte și gîndirea pe de alta. Dar tocmai transformarea naturii de către om, și nu singură natura ca atare, constituie cel mai important și mai apropiat fundament al gîndirii umane, și în măsura în care omul a învățat să transforme natura, în aceeași măsură s-a dezvoltat și inteligența lui"[5].

Lărgirea dominației asupra naturii și a orizontului informațional a dus la extinderea comunicării și la apariția unor instrumente perfecționate de comunicare, în primul rînd al apariției graiului articulat.

2. *Pe planul strict al reflectării*, odată cu intervenția hotărîtoare a factorului muncă, se realizează saltul de la senzație la gîndire, la conștiință. În procesul muncii are loc lărgirea orizontului de impresii, senzații, percepții și reprezentări care stau la baza conștiinței. Tot munca este aceea care determină o scădere a acuității neurofiziologice a simțurilor dar și o perfecționare a lor pe direcțiile superioare ale valorilor umane. Prin muncă se înfăptuiește umanizarea treptată a simțurilor umane și a obiectelor în actul de cultură. În acest sens Marx spune: „Ochiul

[4] Vezi Nicolae S. Dumitru, *Magistrala progresului istoric*, București, Edit. politică, 1975.

[5] Fr. Engels, *Dialectica naturii*, în Marx-Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 528.

a devenit ochi omenesc, tot așa cum obiectul a devenit obiect social, obiect omenesc, creat de om pentru om" [6].

Omul se detașează de obiect, nu se dizolvă în el în măsura în care acesta devine pentru el obiect uman: „Simțurile omului social sînt altele decît cele ale omului nesocial; abia prin complexitatea obiectual desfășurată a esenței umane se constituie complexitatea *simțirii umane subiective*, abia astfel sînt, în parte educate, iar în parte create o ureche muzicală, un ochi care percepe frumusețea formei, pe scurt simțuri capabile de desfătări omenești, simțuri care se afirmă ca forțe esențiale umane. Formarea ... celor cinci simțuri este o operă a întregii istorii universale de pînă acum" [7].

Forma de reflectare în stadiul pe care-l analizăm acum este *cunoașterea*, atît cea perceptivă cît și cea înfăptuită prin concepte, prin legi și categorii care permit o prelucrare informațională superioară, prin operații de analiză și sinteză, de abstractizare și generalizare. Capacitatea de abstractizare se formează și se dezvoltă în procesul muncii. Oamenii acționează mai întîi practic asupra obiectelor și proceselor realizînd o analiză și o sinteză directă, materială a acestora. În acest sens Marx arată că omul se găsește mai întîi într-un raport practic cu obiectele și fenomenele, iar Lenin afirmă că „...practica omului repetîndu-se de miliarde de ori se imprimă în conștiința lui ca figuri logice" [8]. Cercetările contemporane de psihologie și epistemologie genetică, mai ales cele întreprinse de J. Piaget, confirmă acest punct de vedere. Analiza și sinteza directă, materială, practică a obiectelor constituie suportul analizei și sintezei mentale.

Gîndirea este reflectarea devenită cunoaștere, reflectantul fiind acum subiectul uman autonomizat și conștient de sine. Mecanismul reflectării este subiectiv în sensul că omul raportează cele reflectate la sine și se ia pe sine ca principal sistem referențial în fixarea obiectivelor, scopurilor, mijloacelor de realizare. Aceasta este posibil deoarece omului îi este propriu un al doilea sistem de semnalizare — un sistem de abstracție derivat din primul. *Limbajul* a constituit o importantă sursă a formării și perfecționării capacității de analiză și sinteză teoretică, de abstractizare și generalizare. Subliniind această idee Lenin arată că fiecare cuvînt este o generalizare. În măsura în care surprinde relațiile dintre obiecte în plan practic omul le transpune în plan mental cu ajutorul limbajului.

Iată că în acest stadiu de reflectare, prin gîndire și limbaj, omul devine posesorul unei duble forme de reflectare: senzorială-rațională. Cu ajutorul reflectării raționale, a gîndirii logice omul are posibilitatea nu numai să *reproducă* obiectele și procesele (reproducerea fiind o caracteristică generală a reflectării), dar să și *producă*, mai întîi pe plan mental iar apoi într-un proces de producție materială, structura obiectului reflectat.

Reflectarea rațională se constituie în cadrul interacțiunii tot mai complexe dintre om și natură, prin interiorizarea acțiunilor din planul practic și cel logic, ca urmare a repetării acestor acțiuni și a posibilității, prin intermediul limbajului, de a transmite experiența. Cu ajutorul limbajului se realizează tezaurizarea în noțiuni a cunoștințelor dobîndite și apoi operarea cu noțiuni, adică construirea de judecăți și raționamente.

Să definim, pe baza celor afirmate pînă acum, *conștiința*, forma cea mai înaltă pe care a atins-o, în condițiile planetei noastre, capacitatea de reflectare proprie întregii materii. Din punctul de vedere al filozofiei marxiste conștiința este: a) cea mai înaltă formă de reflectare, b) funcție a materiei superior organizate în creierul uman, c) produs social-istoric, d) factor secund, derivat, dar activ și dinamic, antiteză dialectică a materiei, un alt pol al existenței avînd funcții gnoseologice, axiologice și praxiologice. „Omul — sintetiza Engels — este singurul animal capabil să iasă prin muncă din starea pur animalică; starea sa normală este aceea care corespunde conștiinței sale și pe care *trebuie să și-o creeze el însuși*" [9]. În același sens Lenin, vizînd capacitățile și funcțiile multiple ale omului ca ființă conștientă, sublinia faptul că „conștiința omului nu numai că reflectă lumea obiectivă dar o și creează... lumea nu-l satisface pe om și el se hotărăște s-o schimbe prin acțiunea lui".

IV. REFLECTARE ȘI INFORMAȚIE

Problema raportului dintre reflectare și informație s-a pus odată cu apariția și dezvoltarea ciberneticii — știință particulară cu un puternic caracter generalizator. Cibernetica se referă la comandă și informație precum și la realizarea acțiunii dirijate în domenii variate ale realității cum ar fi organismele vii și instalațiile automate construite de om, mașinile electronice și sistemul nervos central uman.

---

[6] K. Marx și Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 579.

[7] *Op. cit.*, p. 580—581 (subl. ns.).

[8] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, în *Opere complete*, vol. 29, București, Edit. politică, 1966, p. 79.

[9] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 493.

Analiza raportului dintre informație și reflectare, cercetat atît de unele discipline particulare cît și de filozofie, a dus la conturarea a două poziții distincte : una care identifică reflectarea cu informația și în acest caz problema raportului dintre ele nici nu se mai poate pune ; a doua poziție, pe care o considerăm justă, distingînd între conceptul, reflectării și cel al informației, acceptă existența unei strînse legături între ele dar fără a le confunda.

Informația reprezintă o formă specifică de legătură între sistemele materiale și spirituale dinamice complexe. Orice proces informațional presupune : a) constituirea unor sisteme dinamice active care sînt parte a naturii dar se deosebesc de aceasta. Este vorba în primul rînd de om, dar și de toate sistemele care se separă de natură în sensul că au reacții active, conștiente sau nu, de menținere a sistemului respectiv, în condițiile variabile ale mediului. Legătura informațională nu apare decît odată cu apariția vieții, a organismelor vii capabile să se opună ca unități active acțiunii mediului înconjurător ; b) în orice legătură informațională reflectarea se face selectiv și sintetic cu un grad de adecvare din ce în ce mai mare ; c) pe canalele de legătură dintre reflectat și reflectant (emițător și receptor) circulă semne sau semnale care nu au valoare prin ele însele (energetica), ci în calitate de purtător, de mesager al anumitor semnificații.

Ca formă a reflectării, informația produce negentropie (entropie negativă), adică se opune tendinței de dezorganizare a sistemelor, introducînd ordine, stabilitate.

Informația este o modalitate prin care sistemul activ trece de la o relație nemijlocită, pasivă cu mediul la o relație mijlocită, activă, prelucrată, concentrată. Ea este posibilă numai în cazul organismelor complexe care posedă organe speciale de receptare și de prelucrare a informației precum și de elaborare a unor răspunsuri adecvate.

Sistemul activ capabil să intre în relație informațională cu mediul se detașează calitativ de acesta, se află în stare conflictuală cu el și posedă mijloace prin care reacționează dirijat și coordonat la influențele externe. Cu alte cuvinte informația presupune reacție dirijată, comportare coordonată, acțiune finalizată. Pentru ca să se realizeze o asemenea reacție dirijată este necesară lărgirea mijloacelor de reflectare, elaborarea unor structuri reflectorii cît mai complexe. Aceasta se înfăptuiește prin *specializare* (apariția unor receptori specializați), prin *sensibilizare* (adică prin rafinarea receptorilor și prin creșterea puterii lor de a distinge nuanțe) și prin creșterea capacității informaționale, adică a posibilității de a recepționa și prelucra o cantitate tot mai mare de informații și de a elabora un răspuns sintetic, adecvat, bazat pe toate sursele de informație.

În raport cu purtătorii săi materiali — substanța și energia — informația se află într-o dublă dependență și independență. *Dubla dependență* se exprimă în : (a) faptul că informația depinde de materie și energie deoarece semnele și semnalele prin care se transmite sînt de natură energetică și materială, precum și în (b) faptul că informația apare și se manifestă întotdeauna între două sisteme materiale și energetice. *Dubla independență* constă în aceea că (a) valoarea, cantitatea și calitatea informației nu sînt dependente de valoarea energetică a semnalului (un semnal energetic minim poate da naștere unei informații foarte mari), dar și în faptul că (b) una și aceeași informație poate fi fixată și transmisă printr-o foarte largă gamă de semne și semnale.

În modul de împletire a interacțiunilor cauzale energetice și informaționale pot exista următoarele situații : a) cauze energetice—efecte energetice ; b) cauze energetice—efecte informaționale (ex. claxonatul care informează pietonul despre un posibil pericol) ; c) cauze informaționale—efecte energetice (o știre proastă sau bună provoacă reacții energetice de plîns, de lamentare sau de bucurie) ; d) cauze informaționale—efecte informaționale (în procesul cunoașterii și în general în relațiile interumane).

Între sistemele energetice și cele informaționale există și importante deosebiri. Astfel, o interacțiune energetică se supune legii conservării și transformării materiei și energiei pe cînd interacțiunea informațională, în măsura gradului ei de independență, nu se supune unei astfel de legi. În aceeași ordine de idei trebuie arătat că balanța energetică rămîne neschimbată pe cînd cea informațională se modifică. Ea poate să scadă, sau chiar să se distrugă, irecuperabil (este cunoscut cazul unor civilizații sau al unor creații culturale care au dispărut pentru totdeauna), dar de regulă, crește, prin lărgirea sferei cunoașterii, prin practică și acțiune. În acest sens, al creșterii capacității informaționale, al sporirii coeficientului de ordine și organizare, gîndirea și activitatea umană produc negentropie. Progresul general al umanității este în primul rînd un progres informațional. Născută din evoluția generală a sistemelor materiale, prin evoluția și perfecționarea capacității de reflectare, informația devine la rîndul ei, un factor important al progresului. Progresul biologic dar în primul rînd cel social este legat nu atît de acumularea de energie (deși descoperirea unor noi forme de energie este importantă) cît de acumularea de informație, de lărgirea universului informațional.

Conceptul de informație este de același ordin cu noțiunile de mișcare, spațiu, timp, conexiune, reflectare, deoarece ca și acestea informația semnifică o însușire fundamentală, esențială a materiei. Materia nu poate exista fără organizare, așa cum nu poate exista fără mișcare și în afara spațiului și timpului. Or, informația reprezintă tocmai măsura organizării obiectelor materiale. Receptată, prelucrată și conservată informația devine o parte a experienței individului sau colectivităților umane.

Problema relațiilor dintre reflectare și informație, ca și determinarea riguroasă a conceptelor lor în filozofia marxistă constituie încă un subiect de dezbatere pentru cercetătorii marxiști.

BIBLIOGRAFIE

K. Marx, *Teze despre Feuerbach*, în K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, București, Edit. politică, 1958, p. 5—7.

K. Marx, *Postfață la ediția a doua a Capitalului*, în K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Edit. politică, 1966, p. 27.

K. Marx, *Capitalul*, vol. I, în K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Edit. politică, p. 190—198.

K. Marx, *Manuscrise economico-filozofice*, în K. Marx și F. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 554—556; 580—581.

K. Marx și Fr. Engels, *Ideologia germană*, *Opere*, vol. 3, București, Edit. politică, 1958, p. 17—51.

Fr. Engels, *Rolul muncii în procesul de transformare a maimuței în om*, în K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 468—481.

Fr. Engels, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*, în K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 21, București, Edit. politică, 1965, p. 274—282.

V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, în *Opere complete*, vol. 18, București, Edit. politică, 1963, cap. 1, 2, 3, 5.

V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, în *Opere complete*, vol. 29, București, Edit. politică, 1966, p. 71 202; 296—302.

* * * *Programul P.C.R. de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, partea a III-a, p. 95—97; partea IV, V, VI, VIII, IX.

* * * *Codul principiilor și normelor muncii și vieții comuniștilor, ale eticii și echității socialiste*, București, Edit. politică, 1974.

Nicolae Ceaușescu, *Raportul Comitetului Central cu privire la activitatea P.C.R. în perioada dintre Congresul al X-lea și Congresul al XI-lea și sarcinile de viitor ale partidului*, București, Edit. politică, 1974, p. 73—109.

Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la Programul P.C.R. pentru îmbunătățirea activității ideologice, ridicarea nivelului general al cunoașterii și educația socialistă a maselor, pentru așezarea relațiilor din societatea noastră pe baza principiilor eticii și echității socialiste*, în *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 6, București, Edit. politică, 1972, p. 620—683.

*

Materialism dialectic. Prelegeri, București, Edit. politică, 1973, p. 404—406; 419—447.

Filozofie. Materialism dialectic și istoric, București, Edit. didactică și pedagogică, 1975, p. 281—304.

Dialectica marxistă și științele moderne, vol. 4, București, Edit. politică, 1963, studiul *Ce este mașina rațională și ce ne poate învăța creierul?*

Ideologie și știință, de N. Kallos și Călina Mare, București, Edit. politică, 1972.

Biologie și cunoaștere, de J. Piaget, Cluj, Edit. Dacia, 1971, p. 7—44.

Cibernetica, de N. Wiener, București, Edit. științifică, 1966, p. 178.

Artă și ordinator, de A. Moles, București, Edit. Meridiane, 1974.

Cibernetica și materialismul dialectic, de Jacques Guillaumaud, București, Edit. științifică, 1967.

Evoluția chimică, de FLORIN FELECAN, în „Rev. de Filozofie", nr. 6/1975.
Știința și filozofia informației, de VICTOR SĂHLEANU, Edit. politică, 1972.
Cibernetică, cunoaștere, acțiune, de PAVEL APOSTOL, Edit. politică, 1969.

INTERPRETAREA MATERIALISTĂ A SOCIETĂȚII

DE

CĂTĂLIN ZAMFIR

Contribuția teoretică majoră a lui Marx o reprezintă elaborarea unei strategii materialiste de explicație a fenomenelor sociale. Prin aceasta au fost puse bazele științei societății. Nu numai gînditorii marxiști, ci, din ce în ce mai mult, și gînditori nemarxiști consideră contribuția lui Marx în acest domeniu ca fiind decisivă, deschizătoare a unei noi perspective științifice. Vom cita în acest sens aprecierea autorului unei ample istorii a teoriilor din antropologia socială și culturală, Marvin Harris: „Engels a fost corect cînd atribuia lui Marx «descoperirea legii evoluției în istoria umană»... Marx a formulat un principiu științific cel puțin tot atît de puternic ca cel al selecției naturale al lui Darwin — un principiu general care arată cum poate fi constituită o știință a istoriei umane" *.

Întreaga gîndire socială de pînă la Marx s-a constituit într-o perspectivă idealistă. În cea mai mare parte a lor, teoriile sociale nemarxiste contemporane sînt, de asemenea, fundate în ultimă instanță pe o strategie idealistă. Din acest punct de vedere, materialismul istoric se distinge clar de celelalte teorii sociale prin caracterul său explicit și consecvent materialist. O înțelegere clară a opoziției dintre materialism și idealism în explicarea societății nu are, din această cauză, numai un interes istoric, ci unul profund actual. Pe acest teren pot fi înțelese, într-o mare măsură, controversele prezente în cîmpul reflexiei sociale.

Strategia idealistă de explicare a vieții sociale se bazează pe următoarea teză: fenomenele sociale sînt determinate de ideile, reprezentările, proiectele subiective ale membrilor respectivei colectivități. Această teză își are rădăcinile într-o caracteristică a vieții sociale. Societatea este în întregime produs al activității umane. Nimic din ceea ce compune societatea nu este altceva decît activitate umană sau produs (material sau spiritual) al acesteia. Oamenii însă acționează în mod *conștient*. Absolutizarea caracterului conștient al activității umane duce la următoarea concluzie logică: Oamenii își elaborează mai întîi proiecte mentale, idealuri. Ei pornesc mereu de la anumite scopuri, intenții pe care le materializează în acțiunile lor. Și dacă acțiunea umană este conștientă, dacă ea este realizarea liberă a idealurilor, scopurilor, proiectelor subiective, înseamnă că și produsul ei, societatea, reprezintă obiectivarea acestor conținuturi ale conștiinței. Societatea va fi deci așa cum o concep oamenii, mai bună sau mai rea, în funcție de conștiința celor care o constituie. În această situație, conștiința este *variabila independentă*, factorul determinant, în timp ce viața socială, formele ei practice de existență, reprezintă *variabila dependentă*, determinată. Orice explicație trebuie să pornească de la analiza conținuturilor conștiinței membrilor colectivității cercetate și, de la acestea, să se determine modurile practice, reale de organizare a vieții lor sociale.

Începînd cu reflexia socială antică (Platon reprezintă exemplul cel mai clar), trecînd

* M. Harris, *The Rise of Anthropological Theory*, 1968, p. 219.

prin iluminismul raționalist al secolului al XVIII-lea și sfîrșind cu influentele teorii sociologice din secolul nostru a lui Max Weber și Talcott Parsons, strategia idealistă de explicație a reprezentat baza explicită a analizelor în acest domeniu. Astfel, Max Weber [1] pornește de la o distincție fundamentală dintre scopuri și mijloace. Scopurile sînt date subiective, opțiuni libere ale membrilor colectivităților pe care știința nu le poate explica. Obiectul științei îl reprezintă doar mijloacele de realizare a acestor scopuri. Omul de știință trebuie să se preocupe doar de caracterul adecvat al mijloacelor necesare atingerii unui scop sau altul, iar nu de alegerea propriu-zisă a scopurilor. Este ceea ce a fost numit ,,postulatul voluntarist al acțiunii umane", preluat de către Parsons și pus la baza teoriei sale sociologice. După părerea acestuia din urmă, sociologia trebuie să analizeze caracteristicile sistemelor sociale, scopurile în jurul cărora acestea se constituie trebuie considerate cel puțin parțial ca fiind date, nedeterminabile, produs liber al voinței participanților [2].

Strategia idealistă de explicație a societății are o serie de consecințe adînci pentru constituirea reflexiei sociale.

O primă consecință o reprezintă lipsa de interes teoretic pentru faptul social ca atare. În *Teze despre Feuerbach*, referindu-se în mod explicit la acesta, dar avînd în minte întreaga reflexie socială anterioară, Marx punea în evidență tocmai o asemenea implicație. Feuerbach ,,consideră ca activitate autentic omenească numai activitatea teoretică, în timp ce practica (activitatea reală, obiectivă — n.ns.) este luată și fixată numai în forma ei de manifestare murdar-mercantilă" [3]. Cu alte cuvinte, realitatea socială (activitățile sociale practice, obiective, faptele sociale) nu apare într-o asemenea perspectivă idealistă ca un *domeniu existențial autonom*, obiect potențial al explicației. Ea reprezintă o simplă *obiectivare* a idealurilor, scopurilor, intențiilor subiective. Nu există nimic de explicat în realitatea socială ca atare. Aceasta nu are o logică proprie, o legitate obiectivă. Logica de descoperit nu este a realității sociale, ci a conștiinței care o generează. A explica viața socială înseamnă deci a explica conștiința care îi prezidează constituirea. Este semnificativ din acest punct de vedere faptul că *filozofia socială explicativă* s-a constituit destul de tîrziu. În istoria filozofiei, încercările de a explica fenomenele sociale așa cum există ele într-un anumit moment sau loc reprezintă mai mult excepții. Dimpotrivă, *filozofiile sociale normative* sau ,,*practice*" au fost dominante. Variația în timp și spațiu a fenomenelor sociale nu prezintă într-o asemenea perspectivă nici o relevanță teoretică. Ea este explicată prin variația gîndirii umane care nu a ajuns încă la formularea celui mai bun mod de organizare socială, conform cu natura umană. În forma sa cea mai pură, acest raționament poate fi găsit la raționaliștii secolului al XVIII-lea. Sarcina filozofiei este de a formula modelul de organizare socială cel mai potrivit cu natura umană. Filozofiile sociale normative — utopiile sociale, sau eticile — reprezentau produsul tipic al strategiei idealiste de explicație a societății.

În al doilea rînd, strategia idealistă duce la un *non-determinism*. A explica faptele sociale prin ideile și reprezentările celor care au contribuit la constituirea lor, înseamnă a abandona în fapt orice explicație de tip științific, a considera că logica subiectivă este singura care poate face inteligibil acest vast domeniu existențial. Dimpotrivă, o strategie științifică se fundează pe ideea că faptele sociale trebuie explicate prin ele însele, prin legile obiective care le prezidează interacțiunea. A explica un fapt social prin alte fapte sociale, deci în mod obiectiv, nu subiectiv, reprezintă exigența fundamentală a oricărei abordări științifice a societății. În acest sens, se poate considera că pe bazele unei strategii idealiste nu este posibilă principial constituirea unei științe a socialului.

Strategia materialistă de explicație a vieții sociale. De regulă, prin ,,interpretarea materialistă a societății" se au în vedere *două teze diferite*, formulate în planuri teoretice distincte, cu finalități proprii, între care nu există o suprapunere completă.

Prima teză care este avută în vedere, formulată în *Ideologia germană*, este următoarea: ,,nu conștiința determină existența, ci existența socială a oamenilor determină conștiința lor socială" [4]. Este indicată în această teză o răsturnare completă a punctului de vedere idealist asupra societății. Implicațiile sînt multiple.

Prima implicație se referă la interpretarea conștiinței însăși. În articolul său *Karl Marx* [5], Lenin explica în următorul fel răsturnarea materialistă produsă de marxism în sfera științelor sociale. Reflexia socială premarxistă, spunea el, cerceta în cel mai bun caz motivele ideologice ale activității istorice a oamenilor. Explicațiile idealiste pornesc însă de la jumătatea drumului. Conștiința comunităților

[1] Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965, p. 123.

[2] T. Parsons, *Societies. Evolutionary and Comparative Perspectives*.

[3] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, București, Edit. politică, 1958, p. 5.

[4] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, București, Edit. politică, p. 23.

[5] V. I. Lenin, *Opere*, București, Edit. politică, vol. 21.

umane nu trebuie considerată ca un punct absolut de pornire în explicația vieții sociale. Sarcina științei este de a merge mai departe, a cerceta *ce stă în spatele* conștiinței, a idealurilor, scopurilor, motivelor, aspirațiilor, valorilor oamenilor. Ideile nu trebuie considerate ca date, ci ca fiind la rîndul lor determinate de factori obiectivi. Condițiile sociale reale în care oamenii trăiesc modelează conștiința lor. Este inaugurată astfel o problematică științifică absolut nouă: analiza conștiinței ca produs social, ca determinată de condițiile sociale reale. Conținutul conștiinței este obiectiv. El este determinat de totalitatea condițiilor sociale obiective, desemnate de către Marx prin termenul general de „existență socială".

În *Ideologia germană*, Marx expune în mod clar esența strategiei sale de abordare materialistă a conștiinței: în opoziție cu filozofia germană, nu pornesc — spune el — „de la ceea ce oamenii spun, își închipuie, își reprezintă și nici de la oamenii exprimați prin vorbe, gîndiți, imaginați, reprezentați, pentru ca de la dînșii să ajungem la oamenii vii; noi pornim de la oamenii cu adevărat activi și demonstrăm prin procesul lor real de viață și dezvoltarea reflexelor și ecourilor ideologice ale acestui proces de viață. Chiar și plăsmuirile nebuloase ale creierului oamenilor sînt sublimări necesare ale procesului lor de viață material, care se poate constata pe cale empirică și este legat de premise materiale" [6]. Conceptul de conștiință în general este înlocuit cu cel de *conștiință socială*. Fiind modelată de condițiile sociale reale, conștiința reprezintă un element al sistemului social respectiv. Se deschide prin aceasta o *perspectivă sociologică* asupra conștiinței. Pentru a desemna totalitatea ideilor care au un conținut social (sînt deci determinate de condițiile sociale obiective) Marx introduce termenul de *ideologie*. Strategia marxistă de analiză a ideologiilor reprezintă o consecință nemijlocită a acestei înțelegeri materialiste. Varietatea ideilor și a concepțiilor nu mai este explicată într-o perspectivă îngust cognitivă — ca variații infinite ale unei conștiințe care nu a ajuns încă la adevărul unic —, ci dintr-o perspectivă socială. Ele exprimă varietatea condițiilor sociale obiective. Chiar și ceea ce părea a fi complet eronat, „plăsmuirile nebuloase ale creierului", își găsesc o explicație obiectivă. „Dacă în întreaga ideologie oamenii și relațiile dintre ei apar cu capul în jos, ca într-o *cameră obscură*, acest fenomen decurge în aceeași măsură din procesul istoric al vieții lor, ca și răsturnarea obiectelor pe retină din procesul fizic nemijlocit al vieții lor" [7]. În *Teze despre Feuerbach*, această interpretare socială a „rătăcirilor" aparente ale conștiinței este formulată într-o manieră poate și mai clară: „Toate misterele care împing teoria spre misticism își găsesc dezlegarea rațională în practica omenească și în înțelegerea acestei practici" [8].

O asemenea strategie de abordare a conștiinței sociale este utilizată în numeroase analize: analiza conștiinței sociale (a ideologiei) diferitelor pături ale burgheziei, sau celei a proletariatului.

O a doua implicație importantă a răsturnării materialiste produsă de marxism se referă la perspectiva asupra realității sociale însăși. Fenomenele sociale nu mai apar ca simple obiectivări ale conștiinței, ci sînt *realități obiective* ireductibile la ideile despre ele. Sistemul politic, de exemplu, înțeles ca totalitate a activităților politice practice, nu poate fi considerat ca fiind o simplă obiectivare a ideologiei politice existente în respectiva comunitate. Activitățile sociale practice sînt *mai mult*, adesea chiar *altceva*, decît ideile, concepțiile, într-un cuvînt, formele conștiinței care le corespund și care par a le prezida geneza. Pentru a desemna activitatea socială reală, obiectivă, Marx utilizează conceptul de *practică*. „Viața socială este în fond practică" [9] spune Marx, vrînd astfel să definească statutul ontologic distinct al acesteia. Conceptul de practică este un concept cheie în procesul elaborării unui nou tip de materialism. Filozofia materialistă de pînă la Marx considera că existență reală, obiectivă are numai *fenomenul natural*. Imaginea lumii se constituia în cadrul unei opoziții nete: pe de o parte natura obiectivă, iar pe de altă parte contemplarea ei subiectivă, senzorială. Un al treilea termen este ignorat, afirmă Marx. Activitatea practică a omului trebuie considerată și ea ca fiind reală, obiectivă, ca existînd în ea însăși, avînd deci un statut ontologic propriu, fiind determinată de legi obiective specifice. Fenomenul social, ca activitate umană practică, este repus, alături de cel natural, în toate drepturile sale existențiale. Considerată ca un sistem de activități umane practice, societatea capătă consistență interioară. Faptul social are propria sa rațiune de a fi, obiectivă, legică, care nu poate fi dedusă din conștiința care îi corespunde. Prin aceasta el însuși devine obiect al explicației științifice. Fenomenul social este supus unui determinism specific. El trebuie explicat în raport cu celelalte fenomene sociale. Explicația sa nu trebuie căutată în conștiința autorului său, ci în interrelația obiectivă cu celelalte fenomene

[6] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, București, Edit. politică, 1958, p. 22—23.

[7] *Idem*, p. 22.

[8] *Idem*, p. 7.

[9] *Ibidem*.

sociale. De asemenea, este locul să delimităm aici înțelegerea materialistă marxistă a societății de unele interpretări moderne desemnate de Engels prin expresia „*concepția naturalistă asupra istoriei*" după care „numai natura ar acționa asupra omului și numai condițiile naturale ar determina pretutindeni dezvoltarea istorică a acestuia". Este și aceasta, spune Engels, o interpretare „unilaterală" care uită că și omul, la rîndul său, acționează asupra naturii, o transformă, își creează noi condiții de existență. „Aici, scrie Engels, o dată cu *producția socială a mijloacelor de dezvoltare*, categoriile regnului animal devin total inaplicabile" [10] (subl. ns.).

În acest sens se poate afirma că viziunea materialistă asupra vieții sociale deschide perspectiva reală a constituirii științei socialului. Materialismul este și în acest domeniu fundamentul filozofic al științei.

Rezumînd această analiză putem spune că teza marxistă „existența socială determină conștiința socială" deschide două perspective distincte: pe de o parte conștiința este considerată ca un produs social, conținutul ei trebuind să fie explicat prin condițiile sociale reale obiective (prin existența socială a oamenilor); iar pe de altă parte, realitatea socială, existența socială trebuie să fie explicată prin ea însăși. Această teză nu dă însă nici o indicație în legătură cu modul în care fenomenele sociale reale, obiective trebuie să fie explicate. Ele nu trebuie explicate prin conștiința celor care prin acțiunile lor le produc. Este negată deci justificarea explicației de tip idealist.

La această întrebare se dă un răspuns prin cea de-a doua teză care este asociată foarte frecvent strategiei materialiste de explicație a societății. Marx consideră societatea ca un sistem de fenomene reale, de activități sociale, interdependente. A explica un fenomen social înseamnă a scoate în evidență determinarea lui de către toate celelalte fenomene sociale. Explicația marxistă nu este însă *pluralistă* (= toate fenomenele sociale sînt egal relevante în explicație), ci mai mult *monistă*. Deși explicația trebuie să ia în considerație totalitatea interdependențelor, a determinărilor, există în teoria marxistă a societății un factor care în ultimă instanță este determinant — *factorul economic*. Între diferitele sfere ale vieții sociale (economic, politic, juridic, morală, etc.) există relații de interdependență, structurate însă, cu sensuri de determinare specificate. Cea mai clară expunere a acestei strategii explicative se găsește în Prefața lui Marx la *Contribuții la critica economiei politice*: „În producția socială a vieții lor, oamenii intră în relații determinate, necesare, independente de voința lor — relații de producție —, care corespund unei trepte de dezvoltare determinate a forțelor lor de producție materiale. Totalitatea acestor relații de producție constituie structura economică a societății, baza reală pe care se înalță o suprastructură juridică și politică și căreia îi corespund forme determinate ale conștiinței sociale. Modul de producție al vieții materiale determină în genere procesul vieții sociale, politice și spirituale" [11]. Din cadrul existenței sociale, al totalității fenomenelor sociale obiective, economicul este acela care în ultimă instanță determină toate celelalte sfere ale vieții sociale, inclusiv conștiința socială. Este exprimată aici esența modelului teoretic marxist care a stat la baza revoluționării înțelegerii societății. Devine astfel inteligibil *determinismul social*, modul în care fenomenele sociale obiective se constituie ca urmare a acțiunii unor legi proprii, imanente. Conștiința însăși a participanților reprezintă un element al sistemului social, determinat de acesta, avînd însă, evident, funcții active.

Această explicație reprezintă ceea ce în mod curent este definit ca „explicație materialistă a societății". După cum se poate ușor observa, prima teză — existența socială determină conștiința socială — este conținută în acest model teoretic explicativ al societății. Ea însă nu explicitează decît un element al acestuia, și anume, relația dintre totalitatea fenomenelor sociale obiective și conștiința membrilor colectivității. Formularea sa are mai mult o finalitate polemică, subliniind opoziția principială față de strategia idealistă de explicație a societății.

Putem deci considera că teza „existența socială determină conștiința socială" reprezintă o concluzie a noii strategii materialiste, științifice de explicare a societății, funcția sa fiind delimitarea noii abordări de perspectiva idealistă tradițională. Modul în care istoric a fost elaborat modelul teoretic marxist de explicare a societății susține un asemenea punct de vedere. În Prefața la *Contribuții la critica economiei politice*, citată mai sus, Marx însuși explica împrejurările în care acest tip revoluționar de explicație s-a cristalizat ca ipoteză. În calitate de redactor la „Gazeta renană", Marx a fost pus în situația de a se pronunța în privința unor probleme sociale concrete foarte variate — situația țăranilor, liberul schimb etc. Aceasta se întîmpla în anii 1842—1843. Modul său de a se apropia de aceste fenomene, influențat în chip esențial de gîndirea hegeliană, i s-a părut a fi nesatisfăcător. Din această cauză a decis

[10] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 528, 603.

[11] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 13, București, Edit. politică, 1962, p. 8—9.

să aprofundeze studiile sale, în scopul unei mai bune înțelegeri. Primul pas l-a constituit o revedere critică a filozofiei hegeliene a dreptului. Analiza teoriei sociale hegeliene l-a dus pe Marx la formularea sub formă ipotetică a tezei care va sta la baza viitoarei sale teorii asupra societății: în sfera vieții economice trebuie căutată explicația tuturor celorlalte sfere ale vieții sociale — politicul, juridicul, morala. În acest moment a devenit evidentă eroarea tuturor abordărilor de pînă atunci. Toate erau de natură idealistă.

Strategia materialistă a explicării societății s-a născut deci ca rezultat al unei analize amănunțite a proceselor sociale însele. Ea nu poate fi redusă la un enunț abstract, ci este un nou tip complex de explicație care deschide calea științei în sfera vieții sociale.

BIBLIOGRAFIE

K. Marx, *Contribuții la critica economiei politice*, București, Edit. politică, 1960, p. 7—12.

Fr. Engels, *Dialectica naturii*, în K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 332—346; 374—390; 532—536; 540—552; 555—558; 561; 613—614.

Fr. Engels, *Anti-Dühring*, în K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1972, p. 122—133; 138—145; 170—183; 253—276; 306—319.

V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, București, Edit. politică, 1972, p. 122 — 123; 138—145; 170—184; 253—267; 267—276.

V. I. Lenin, *Despre însemnătatea materialismului militant*, în *Opere complete*, vol. 45, București, Edit. politică, 1967, p. 25—35.

* * * *Programul P.C.R. de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1965, partea a III-a, p. 65—111; partea a VI-a, p. 138—142; partea a VIII-a, p. 165—166.

Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Plenara C.C. al P.C.R. din 3—5 noiembrie 1971*, București, Edit. politică, 1971, p. 13—16; 29—32; 60—61.

*

Materialismul dialectic. Prelegeri. București, Edit. politică, 1973, p. 127—140; 175—192.

Filozofie. Materialism dialectic și istoric, București, Edit. didactică și pedagogică, 1975, p. 50—82.

Lenin și știința contemporană, București, Edit. științifică, 1970, studiul *Materialism dialectic și realism naiv.*

Dezvoltarea conștiinței socialiste în etapa actuală, București, Edit. științifică, 1972, studiul *Existența socialistă — conștiința socialistă.*

Existență, cunoaștere, acțiune, București, Edit. științifică, 1971, studiul *Ideea de unitate a lumii în gîndirea filozofică contemporană.*

„Revista de filozofie", nr. 3/1970, *Valoarea cognitivă-metodologică a conceptului de materie.*

Revista „Forum — științe sociale" nr. 4/1972, *Conceptul de existență.*

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

A 55-a ANIVERSARE A PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN

(Sesiune de dezbateri)

În ziua de 7 martie a.c., la Muzeul de istorie a partidului comunist, a mişcării revoluţionare şi democratice din România, a avut loc o sesiune de dezbateri pe tema : *Direcţiile principale ale făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi înaintării României spre comunism, ale creşterii rolului partidului în societatea noastră.* Organizată cu prilejul celei de-a 55-a aniversări a P.C.R., sesiunea s-a desfăşurat sub egida Academiei de ştiinţe sociale şi politice, a Academiei „Ştefan Gheorghiu" şi Institutului de studii istorice şi social-politice.

La lucrări au participat membri marcanţi ai conducerii de partid şi de stat, vechi militanţi ai mişcării muncitoreşti din ţara noastră, activişti de partid, cadre didactice şi cercetători ştiinţifici, studenţi.

Cuvîntul de deschidere a fost rostit de tovarăşul *Ilie Verdeţ*, membru al Comitetului Politic Executiv, secretar al C.C. al P.C.R. Transmiţînd sesiunii un călduros salut din partea conducerii partidului, personal a tovarăşului Nicolae Ceauşescu, vorbitorul a relevat în continuare semnificaţiile multiple şi majore, de importanţă istorică şi naţională ale creării P.C.R., ale luptei lui ulterioare ca exponent credincios şi apărător ferm al intereselor vitale şi al năzuinţelor celor mai înalte ale poporului român.

Cele 13 comunicări prezentate în cadrul sesiunii şi abordînd aspecte şi probleme esenţiale privind activitatea din trecut sau din prezent a P.C.R., au reuşit să configureze împreună imaginea viguroasă şi eroică a Partidului Comunist Român, conducătorul şi stegarul încercat al luptei poporului nostru pentru eliberare socială şi naţională, pentru triumful socialismului pe pămîntul României.

Menţionăm aceste comunicări în ordinea în care au fost prezentate în cadrul sesiunii : *Promovarea fermă a politicii de industrializare socialistă de către P.C.R.*, de Gheorghe Oprea, membru al Comitetului Politic Executiv al C.C. al P.C.R., viceprim-ministru al guvernului ; *Semnificaţia istorică a transformării Partidului Socialist în Partidul Comunist Român pentru dezvoltarea luptei revoluţionare în România. Afirmarea rolului conducător al partidului în societatea noastră*, de Ion Popescu-Puţuri, membru al C.C. al P.C.R., directorul Institutului de studii istorice şi social-politice de pe lîngă C.C. al P.C.R. ; *Realizarea unei agriculturi moderne, intensive, de înaltă productivitate, obiectiv central în politica agrară a P.C.R.*, de Nicolae Giosan, membru supleant al Comitetului Politic Executiv al C.C. al P.C.R., preşedintele Academiei de Ştiinţe agricole şi silvice ; *Politica partidului în domeniul ridicării nivelului de trai al întregului popor*, de Gheorghe Pană, membru al Comitetului Politic Executiv al C.C. al P.C.R., preşedintele Uniunii Generale a Sindicatelor ; *Activitatea P.C.R. în contextul procesului revoluţionar mondial*, de Leonte Răutu, membru al Comitetului Politic Executiv al C.C. al P.C.R., preşedintele Consiliului de conducere şi rectorul Academiei „Ştefan Gheorghiu" ; *Amintiri de la Congresul Partidului Comunist Român din 1921*, de prof. Mihai Cruceanu, vechi militant al mişcării muncitoreşti din România ; *Făurirea omului nou cu o conştiinţă înaintată*, de prof. dr. docent Mihnea Gheorghiu, membru al C.C. al P.C.R., preşedintele Academiei de ştiinţe sociale şi politice ; *Politica alianţelor largi — experienţă tactică remarcabilă a P.C.R.*, de conf. dr. Gheorghe Ioniţă, activist în aparatul C.C. al P.C.R. ; *Făurirea unităţii dintre poporul român şi naţionalităţile conlocuitoare*, de Gálfalvi Zsolt, redactor la revista „A hét", membru în Biroul Consiliului oamenilor muncii de naţionalitate maghiară ; *Afirmarea democraţiei socialiste şi perfecţionarea continuă a formelor participării maselor la conducerea treburilor statului*, de Dumitru Gheorghişan, prim-secretar al Comitetului de partid al sectorului I, Bucureşti ; *Evocări din lupta P.C.R. pentru unitatea clasei muncitoare din România*, de Ion Felea, vechi militant al mişcării muncitoreşti din România ; *Partidul comunist — partid de avangardă al clasei muncitoare*, de prof. dr. Petre Constantin,

Rev. filoz., XXIII, 4, p. 519–529, Bucureşti, 1976.

secretar al Comitetului municipal București P.C.R.; *Societatea socialistă multilateral dezvoltată, etapă superioară în construirea noii orînduiri*, de prof. dr. docent Roman Moldovan, membru al C.C. al P.C.R., vicepreședinte al Academiei de științe sociale și politice.

D.O.

PROBLEME ALE DEZVOLTĂRII CONȘTIINȚEI SOCIALISTE

În zilele de 17—18 mai 1976 Comitetul Municipal al P.C.R., secția de propagandă și Universitatea București, Facultatea de filozofie, au organizat, în pregătirea Congresului educației politice și culturii socialiste, o sesiune de comunicări cu tema: *Aspecte teoretice și practice ale educației politice și ridicării nivelului de cultură în procesul dezvoltării conștiinței socialiste.* Reunind un mare număr de cadre didactice, cercetători, propagandiști, lectori din sistemul învățămîntului de partid, activiști de partid, lucrători din diferite instituții de cultură, manifestarea a prilejuit dezbaterea unor importante probleme teoretice ale activității ideologice a partidului, precum și o retrospectivă asupra experienței dobîndite de organele și organizațiile de partid în munca politică-educativă privind dezvoltarea conștiinței socialiste a oamenilor muncii.

După Cuvîntul de deschidere al tovarășului Iulian Cîrțîna, șeful secției de propagandă a Municipiului P.C.R. București, în ședințele plenare au fost prezentate următoarele comunicări: „Marxismul și umanismul revoluționar" (Ion Ianoși); „Progres istoric și libertate umană în Programul Partidului Comunist Român" (Alexandru Boboc); „Rolul și locul învățămîntului de partid în dezvoltarea conștiinței politice a oamenilor muncii" (Ilie Văduva); „Conștiința socialistă și comportamentul economic al muncitorului (Ion Iordăchel); „Locul și rolul activistului cultural în procesul educației socialiste a maselor" (Amza Săceanu); „Munca politico-ideologică, ridicarea conștiinței socialiste a maselor, dezvoltarea gîndirii revoluționare — parte componentă a Programului P.C.R." (Ovidiu Bădina); „Unele aspecte teoretice și metodologice ale educației materialist-științifice" (Octavian Nistor); „Argumente ale istoriei pentru o nouă ordine economică și politică internațională" (Titu Georgescu); „Rolul și contribuția cadrelor de conducere în organizarea și desfășurarea activității politico-ideologice și culturale de masă" (Viorel Pițu); „Revoluția științifico-tehnică și reevaluarea categoriilor vieții cotidiene" (Niculae Bellu); „Raportul dintre ideologia politică și ideologia artistică în lumina Programului P.C.R." (Dumitru Matei).

Ședințele plenare ce au deschis sesiunea au fost continuate de dezbateri pe cinci secții: Metodologia propagandei; Socialism științific, Filozofie, Etică-estetică-teoria culturii, Economie-sociologie, în cadrul cărora au fost prezentate 61 de comunicări urmate de o largă participare la discuții (peste 50 de luări de cuvînt).

Cîmpul larg al tematicii abordate în plen și pe secții a cuprins problemele fundamentale teoretice și practice ale activității ideologice, în general, ale activității de propagandă, de formare și dezvoltare a omului nou, cu o conștiință socialistă, revoluționară, îndeosebi. Astfel, diverse comunicări au subliniat contribuția originală a Partidului Comunist Român la dezvoltarea creatoare a marxismului privind conceptul de formațiune social-economică, dialectica făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate — relația spontan-conștient, dialectica general-particular în societatea socialistă multilateral dezvoltată, omogenizarea socială — rolul națiunii în epoca contemporană, umanismul marxist revoluționar. În abordarea dialecticii proceselor și fenomenelor lumii contemporane aportul creator al P.C.R. se înscrie în problemele varietății căilor de înfăptuire a revoluției socialiste, a forțelor revoluționare ale trecerii de la capitalism la socialism, unității în diversitate a lumii contemporane, noii ordini economice și politice internaționale.

Valorificarea moștenirii filozofice marxiste s-a realizat prin analiza din perspectivă contemporană a umanismului revoluționar, a teoriei înstrăinării, a conceptului de „esență" umană în opera de tinerețe la Marx și a constituirii ideii de dialectică a naturii în Scrisorile lui Engels către Marx. Din gîndirea filozofică românească au fost relevate tradițiile gîndirii umaniste în educarea și cultivarea poporului.

S-a arătat de asemenea rolul concepției filozofice marxiste, ca și semnificația dezalienării religioase, a educației materialist-științifice în formarea profilului spiritual al omului nou, în determinarea sensului vieții acestuia. Dezbaterea problemelor politicii și democrației culturale, sensului ideologic al culturii și artei, procesualității valorilor culturale și dinamicii civilizației, pe de o parte, a formării personalității morale sub impactul culturii și artei, a

calității morale a vieții și a calității umanului, pe de altă parte, a dezvăluit noi perspective în funcție de care se desfășoară activitatea educativă, modelatoare a conștiinței socialiste a omului nou.

În sfîrșit, metodologia propagandei a constituit obiectul a numeroase comunicări. A reieșit că diversitatea categoriilor, structurilor socio-profesionale în rîndul cărora se desfășoară activitatea politico-educativă impune metode, procedee, practici concrete pentru sporirea eficienței acesteia în domeniile etic, estetic, cultură de masă, tratarea sistemică a activității de propagandă, găsirea unor criterii comune de evaluare a muncii ideologice, precum și folosirea mai curajoasă a cercetărilor axiologice.

Așa cum remarca în Cuvîntul de încheiere Ilie Văduva, directorul Cabinetului Municipal București al P.C.R., sesiunea a constituit o reușită manifestare științifică a cadrelor didactice, cercetătorilor și activiștilor de partid și din instituțiile de cultură, demonstrînd posibilitățile largi de colaborare a acestora pentru înfăptuirea, prin intermediul educației politice și al ridicării nivelului de cultură, a unei înalte conștiințe socialiste corespunzătoare sarcinilor complexe ce solicită pe făuritorul societății socialiste multilateral dezvoltate.

Elena Cobianu

GÎNDIREA FILOZOFICĂ A LUI A. GRAMSCI

În zilele de 10 și 17 mai a.c., Catedra de filozofie a Academiei „Ștefan Gheorghiu" a organizat, în două ședințe de lucru, o dezbatere cu tema: *Gîndirea filozofică a lui Antonio Gramsci și semnificațiile ei contemporane.*

Tema pusă în discuție a prilejuit o analiză a unor probleme de fond ale filozofiei marxiste în lumina deschiderilor creatoare pe care le oferă opera lui Gramsci. S-a remarcat astfel că actualitatea lui Gramsci este legată profund de confruntările filozofice, ideologice și politice contemporane, de faptul că unele tendințe din filozofia marxistă actuală invocă și revendică adesea numele gînditorului italian. Dezbaterea a încercat să precizeze sensurile în care putem vorbi despre un nou capitol al filozofiei marxiste odată cu afirmarea gîndirii lui Gramsci. În privința aspectelor controversate ale operei sale au fost evidențiate în mod critic și unele limite.

Comunicările prezentate și discuțiile purtate au încercat să descifreze, din unghiuri multiple, dimensiunile centrale ale gîndirii filozofice gramsciene. Dintre acestea menționăm: contribuția originală a lui Gramsci la dezvoltarea unor probleme fundamentale ale materialismului istoric, problema practicii și a „blocului istoric", a determinismului social, problema raportului dintre teorie și practică, dintre filozofie și politică, poziția lui Gramsci în cadrul confruntărilor contemporane de idei, semnificațiile ideologice actuale ale activității revoluționare și teoretice întreprinse de Gramsci ș.a.

Situarea în epocă a lui Gramsci a constituit un prim moment asupra căruia s-au pronunțat unii vorbitori. Deși elaborată în condiții puțin obișnuite, gîndirea lui Gramsci oferă exemplul elocvent al modului în care filozofia izvorăște din practica revoluționară, din problematica concretă a vieții sociale. Asupra acestui aspect au insistat P. Lucaciu și Constantin Borgeanu.

Comunicările s-au întîlnit în general în susținerea ideii că opera teoretică a lui Gramsci reprezintă o reevaluare critică a practicii istorice revoluționare și, de asemenea, că procesul complex de reînnoire a filozofiei marxiste se poate realiza prin intermediul dezvoltării și generalizării practicii revoluționare a maselor.

În plan teoretico-filozofic, s-a relevat faptul că efortul creator al lui Gramsci a însemnat, totodată, ieșirea de sub tutela unor interpretări reducționiste date marxismului în cadrul Internaționalei a II-a. Prin demersul său de a descifra conținutul teoriei din practica revoluționară concretă, Gramsci s-a opus tendinței de a epuiza conținutul marxismului în anumite formule simplificatoare.

Integrat în tradiția gîndirii italiene, Gramsci a făcut o lectură critică constructivă orientărilor spiritualiste din epoca sa, reținînd acele elemente viabile care pot cataliza gîndirea marxistă. Astfel, Ion Florea a susținut ideea că analiza critică a filozofiei lui Croce i-a oferit lui Gramsci temeiuri pentru respingerea viziunilor economist-mecaniciste. Concepția filozofică a lui Gramsci tinde să reabiliteze subiectivitatea ca factor creator de istorie. El aspiră la o filozofie care, suprimînd dualitatea tradițională natură-spirit, practică-teorie, să pună în evidență faptul că istoria este rezultatul activității creatoare a subiecților umani, că desfășurarea istoriei este un rezultat al inițiativelor creatoare ale maselor.

Problema raporturilor dintre filozofie și viața socială în ansamblu a constituit obiectul mai multor intervenții. C. Borgeanu a făcut mențiunea că la Gramsci filozofia este înțeleasă într-o triplă ipostază: de conștiință teoretică, de practică, de „simț comun". Gramsci nu reduce filozofia la nici una din aceste ipostaze, efortul său urmărind să integreze filozofia în fluxul concret al istoriei, într-o dialectică a negării și a fuziunilor reciproce dintre aceste trei dimensiuni. S-a pus, astfel, în evidență extrema actualitate a ideii potrivit căreia funcționalitatea reală a filozofiei se realizează prin efectul ei formativ, transformator. Pătrunderea filozofiei marxiste în conștiința maselor îi conferă acestei filozofii calitatea de a deveni, după cum spune Gramsci, „un nou simț comun".

Referindu-se la concepția lui Gramsci asupra culturii, I. Achim a subliniat ideea potrivit căreia condiția originalității și a valabilității creației culturale rezidă în legătura organică dintre creatori și mase, căci, după cum spunea Gramsci, numai astfel conținuturile culturii și reprezentările de ansamblu ale poporului vor rămîne într-un „bloc nefisurat".

Problema raportului dintre filozofie și practică a solicitat o vie dezbatere. I. Florea a pus în discuție modalitatea în care filozofia se poate realiza ca forță socială reală. Pe terenul acțiunii politice, ea se intercondiționează cu practica, dînd coerență principiilor de acțiune revoluționară a maselor. C. Borgeanu a arătat că în cazul lui Gramsci avem de-a face cu un nou tip de unitate dintre filozofie și politică, dintre filozofie și practică. Acest raport este regîndit de Gramsci în coordonate originale. Denumirea marxismului de către Gramsci drept „filozofie a praxisului" este expresia necesității resimțite de gînditorul italian de a reexamina și reelabora acest concept fundamental al filozofiei marxiste, de a-i acorda un loc central în sistemul gîndirii marxiste.

La Gramsci, a arătat C. Popovici, raportul dintre filozofie și practică, dintre teorie și practică, nu este un raport între două momente reciproc exterioare, nu este un raport de complementaritate. Teoria nu este un accesoriu al practicii, un epifenomen; între ele există un raport de implicare reciprocă, raport în care fiecare termen este conținut în structura celuilalt, ca moment „invers" și dinamizator, constituind un „bloc unic". Devine astfel semnificativă expresia lui Gramsci după care „filozofia este un mod de gîndire al maselor, și ea se elaborează critic în raport cu situația istorică concretă, în raport cu momentul actual".

Conținutul și semnificațiile acordate de Gramsci conceptului de „bloc istoric" au polarizat atenția multor comunicări. C. Popovici și V. Popescu au arătat că acest concept este îndreptat împotriva reprezentării procesului istoric în termenii unui determinism fatalist, bazat pe spontaneitatea autodezvoltării economiei, fără intervenția activă a elementelor de suprastructură etc. Prin ideea de „bloc istoric" Gramsci a încercat să depășească determinismul social unifactorial, dînd o replică virulentă mecanicismului.

Atenția participanților a fost reținută și de modul în care Gramsci concepe legitatea și cauzalitatea în viața socială. Caracterul tendențial al legilor sociale, pus în lumină de Gramsci, își menține actualitatea în confruntările cu tezele pozitiviste contemporane. Anumite rezerve au fost exprimate (de V. Popescu) în legătură cu negarea de către Gramsci a legității statistice în acțiunea politică, precum și în legătură cu ideea potrivit căreia, odată cu instaurarea socialismului, odată cu luarea în stăpînire de către societate a propriului ei mecanism de funcționare, ar înceta dezvoltarea societății pe baza legilor social-obiective.

Pozițiile propriu-zis filozofice ale lui Gramsci au fost analizate de C. Borgeanu, care a menționat acele interpretări unilaterale care fie că văd în Gramsci un reformator radical al aparatului conceptual al filozofiei marxiste, fie că-l consideră ca exponent al unei orientări antropologist-istoriciste a marxismului, opusă orientărilor scientiste. Pentru a nu rămîne prizonierii unor asemenea formulări particulare, trebuie avut în vedere faptul că gîndirea lui Gramsci a fost orientată programatic în raport cu o anumită împrejurare istorică, cu anumite tendințe din gîndirea marxistă. Ea s-a manifestat într-un moment istoric în care era imperios necesară afirmarea spiritului creator, activ, dialectic al marxismului împotriva viziunilor mecaniciste, automatiste și naturaliste, împotriva considerării marxismului ca un model general și formulat odată pentru totdeauna. Lecția lui Gramsci constă în faptul că a încercat să revitalizeze dialectica înțeleasă ca metodă creatoare și critică opusă dogmatizărilor de orice fel. Analiza critică a gîndirii lui Gramsci pune în lumină și modalitățile prin care poate fi dezvoltată în mod creator filozofia marxistă. „Istorismul" lui Gramsci este o limită dincolo de care supralicitarea dimensiunii antropologice a marxismului riscă să anuleze temeiurile acestei concepții, mai ales cînd acest fapt se conjugă cu un dezinteres față de problematica ontologică și de cea a științelor. Modelele contemporane ale științelor nu trebuie absolutizate, dar nici excluderea lor de pe pozițiile unui istorism radical nu poate aduce servicii filozofiei marxiste.

Asupra diferitelor aspecte ale gîndirii gramsciene s-au pronunțat și C. Vasile și E. Negreanu (problematica moralei la Gramsci), E. Matei (Gramsci ca istoric al filozofiei), I. Popa (problema istorismului), C. Diaconescu (filozofia praxisului ca antropologie).

Fecund în multiple planuri, formulînd mai multe întrebări decît răspunsuri, Gramsci rămîne pentru noi o invitație de a regîndi marxismul în termenii actualității sociale și politice.

Grigore Georgiu

SESIUNI DE COMUNICĂRI ȘTIINȚIFICE

Comitetul român de Istoria și Filozofia științei al Academiei Republicii Socialiste România a organizat — în zilele de 5—7 mai a.c., în Aula Academiei din Calea Victoriei 125 — o sesiune obișnuită de comunicări științifice. După cuvîntul de deschidere rostit de acad. Ștefan Milcu, a fost audiat un bogat program de comunicări, distribuit sub 9 teme principale :

1. *Etapele și aplicațiile structuralismului matematic.* Au fost prezentate comunicările : „Dezvoltare și structură" de acad. Octav Onicescu ; „Structuri în cercetarea operațională" de Mircea Malița, membru corespondent al Academiei R. S. România ; „Structurile matematicii și conceptul de structură în gîndirea științifică și filozofică modernă" de Gh. Galbură ; „Evoluția conceptului de structură în matematică" de Ionel Bucur ; „Structuri speciale" de Ciprian Foiaș ; „Cîteva remarci cu privire la structuralism în gîndirea matematică" de Dan Burghelea ; „Noțiunea de structură în epistemologia matematicii" de Crizantema Joja ; „Evoluția ideii de derivare la începutul veacului și dezvoltarea analizei locale și globale" de Gh. Gheorghiev ; „Structuri probabilistice" de Ion Cuculescu.

2. *Probleme de etnologie.* Dintre comunicările la această temă notăm : „Dialectica civilizație-cultură în procesul dezvoltării social-istorice" de Romulus Vulcănescu ; „Semnificația social-educativă a culturii tradiționale" de Vasile Vetișanu ; „Contribuția mitologiei la precizarea unor aspecte ale cercetării etnologice" de Paul Drogeanu.

3. *Etapele și aplicațiile structuralismului matematic.* La această temă au fost prezentate 9 comunicări, dintre care semnalăm : „Structuri informaționale" de Silviu Guiașu ; „Structuri ale unor decizii optimale în probleme de creștere economică" de Mărgărit Pavelescu : „Structura unui sistem formal logico-matematic" de Ioji Boniș ; „Doctrina pitagoreică a numerelor și unele interpretări posibile ale măsurătorii timpului la daci" de Emil Poenaru, Șerban Bobancu, Cornel Samoilă, Liviu Sofonea.

4. *Istoricul școlilor medievale românești* (II). Au prezentat comunicări : acad. Ștefan Milcu, Benone Duțescu, Iosif Spielmann, V. Predescu și N. Marcu, Val. Popescu, V. Neagu și M. Neagu.

5. *Din istoria matematicii, mecanicii și tehnicii.* Pe această temă au fost audiate în total 13 comunicări (acad. Ștefan Bălan, acad. Dan Giușcă, Eugen Bantea, Florica T. Cîmpan, I. M. Ștefan, Șt. I. Gheorghiță, Alex. Giuculescu, Dem. Urmă, Ramiro Sofronie, C. Gheorghiu, Igor Ivanov, Gh. Ivanovici, Nicolae Ilioiu, Radu Haret.

6. *Istorie și contemporaneitate în pedagogie și psihologie.* Au fost prezentate comunicări despre : Școala vasiliană de la jumătatea sec. al XVII-lea, Învățătura în limba română în Țara Românească în sec. al XVI-lea, Didascogenia — o disciplină necesară, Istoria pedagogiei și învățămîntul preșcolar în România ș.a.

7. *Figuri reprezentative ale farmaciei românești,* cu 15 comunicări despre : Ferenc Nyulas, Andreas Frank, A. N. Bernath-Lendway, Adolf Urbeanu, N. I. Angelescu, Marcel Brândză, Theodor Solacolu, Ion Huzum, Ștefan Bogdan, Dimitrie M. Ionescu, N. T. Deleanu, Ioan Constantinescu-Frunză, G. P. Pamfil, P. Stănescu și Radu Zitti.

8. *Din istoria biologiei românești.* Au prezentat comunicări : Tr. Ștefureac, M. Ionescu-Varo, Gheorghe Brătescu, Victor Săhleanu, acad. Eugen Macovschi.

9. *Problemele criticii literare contemporane.* Au fost susținute comunicările : „Tradițiile creatoare ale criticii noastre" de Al. Dima, membru corespondent al Academiei R. S. România ; „Critică, literatură și viață" de Ovidiu Papadima ; „Critica și istoria literară" de Al. Oprea ; „Este posibilă obiectivitatea în critică ?" de acad. Șerban Cioculescu ; „Rolul polemicii în critica literară" de Cornel Regman ; „Critica traducerilor" de Al. Balaci, membru corespondent al Academiei R. S. România ; „Critica edițiilor" de D. Păcurariu și „Relația biografie-operă" de C. Ciopraga.

★

Cu prilejul împlinirii a 125 de ani de la nașterea lui Spiru Haret, Academia Republicii Socialiste România în colaborare cu Ministerul Educației și Învățământului și cu Academia de Științe Sociale și Politice a organizat o sesiune științifică avînd ca temă generală *Tradițiile progresiste ale învățămîntului românesc*. Sesiunea a avut loc în ziua de 29 martie a.c. în Aula Academiei R. S. România. Lucrările sesiunii au avut la bază următorul program: „Politica partidului în domeniul dezvoltării învățămîntului, educării și formării tinerei generații" de Paul Niculescu, viceprim-ministru al guvernului, ministrul educației și învățămîntului; „Spiru Haret, profesor de mecanică și om de știință" de acad. Caius Jacob; „Legea lui Haret" de prof. Mircea Malița, membru corespondent al Academiei R. S. România; „De la Spiru Haret la Școala de astăzi" de prof. Ștefan Bârsănescu, membru corespondent al Academiei R. S. România; „Rolul istoriei în educarea tineretului" de acad. Ștefan Pascu; „Spiru Haret și educația poporului" de prof. Stanciu Stoian, membru corespondent al Academiei R. S. România; „Spiru Haret — participant activ la viața social-politică în România la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea" de prof. Traian Lungu; „Spiru Haret — omul" de prof. Radu Haret. Cuvîntul de închidere a sesiunii a fost rostit de acad. Șerban Țițeica.

★

Sub egida Academiei Republicii Socialiste România — Comitetul român de Istoria și Filozofia științei — a avut loc în ziua de 22 aprilie a.c. — simposionul *Personalitatea și munca*. În acest cadru au fost prezentate următoarele comunicări: „Rolul personalității în creșterea eficienței muncii" de dr. Constantin Botez (Academia de Științe Sociale și Politice); „De la personalitate la tipuri de personalitate determinate de natura muncii" (prof. Ștefan Bârsănescu, membru corespondent al Academiei R. S. România); „Sistemul de învățămînt din Republica Socialistă România, ca expresie a politicii Partidului Comunist Român în domeniul pregătirii forței de muncă" de dr. Romeo Dăscălescu (Ministerul Educației și Învățămîntului); „Relațiile de muncă — geneza comportamentului uman" de dr. Maria Marian (Institutul de Construcții București); „Educația pentru muncă în gîndirea pedagogică românească" de prof. Ion Orghidan (Institutul de științe pedagogice și psihologice); „Socializarea omului prin muncă" de prof. Iulian Nica (Institutul de științe pedagogice și psihologice); „Munca, factor al dezvoltării valorilor morale" de dr. Gheorghe Berescu (Academia „Ștefan Gheorghiu").

L. M.

LOGICA ȘI ȘTIINȚELE SOCIALE

În vederea lărgirii sferei de influență a disciplinelor filozofice și adîncirii legăturilor lor cu domeniul cercetării științifice, Catedra de logică a Universității București a organizat în 1976 un *seminar de aplicații ale metodelor logicii în științele sociale*. Prima ședință, constînd din prezentarea de referate urmate de discuții, s-a ținut la sfîrșitul lunii aprilie a.c. cu participarea unor cadre didactice și cercetători din Facultatea de filozofie și din catedrele altor institute din București și Iași.

Deschizînd lucrările seminarului, prof. univ. doctor Gheorghe Enescu a arătat că sarcina pe care și-o propune seminarul este de a apropia teoria logicii de aplicații, de a contribui la creșterea eficienței rezolvării problemelor pe care le pune cercetarea domeniului social. Prima ședință a avut ca scop reliefarea unor realizări și perspective oferite de o asemenea direcție de studiu. În continuare prof. dr. Gheorghe Enescu a dezvoltat cîteva idei cu privire la sensurile aplicării logicii în științele sociale, punînd în evidență sensul algoritmic, sensul de analiză logică și sensul de modelare a proceselor logice în studiul realității sociale. Aprofundînd ideea de modelare logică, vorbitorul s-a oprit în special la folosirea sistemului deductiv ca model într-un sens analog cu cel în care Marx a folosit silogismul pentru studierea raporturilor de valoare. Proprietățile pozitive și negative ale sistemelor deductive (necontradicția — contradicția, completitudinea — necompletitudinea, independența — dependența, decidabilitatea — indecidabilitatea) precum și raporturile dintre astfel de sisteme se regăsesc ușor, într-un mod analog, în cazul sistemelor sociale. De asemenea a subliniat faptul că logica este doar o condiție necesară nu și suficientă pentru studiul realității sociale deoarece presupune inventivitatea cercetătorului.

În continuare au fost prezentate referate pe diferite probleme: *Interogație — Timp — Modalitate* de Radu Stoichiță, *Analiza relațiilor de influență la Ingmar Pörn* de Petre Bieltz, *Folosirea logicii moderne în studiul relațiilor de rudenie* de Drăgan Stoianovici și *Schemele logice ale experimentului în științele sociale* de Septimiu Chelcea.

În referatul prezentat, Radu Stoichiță a făcut o expunere metodologică a ceea ce poate însemna analiza logică a conceptelor referitoare la desfășurarea proceselor sociale. S-a arătat că logica subiacentă studiului timpului social este logica interogației, ca logică a expresiilor de tipul „Ce va fi?" și a înțelegerii societății atît ca subiect cît și ca obiect al acțiunii sociale. Pe de altă parte, problema necesității și posibilității răspunsurilor la aceste întrebări aduce în discuție structurile de raționare proprii logicii modale. Dar modalitatea logică nu implică ideea de proces. Radu Stoichiță a arătat însă că aplicarea logicii modale la domeniul social nu poate face abstracție de proces și de relația cu logica interogației.

În expunerea următoare Petre Bieltz a prezentat un mod de analiză logică a relațiilor de influență care poate fi întrebuințat în ordonarea afirmațiilor din literatura de specialitate, în diversificarea și precizarea imaginii noastre privind diversele tipuri de relații umane, în fixarea unor structuri corecte atît de argumentare cît și de organizare a experimentelor sociale.

O prezentare interesantă a unui mod de analiză logică a conceptelor referitoare la relațiile de rudenie a fost făcută de Drăgan Stoianovici care, valorificînd analizele făcute în acest sens de Greemberg, Carnap și Tarski, a arătat cum discutarea din perspectiva logicii formale a terminologiei clasificărilor și definițiilor operate, ajută la studierea lingvistică și organizațională a comunităților umane așa cum este ea făcută și în lucrările lui Morgan i Engels.

Ținînd cont de importanța acordată studiului structurii logice a metodelor experimentului social, Septimiu Chelcea ocupîndu-se în referatul său în special de complexitatea cauzalității sociale a reliefat faptul că forma de reducție a testării tuturor ipotezelor este canonul diferenței a lui John Stuart Mill.

Discuțiile ce au avut loc pe marginea referatelor au lărgit orizontul problematicii abordate și au adus precizări utile legate de cîmpul aplicațiilor logicii.

Astfel, Mircea Tîrnoveanu a relevat necesitatea unui organon logico-matematic adecvat științelor sociale. Realizarea acestui organon presupune luarea în considerare atît a specificului acestor științe cît și a naturii propriei sale structuri. Acest organon va trebui să cuprindă concepte ca: sistem, emergență, entropie, sistem dinamic monoton crescător sau descrescător, informație, multitudini (fazice, probabilistice, statistice), conștiență, ceea ce presupune aplicarea unor logici speciale.

La rîndul său, Mircea Constantinescu a reliefat unele aplicații ale logicii în domeniul psiho-pedagogic (studiul evoluției gîndirii logice la elevi, participarea logicii la optimizarea limbajului didactic, utilizarea metodei de învățare prin descoperire, organizarea logică a metodelor pedagogice etc.).

Cornel Popa, referindu-se la raporturile dintre mijloacele și scopurile acțiunii umane, din unghi praxiologic, a formulat o serie de observații interesante privind analiza logică a relațiilor de influență.

Tot în cadrul discuțiilor, Paul Rotaru a subliniat că logica nu poate fi aplicată în științele sociale fără acceptarea unor supoziții și principii metalogice. Astfel alegerea premiselor majorității explicațiilor din științele sociale nu este un fapt pur logic deoarece presupune formularea unor opțiuni practice și a unor principii de eficiență.

Sorin Vieru, în intervenția sa, a arătat că însuși gradul de dezvoltare atins în prezent de științele sociale demonstrează că implicit s-au pus și rezolvat și unele probleme legate de logica subiacentă acestor științe. Desigur ca o condiție a dezvoltării în continuare a științelor sociale, se impune explicitarea acestei logici și perfecționarea ei.

Au fost sugerate, de asemenea, cîteva posibilități de aplicare a logicii impreciziunii (fazi) în psihologie (Cătălin Mamali).

În ansamblu, discuțiile au evidențiat unele aspecte ale valorii și limitelor aplicării logicii în cunoașterea omului și societății.

S-a convenit ca următoarea ședință a seminarului să aibă ca temă *Concepte nuanțate (fazi, statistice, probabilistice, neutre etc.) în științele sociale.*

Paul Rotaru

NOTĂ

Publicăm mai jos extrase din *prima circulară* primită în legătură cu

AL 16-LEA CONGRES MONDIAL DE FILOZOFIE

— Düsseldorf 27 august — 2 septembrie 1978 —

Tema generală:

FILOZOFIA ȘI VIZIUNILE ASUPRA LUMII ÎN ȘTIINȚELE MODERNE

IDEEA DE BAZĂ — Congresele de filozofie trebuie să îndeplinească sarcini diverse. Una dintre cele mai importante este aceea de a asigura posibilitatea unor dialoguri filozofice. Ținînd seama de faptul că acest deziderat nu a fost realizat în mod eficace la ultimele congrese mondiale, o oarecare nemulțumire a fost resimțită. Cînd sînt programate peste o mie de expuneri, cînd ele sînt repartizate în douăzeci și trei de secțiuni și se acordă zece minute oratorului și cinci minute participanților la discuții și cînd, din lipsă de timp, se ajunge la suprimarea dezbaterilor, se înțelege că apar o serie de nemulțumiri față de asemenea congrese „mamut". Este o idee perimată, de nerealizat, aceea de a prezenta la un congres internațional un ansamblu reprezentativ al activității filozofice contemporane. Trebuie, oare, să ajungem la concluzia că congresele, ca atare, sînt demodate? Un răspuns pozitiv ar echivala cu suprimarea întîlnirilor posibile între filozofi și cu imposibilitatea în care s-ar afla tinerii savanți de a se integra vieții filozofice internaționale. Ceea ce ar fi întru totul regretabil.

Pornind de aici, considerăm necesară *o nouă idee de bază* în organizarea și desfășurarea congreselor mondiale. Ea constă, în primul rînd, în scindarea tematicii centrale a congresului în *opt teme* bine delimitate, prezentate în cadrul a *opt sesiuni plenare* de cîțiva experți reuniți la o masă rotundă.

În continuare, *opt secțiuni* vor permite discutarea rapoartelor legate de aceste teme.

În plus, vor avea loc *trei conferințe publice* axate tot pe tema generală a congresului.

În sfîrșit, pentru a favoriza discuțiile libere, va fi adoptată forma modernă a „sesiunilor afișate" (*Poster-sessions*). Ceea ce înseamnă că autorii vor afișa tezele pe care doresc să le susțină, pentru a discuta apoi cu publicul atras de ele.

IDEI DIRECTOARE

Nenumăratele dimensiuni ale existenței umane implică multiple probleme, dintre care cele mai multe se pun antitetic: sensul și non-sensul, rațiunea și iraționalul, legea și întîmplarea, generalul și particularul, libertatea și necesitatea, ființa și datoria etc. Aceste probleme sînt vechi ca însăși umanitatea, care în decursul evoluției sale a căutat să le dea un răspuns. La început, a fost mitul, apoi religia, iar acum filozofia, în pluralitatea pozițiilor și curentelor ivite. Încă din secolul al 19-lea, științele moderne au pretins să rezolve definitiv „toate" problemele lumii, într-un mod competent prin aplicarea unor metode proprii. Această pretenție o ridicau nu numai cunoștințele teoretice, dar și speculațiile care rezultau din acestea.

În zilele noastre, această dezvoltare a științelor culminează într-o sfidare aruncată filozofiei. Un „imperativ filozofic" urmează de aici, bazat pe un examen critic și hotărît al ipotezelor, al competenței, al pretențiilor și mai ales al sensului, pentru om, al „concepțiilor despre lume" proprii științelor contemporane — științe naturale, sociale și morale.

Conștientă de acest fapt, FISP a ales ca temă a viitorului Congres Mondial de Filozofie: **Filozofia și concepțiile despre lume ale științelor moderne.** Două principii au contribuit la această alegere. Pe de o parte, necesitatea stabilirii unui dialog cu savanții din diferite domenii asupra problemelor fundamentale actuale ridicate de științele specializate, iar pe de altă parte, necesitatea concentrării asupra unor probleme cu adevărat importante.

Au rezultat, de aici, următoarele *opt dialoguri*:

1. Omul se simte întotdeauna integrat unui univers care-l cuprinde. Miturile, religia etc., au dat diverse interpretări acestei situații. Științele moderne, de pildă astronomia, cosmologia și cosmogonia, pretind de asemenea să dea un răspuns. În această privință, o importanță sporită dobîndesc problemele originii, ale finitului și infinitului. Ce rezultă, oare, de aici, pentru înțelegerea cosmică a omului de către om?

2. Omul este integrat regnului vieții și supus prin aceasta condițiilor de evoluție a organismelor. Biologia modernă apare în acest domeniu ca o adevărată provocare: Totul nu este decît întîmplare sau există o lege în evoluție? Ce se întîmplă cu libertatea și necesitatea în care se găsește individul? Ce rol joacă oare structura unei gene?

3. Omul se înfățișează sieși în ordinea succesivă a materiei, a corpului, a sufletului, a conștiinței și a spiritului. Interpretarea variază totuși în dimensiunile istorice socio-culturale. În zilele noastre, fiziologiștii creierului ne deschid noi perspective. Care sînt, oare, raporturile respective și, în mod cu totul deosebit, care este raportul omului cu lumea care-l înconjoară și cu lumea exterioară? Aici, mitul, religia, metafizica și științele se confruntă. Care este poziția filozofiei?

4. Toate concepțiile despre lume admit că există un sens și o ordine atît în gîndire cît și în realitate. Științele nu fac excepție cînd susțin pretenția lor de rațiune științifică. Între care limite această pretenție este, oare, valabilă? Nu există și alte forme ale rațiunii: în *mit*, în religie, în artă? Nu s-ar putea spune, chiar, că filozofia are motivațiile sale pe care științele nu le cunosc?

5. O întrebare asemănătoare se pune în legătură cu normele și valorile morale. Sînt ele, oare, absolute și eterne, sau sînt legate de condițiile istorice, sociale, culturale și economice? Ori nu sînt nici ele decît „fapte", așa cum susțin științele sociale din zilele noastre? Care este temeiul lor? Este el științific sau nu?

6. Problema cea mai acută astăzi este dezvoltarea științifică și tehnică. Cum se pune, oare, această problemă? Există un progres în această privință? În ce constă el? Poate să fie îndrumat? Poate fi, el, stăpînit? Prin mijloace pur științifice? Transformarea socială echivalează, oare, cu un progres? Care este poziția filozofiei asupra acestor chestiuni?

7. Concepția științifică despre lume se bazează în mare parte pe matematizare. Se impune oare, ea în mod absolut? Ce poate îndeplini ea în hotărîrile omenești, în domeniul organizatoric, precum și în cel existențial? Care sînt succesele sale și limitele sale?

8. Din toate timpurile, filozofia s-a aplecat asupra relației dintre general și particular. Ce se întîmplă în zilele noastre cu universalele? Care este validitatea lor? Este numai o problemă de lingvistică sau este o problemă mai amplă?

DESFĂȘURAREA CONGRESULUI

PROGRAMUL

27 august 1978, ora 10	— Ședință publică de deschidere a congresului și o conferință principală
28 și 29 august	— În cursul dimineții, sesiuni plenare în paralel, cîte două odată
	— După masă, expuneri (dări de seamă) în secții asupra temelor discutate dimineața.
30 august	— În cursul dimineții, sesiuni paralele ale societăților legate de FISP.
31 august și 1 septembrie	— Același program ca și în zilele de 28 și 29 august
2 septembrie	— Ședință publică de încheiere a lucrărilor, și o conferință principală.

În plus:
— O conferință principală deschisă publicului în seara zilei de 30 august.
— Sesiuni afișate conform necesităților.
Eventual o *a noua secție* în cadrul tematicii generale a congresului.

Limbi

Franceza, germana, engleza
Pentru ședințele de deschidere și de încheiere a congresului, de asemenea, limba rusă și spaniolă cu traduceri simultane.

TEMELE SESIUNILOR PLENARE ȘI ALE SECȚIILOR CORESPUNZĂTOARE:

1. Ideea de Univers
2. Problemele acute pe care le ridică biologia în fața filozofiei (provocarea adresată filozofiei de biologia modernă)
3. Conștiința, creierul și lumea exterioară
4. Raționalitatea științifică și alte tipuri de raționalitate
5. Problema fundamentării științifice a normelor
6. Stăpînirea progresului științifico-tehnic
7. Succese și limite ale matematizării

8. Disputa universaliilor, astăzi
Termene :

Sfîrșitul anului 1976	Expunerile, cuprinzînd și un rezumat, trebuie să parvină Secretariatului Congresului.
August 1977	— Trimiterea celei de a doua circulare participanților anunțați, care își vor fi plătit cotizația.
Înainte de 1 februarie 1978	— Persoanele care vor să participe la discuții trebuie să se fi anunțat Secretariatului Congresului
Iunie 1978	— Trimiterea celei de a treia și ultime circulare.

Manuscrisele și publicarea lor :
Comisia Congresului își rezervă dreptul de a accepta sau de a refuza manuscrisele. În această alegere, pentru a răspunde unei cerințe generale, vor fi aplicate criterii severe.
Manuscrisele nu vor depăși *opt pagini* și vor fi însoțite de *un rezumat de zece rînduri* cel mult.
Manuscrisele care nu tratează probleme legate de tematica congresului vor fi în mod automat respinse.
Data trimiterii : 31 decembrie 1976.

Taxele de înscriere

Vor fi plătite în mărci și indicate pe formula de înscriere, după cum urmează :
Participanții activi : vor plăti pînă la 31.12.1976 170 mărci vest-germane
,, ,, ,, ,, 31.12.1977 200 ,, ,, ,,
începînd de la 1.1.1978 230 ,, ,, ,,
Studenții : vor trebui să prezinte legitimația de înmatriculare Biroului Congresului și 50 mărci vest-germane
Persoanele însoțitoare : (participarea la manifestările publice și la programele secundare ale Congresului) 100 mărci vest-germane.
În caz de inflație majoră, taxele de înscriere, începînd de la 1.1.1977, vor putea fi mărite.
Federația Internațională a Societăților de Filozofie (FISP)

Președinție

Președinte : Acad. prof. Sava Ganovski,
6, Bulevardul Rousky, Sofia, Republica Populară Bulgaria.

Secretariat

Secretar general : prof. André Mercier
5, Sidlerstrasse, CH—3012 Berna (Elveția)

Societatea Generală pentru Filozofie în Germania E.V.
Președinte : Prof. Hermann Lübbe, Seminarul Filozofic al Universității din Zürich
71, Rämistrasse, CH—8006 Zürich (Elveția)

Congres — Organizație — Comitet

Președinte : Prof. Alwin Diemer, Universitatea din Düsseldorf

Secretariatul Congresului :
Düsseldorfer Messegesellshaft — NOWEA — Weltkongress Philosophie Postfach 320203, 4000 Düsseldorf 30.

SCURTE NOTE ȘI INFORMĂRI

Viitoarea decadă a Centrului cultural internațional de la Cerisy-la-Salle (Franța) departamentul ,,Manche'' va fi consacrată lui *Bergson, astăzi* și va avea loc între 20 și 30 august 1976, sub conducerea lui H. Gouhier și A. A. Devaux.

Societatea de studii renaniene a organizat la 13 martie 1976 la Paris, la Collège de France, un colocviu sub președenția lui Alain Horeau, administratorul acestei instituții, cu tema : *Știința și filozofia*, pentru a analiza evoluția științei de la Renan încoace.

În luna aprilie a acestui an a luat ființă în Canada o nouă revistă, *„Hume Studies"*, consacrată cercetării operei lui David Hume și a tot ceea ce are legătură cu el, cu viața și filozofia sa (congrese, colocvii etc.).

★

Societatea Hegel din Statele Unite va ține o conferință între 11 și 13 noiemb. a.c. la Universitatea din Villanova, Pennsylvania. Tema : *Gîndirea socială și politică a lui Hegel. Filozofia spiritului obiectiv.*

★

Un Congres internațional despre Ch. S. Peirce a avut loc la Stuttgart, R. F. G. între 16 și 19 iunie 1976. Tema : *Pragmatism și semiotică.*

★

A 10-a Conferință anuală a Centrului de cercetări medievale și cu privire la Renașterea timpurie, organizată de Universitatea Statelor Unite din New York, va avea loc la Binghamton între 22 și 24 octombrie 1976.

D. O.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

I. P. I. c. 1393

[continuare de pe contrapagina copertei]

EDITURA DACIA

* * * **Gîndirea greacă, Eseiști contemporani.** Antologie, prefață și prezentări de Kostas Assimakopoulos, 1975, 247 p., 10 lei.

NICOLAE TRANDAFOIU, **Substanța și cauzalitatea în interpretarea empirismului englez** (Locke, Berkeley, Hume), 1975, 328 p., 12 lei.

EDITURA UNIVERS

MIHAI EMINESCU, **Lecturi kantiene.** Traduceri din *Critica rațiunii pure*. Editate de C. Noica și Al. Surdu, 1975, 163 p., 7,50 lei.

PETRE BOTEZATU, **Preludiul ideii de libertate morală,** Seria «Humanitas», 1976, 150 p., 5,50 lei.

GABRIEL LIICEANU, **Tragicul — o fenomenologie a limitei și depășirii,** 1975, 264 p., 10 lei.

ZOE DUMITRESCU-BUȘULENGA, **Renașterea. Umanismul și destinul artelor.** Ediție integral revizuită și adăugită, 1975, 221 p., 10 lei.

GEORGES POLITZER, **Filozofia și miturile,** 1975, 540 p., 17 lei.

CARLOS BONSONO, **Teoria expresiei poetice,** 1976, 541 p., 21 lei.

ȚVETAN TODOROV, **Poetica, Gramatica Decameronului.** Studiu introductiv de Paul Miclău, 1975, 207 p., 10 lei.

RENATO BARILLI, **Poetică și retorică.** Prefață și note de Vasile Florescu, 1975, 328 p., 13,50 lei.

EDITURA EMINESCU

CONSTANTIN NOICA, **Eminescu sau gînduri despre omul deplin al culturii românești,** 1975, 171 p., 5,50 lei.

ION IANOȘI, **Schiță pentru o estetică posibilă,** 1975, 203 p., 6,75 lei.

Z. ORNEA, **Junimea și junimismul,** 1975, 669 p., 21 lei.

DAN ZAMFIRESCU, **Istorie și cultură,** 1975, 236 p., 9,50 lei.

OCTAVIAN PALER, **Mitologii subiective,** 1975, 286 p., 7 lei.

EDITURA ALBATROS

PETRE PÂNZARU, **Prietenie creatoare,** 1976, 175 p., 5,75 lei.

AL. TĂNASE, **Dialoguri despre umanism,** 1976, 170 p., 6 lei.

EDITURA FACLA

NICOLAE KÁLLOS, **Sociologie, politică, ideologie,** 1975, 174 p., 10,50 lei.

BRUNO WÜRTZ, **Problema omului în filozofia lui Karl Jaspers,** 1976, 275 p., 14,50 lei.

EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ

* * * Filozofie. **Materialism dialectic și istoric.** Colectivul de coordonare: prof. univ. dr. Ion Tudosescu — responsabil, lector univ. dr. Mihai Florea, conf. univ. dr. Cornel Popa, 1975, 470 p., 22,10 lei.

UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI. Facultatea de filozofie

Conf. dr. Gh. AL. CAZAN, Istoria filozofiei universale. Istoria filozofiei românești, 1975, 317 p., 15 lei.

UNIVERSITATEA DIN TIMIȘOARA

* **Studii de filozofie și socialism științific,** II, 1975, 374 p.

CĂRŢI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA ACADEMIEI

PETRE ANDREI, **Opere sociologice**, vol. II, 1975, 401 p., 31 lei.
SORIN VIERU, **Axiomatizări şi modele ale sistemelor silogistice**, 1975, 118 p., 5 lei.
C. I. GULIAN, **Bazele istoriei şi teoriei culturii**, 1975, 297 p., 10, 50 lei.
* * * **Probleme de logică**, VI, 1975, 268 p., 19 lei.

EDITURA POLITICĂ

K. MARX şi FR. ENGELS, **Opere**, vol. 33, 1975, 816 p., 15 lei.
TADEUSZ KOTARBINSKI, **Tratat despre lucrul bine făcut** (Colecţia „Idei contemporane"), 1976, 526 p., 13 lei. . . . . .
GEORG LUKÁCS, **Ontologia existenţei sociale**, 1975, 323 p., 10 lei.
I. PEATNIŢCHI, **Determinismul în genetică şi fideismul contemporan**, 1975, 183 p., 6 lei.
* * * **Naţiunea şi problema naţională**. Coordonatori: Radu Pantazi, Damian Hurezeanu, Elena Florea (Colecţia „Antologia gîndirii social-politice revoluţionare şi democratice româneşti"), 1975, 250 p., 5 lei.
* * * **Dicţionar politic** (Academia „Ştefan Gheorghiu"), 1975, 661 p., 35 lei.

EDITURA ŞTIINŢIFICĂ ŞI ENCICLOPEDICĂ

PLATON, **Opere**, vol. II, ediţie îngrijită de Petru Creţia, 1976, 434 p., 26 lei.
THOMAS KUHN, **Structura revoluţiilor ştiinţifice**. Studiu introductiv de Mircea Flonta, 1976, 256 p., 8,50 lei.
RADU FLORIAN, **Procese definitorii ale dezvoltării societăţii socialiste**, 1975, 135 p., 4, 50 lei.
VASILE POPESCU, **Morala muncii în socialism**, 1975, 225 p., 7 lei.
N. S. DUMITRU, **Sistem social. Praxis. Experiment**, 1975, 424 p., 19,50 lei.
ALEXANDRU BABEŞ, **Drama religioasă a omului** (Colecţia „Enciclopedia de buzunar"), 1975, 464 p., 16 lei.
PIUS SERVIEN, **Estetica**, 1975, 252 p., 8,75 lei.

EDITURA MINERVA

* * * **Antologie filozofică. Filozofia antică**, vol. I—II. Ediţie îngrijită şi adăugită de Octavian Nistor, 1975, 286 p. + 288 p.
DUMITRU MICU, **„Gîndirea" şi gîndirismul**, 1975, 1042 p., 33 lei.
MIRCEA VAIDA, **Lucian Blaga, Afinităţi şi izvoare**, 1975, 355 p., 12 lei.

EDITURA JUNIMEA

ERNEST STERE, **Doctrine şi curente în filozofia franceză contemporană**, 1975, 264 p., 9,25 lei.
PETRE DUMITRESCU, **Conceptul de filozofie la P. P. Negulescu**, 1975, 173 p., 6,75 lei.

[Continuare pe contrapagină]

REV. FILOZ., XXIII, 4, P. 397—530, BUCUREŞTI, 1976

I. P. I. c. 1892

43.503

Lei 20

78024

Revista de filozofie

DIN SUMAR:

- ROLUL DETERMINANT AL MUNCII ÎN FORMAREA OMULUI NOU, A PERSONALITĂȚII CREATOARE

  Ion Moraru

- ASPECTE NOI ÎN DIMENSIUNEA TEHNOLOGICĂ A CONDIȚIEI UMANE

  Pavel Apostol

PROBLEME DE EPISTEMOLOGIE ȘI FILOZOFIA ȘTIINȚEI

Mircea Flonta, Radu Stoichiță, Stelian Popescu, Nicolae Bărbulescu, Adrian Iliescu, Ioan Horotan

- KANT ÎN GÎNDIREA CONTEMPORANĂ

  Al. Boboc

5

SEPTEMBRIE – OCTOMBRIE

TOMUL XXIII – 1976

1997 0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, Calea Victoriei, nr. 125, sector 1, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se la ILEXIM Departamentul Export—Import Presă, P.O.Box 136—137—telex: 11226, București, str. 13 Decembrie nr. 3.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie, nr. 6, București, Telefon 50.61.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filozofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à ILEXIM — Département Export-Import Presse, P.O.Box 136—137—telex: 11226, Bucarest, rue 13 Décembre N° 3, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

i 8024

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

2014

ACTIVITATEA IDEOLOGICO-EDUCATIVĂ ȘI EXIGENȚELE SPIRITULUI REVOLUȚIONAR

„Făurim socialismul și comunismul cu oameni și pentru oameni, și de aceea trebuie să ridicăm la un plan mai înalt decît pînă acum activitatea ideologică și de educație politică, formarea conștiinței revoluționare a maselor populare. Dezvoltarea conștiinței socialiste a maselor populare, formarea omului nou constituie cel mai important și mai nobil țel al partidului nostru, căruia trebuie să-i consacrăm eforturi mult mai mari decît pînă acum".

NICOLAE CEAUȘESCU

Cuvîntare la Consfătuirea cadrelor din domeniul științelor sociale și învățămîntului politic, 6 octombrie 1976.

Vastă și multilaterală, activitatea ideologică, politică și cultural-educativă — organizată și condusă de Partidul Comunist Român — constituie parte integrantă, fundamentală a întregii opere de făurire a societății socialiste pe pămîntul patriei noastre, de transpunere în viață a Programului partidului, expresie a marxism-leninismului creator în România.

Hotărîrea Plenarei Comitetului Central al Partidului Comunist Român din 2—3 noiembrie a. c., cu privire la realizarea Programului de măsuri *pentru aplicarea hotărîrilor Congresului al XI-lea al partidului și ale Congresului educației politice și al culturii socialiste în domeniul muncii ideologice, politice și cultural-educative reflectă atenția deosebită pe care o acordă partidul intensificării activității de dezvoltare a conștiinței socialiste și formare a omului nou, stimulării participării responsabile, competente a tuturor oamenilor muncii la viața politică și culturală, la întregul proces revoluționar în plină desfășurare.*

Acest plan de măsuri reprezintă, astăzi, punctul de convergență al unei sistematice și consecvent urmărite acțiuni de analiză și perfecționare a vieții ideologice-educative, preocupare marcată de un șir de memorabile evenimente ale vieții noastre politice, începînd cu Plenara C. C. al P. C. R. din 3—5 noiembrie 1971. Cei cinci ani care au trecut de la această istorică plenară

26207.

se înscriu într-un vast și rodnic proces de amplificare și continuă îmbunătățire a activității de educație socialistă a maselor, exprimînd, încă o dată, fermitatea și consecvența neabătută cu care a acționat și acționează partidul nostru în direcția formării și dezvoltării conștiinței revoluționare a întregului popor.

În inițierea acestui ansamblu de acțiuni și în elaborarea tuturor documentelor de partid, de analiză și programatice, care au imprimat un nou curs muncii în domeniul educației ideologice și politice, un rol deosebit, eminent, revine secretarului general al partidului, tovarășului Nicolae Ceaușescu. Expresie a capacității sale creatoare, a spiritului său efervescent și novator, contribuțiile secretarului general al partidului se înscriu în patrimoniul ideologic al Partidului Comunist Român, al întregii noastre culturi socialiste, ca documente de excepțională valoare teoretică și practică.

★

Societatea românească contemporană se află într-un proces de profunde transformări structurale care vizează, deopotrivă, structura de clasă, repartizarea forței de muncă în industrie și agricultură (crește rapid numărul celor care lucrează în industrie și în alte sectoare neagricole și se reduce numărul celor ocupați în agricultură: se prevede că în agricultură vor lucra în anul 1990 numai 12—15 la sută din totalul forței de muncă). Înfăptuirea obiectivelor cincinalului în care am pășit în acest an presupune, cu necesitate, o dinamică înaltă a forțelor de producție, și pe această bază, sporirea nivelului de trai material și spiritual al întregului popor, corelarea progresului economic și social cu asimilarea și valorificarea maximă a tot ceea ce este nou, calitativ superior pe plan științific și tehnologic. Mobilizarea, în această direcție, a întregului potențial productiv al țării, utilizarea intensivă a capacităților de producție, promovarea acțiunilor de înnoire și modernizare a producției pun în fața întregii noastre societăți probleme de o deosebită importanță privind formarea cadrelor, educația politică a oamenilor, ridicarea nivelului lor de cultură. „Iată de ce — preciza tovarășul Nicolae Ceaușescu la recenta plenară a C. C. al P. C. R. — problemele politico-ideologice, educative cuprind — așa cum s-a menționat și la Congresul al XI-lea și la Congresul educației politice și al culturii socialiste — întreaga complexitate a acestei activități, iar soluționarea lor cere o preocupare permanentă"[1].

În ultimii ani, cum se subliniază în documentele partidului nostru, s-a obținut o creștere a nivelului general ideologic și politic al cadrelor, al activului de partid, al întregului partid, s-a îmbunătățit activitatea de formare a conștiinței noi socialiste a întregului popor. Au fost obținute rezultate pozitive și în învățămîntul de stat, inclusiv în predarea științelor sociale, în educarea politică și ridicarea nivelului cultural al tinerei generații. Evidențiind aceste realizări, secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, menționa — cu prilejul Consfătuirii cadrelor din domeniul științelor sociale și învățămîntului politic — înalta apreciere pe care o dă Comitetul Central al partidului activității cadrelor din învățămîntul de partid și de stat, a întregului activ din domeniul muncii ideologice și politice,

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Plenara Comitetului Central al Partidului Comunist Român (2—3 noiembrie* 1976), în „Scînteia" din 5 nov. 1976.

în creșterea nivelului de cultură și conștiință al poporului : „Putem spune că, într-adevăr, odată cu dezvoltarea generală, în ritm intens, a societății noastre, se desfășoară o activitate tot mai susținută în domeniul formării omului nou, căruia îi datorăm, pînă la urmă, tot ceea ce am realizat în România"[2].

Mersul înainte în această direcție, obținerea în viitor a unor rezultate superioare, sînt strîns legate de depășirea unor lipsuri și neajunsuri care au continuat și continuă încă să se manifeste în domeniul muncii ideologice-educative, în predarea științelor sociale, în viața noastră culturală. Precizările în acest sens ale secretarului general al partidului au o însemnătate de prim ordin. Este necesară o analiză profundă și responsabilă, critică și autocritică, a activității fiecărui sector, fiecărui domeniu al activității ideologice. „Critica și autocritica trebuie să constituie în mai mare măsură o parte inseparabilă a muncii de educație ideologică și politică, a procesului de formare a noii conștiințe socialiste, principala metodă de analizare și lichidare a greșelilor, de descoperire a cauzelor care au generat lipsurile și de stabilire, pe această bază, a măsurilor care se impun pentru îmbunătățirea activității.

În domeniul științelor sociale, și îndeosebi al filozofiei, cu toate eforturile de revedere a planurilor de cercetare și de intensificare a aprofundării teoretice, din unghiul propriu filozofiei, a fenomenelor majore ale societății socialiste multilateral dezvoltate și a principalelor direcții de gîndire în lumea contemporană, lucrările elaborate se mențin în mare parte în limitele reluării și repetării unor lucruri îndeobște cunoscute, îndeplinind într-o măsură restrînsă sarcina desprinderii unor concluzii de eficiență practică pentru accelerarea progresului multilateral al societății noastre, și de analiză temeinică, nuanțată și critică a curentelor de gîndire nemarxiste. În standurile librăriilor mai apar unele cărți neinteresante, lipsite de substanță teoretică, lucrări care, în locul unui conținut angajat, vădind competență și responsabilitate, ilustrează mai curînd prezența — nedorită — în viața noastră culturală a unor „forme fără fond" și fără eficiența ideologică așteptată.În presa și publicațiile noastre cu profil ideologic continuă să mai apară unele dezbateri și mese rotunde destul de formale, care dau impresia că sînt încropite în pripă și de aceea sînt lipsite de ecou în rîndul cititorilor. Nu rareori, în articole și chiar în lucrări mai ample confruntările de idei, dialogul cu doctrine străine de ideologia noastră se desfășoară la un nivel teoretic și politic nesatisfăcător. Dacă în trecut, tot ce nu era legat organic de filozofia marxistă era respins în bloc și etichetat ca lipsit de orice valoare teoretică și științifică, în prezent se evită uneori analiza critică deschisă, principială, partinică a curentelor de gîndire nemarxiste, se elogiază global personalități marcante din trecutul culturii noastre, a căror activitate teoretică și politică ar solicita un atent și nuanțat examen critic.

Cauzele sînt multiple și țin, cel puțin în parte, de o anumită izolare a cercetătorilor, unul de altul, chiar în cadrul echipelor de lucru. Rezultatele unor cercetări colective continuă să mai apară sub forma unor culegeri de studii și articole, neunitare sub raportul metodei de lucru, al mijloacelor de elaborare și al viziunii generale asupra problemei date. Una din principalele cauze ale rămînerii în urmă în acest domeniu o constituie și insuficienta

---

[2] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Consfătuirea cadrelor din domeniul științelor sociale și învățămîntului politic*, în „Scînteia" din 8 oct. 1976.

cunoaștere, de către cei care întreprind cercetarea, a problemelor concrete ale vieții noastre sociale. Asemenea lacune nu pot fi suplinite prin simpla cooptare în colectivele de lucru a unor colaboratori care își desfășoară munca în diverse sectoare de activitate practică, social-economică. Se impune, de asemenea, o exigență sporită din partea edi'urilor, a consiliilor științifice și a secțiilor de resort ale Academiei de științe sociale și politice, dar, totodată, o angajare fermă, responsabilă a tuturor lucrătorilor din domeniul ideologiei în afirmarea și dezvoltarea concepției revoluționare despre lume, a materialismului dialectic și istoric.

De aceea, după opinia noastră, considerăm de o deosebită însemnătate prevederea programului de măsuri ca toate cadrele didactice și toți cercetătorii care lucrează în domeniul științelor sociale, paralel cu munca profesională să participe activ și intens la viața socială și publică, prin integrarea lor organică în forme și modalități concrete de activitate politică. Aceasta va contribui în mod substanțial la adîncirea integrării învățămîntului și cercetării cu practica socială, la sporirea eficienței muncii în domeniul filozofiei. Căci activitatea în fiecare sector al științelor sociale este, prin însăși esența sa, activitate politică, muncă de partid. *Acest principiu, acest adevăr fundamental, trebuie să ne călăuzească în tot ceea ce întreprindem pentru îmbunătățirea muncii în fiecare domeniu al activității ideologice.*

Tot în această direcție se impune, după părerea noastră, și acordarea unei mai mari atenții organizării sesiunilor științifice și formei acestora. Nu o dată, consemnînd în „Revista de filozofie" desfășurarea unor sesiuni pe teme date, ne vedem siliți să limităm relatarea la simpla enumerare a titlurilor de comunicări, datorită faptului că „dezbaterile" pe tema în discuție constau adesea într-o suită de referate „ocazionale", fără l gătură între ele și cu fondul dezbaterii. Or, nu „monologurile" și festivismul trebuie să caracterizeze sesiunile științifice pe teme determinate, ci dezbaterile vii, dialogul competent și de substanță. Numai astfel ele devin instrumente eficace, de lucru și reprezintă contribuții reale la afirmarea vieții științifice. Din păcate, asemenea sesiuni constituie încă excepția și nu regula. Cu insatisfacție am constatat, de asemenea, că nici una dintre lucrările distinse cu premii sau mențiuni în cadrul subsecției de filozofie a ultimei Conferințe naționale a cercurilor științifice studențești nu abordau probleme social-politice ale societății noastre și că în ansamblul comunicărilor selectate și prezentate la aceste conferințe studențești, cele cu tematică actuală, social-politică aveau un nivel teoretic destul de scăzut, iar ca număr erau în netă minoritate. Această situație reflectă nu numai carențele existente în activitatea de îndrumare și orientare a activității științifice a studenților, dar și o serie de neajunsuri, nedepășite încă, ale procesului instructiv-educativ.

Așa cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu la consfătuirea cadrelor din domeniul științelor sociale și învățămîntului politic: „Se manifestă serioase lipsuri în ce privește legarea învățămîntului de cercetare, de activitatea practică. În domeniul ideologiei și al științelor sociale această problemă se pune în mod deosebit, ținînd seama de faptul că nu se poate vorbi de o adevărată cercetare și de elaborarea unor teze teoretice în științele sociale fără cunoașterea temeinică a realităților, fără legarea strînsă a studiilor de viață, de dezvoltarea economico-socială. Or, din acest punct de vedere, în învățămîntul economic și de partid, în institutele de științe sociale continuă să se manifeste lipsuri foarte serioase. Toate acestea fac ca învățămîntul

de partid și învățămîntul de stat în domeniul științelor sociale să nu se ridice la nivelul cerințelor actuale ale dezvoltării societății noastre, al exigențelor puse, de Congresul al XI-lea al partidului" [3].

Recentele documente de partid evidențiază necesitatea depășirii formalismului în predarea științelor sociale, în legarea lor de realitățile social-politice, economice, culturale din țara noastră. Integrarea cercetării și a învățămîntului într-o aceeași unitate funcțională superioară este menită să potențeze funcția lor socială și ideologică, să contribuie la o îmbunătățire de fond atît a procesului de învățămînt, a procesului instructiv-educativ, cît și a activității de cercetare științifică, să le lege mai organic de viață, de marile probleme ale prezentului și ale dezvoltării viitoare a societății noastre și a lumii contemporane. „În activitatea noastră politico-ideologică, educativă — arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu — trebuie să pornim de la cunoașterea temeinică a realităților economico-sociale din România, depunînd eforturi pentru a înțelege bine procesul transformărilor revoluționare care au avut loc în patria noastră și totodată pentru a putea caracteriza în mod corespunzător stadiul de dezvoltare în care se găsește astăzi România, cît și perspectivele ei de viitor" [4].

De mare importanță teoretică și metodologică este precizarea conceptului de proces revoluționar *în condițiile făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate și a înaintării țării noastre spre comunism. Ar fi o greșeală să considerăm că procesul revoluționar cuprinde doar perioada răsturnării de la putere a claselor dominante exploatatoare și preluarea puterii politice de către muncitori și țărani sub conducerea partidului revoluționar, marxist-leninist al clasei muncitoare. Prin această cucerire istorică, moment de cotitură radicală în viața oricărei societăți, sarcinile revoluției, departe de a se fi încheiat, sînt abia la începutul asumării lor conștiente de mase tot mai largi. Așa după cum subliniază secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, „în practică, abia după cucerirea puterii politice au avut loc în țara noastră marile transformări rovoluționare în domeniul dezvoltării forțelor de producție, lichidarea claselor exploatatoare, industrializarea socialistă, cooperativizarea și dezvoltarea pe baze noi a agriculturii, înfăptuirea revoluției culturale, transformarea radicală a patriei noastre.* Dar acest proces revoluționar continuă și va mai continua în vederea realizării transformărilor prevăzute de Congresul al XI-lea al partidului, de Programul elaborat de acest congres — făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate, edificarea comunismului în România" [5]. *Acționînd în acest sens, adică* într-un mod nou, revoluționar, *vom putea fi întotdeauna activi în depășirea fenomenelor vechi, precum și a lipsurilor și neajunsurilor din activitatea noastră.*

Ne desfășurăm munca într-un domeniu în care spiritul revoluționar *— propriu întregii linii politice a partidului nostru — trebuie să se manifeste plenar și exemplar, să caracterizeze întreaga noastră activitate ideologică și politico-educativă, bazată pe principiile filozofiei marxiste, ale marxism-leninismului creator și pe istoricele hotărîri ale Congresului al XI-lea, ale Programului partidului — Carta ideologică, politică, teoretică și practică a întregului proces revoluționar din țara noastră. În fiecare domeniu*

[3] *Ibidem.*
[4] *Ibidem.*
[5] *Ibidem* (subl. ns.).

al activității noastre trebuie să militäm pentru formarea unor militanți revoluționari, *cu o personalitate multilateral dezvoltată, cu o înaltă conștiință politică și competență profesională. În acest sens sublinia — cu profunzime și deosebită capacitate de surprindere a fenomenelor social-politice — tovarășul Nicolae Ceaușescu : „Nu trebuie uitat că* pentru a fi revoluționar, *activist, comunist nu este suficientă însușirea unor teze generale ale clasicilor revoluționari sau a documentelor partidului nostru.* Pentru a fi revoluționar adevărat, *activist de partid și de stat, comunist în stare să facă față îndatoririlor încredințate, se cere ca, odată cu tezele generale și documentele de partid, să-ți însușești tot ceea ce este nou și avansat în cunoașterea umană,* un spirit înaintat, o atitudine intransigentă față de lipsuri și greșeli, o poziție fermă împotriva vechiului, curaj în promovarea noului. *Se cere, deci, însușirea concepției revoluționare, studierea, pe această bază, a fenomenelor sociale și economice, spre a putea acționa în mod conștient pentru transformarea revoluționară a societății și a lumii"* [6].

O asemenea atitudine este proprie în cel mai înalt grad partidului nostru, liniei politice imprimate îndeosebi după Congresul al IX-lea al partidului și legată organic de activitatea în fruntea întregului proces revoluționar din țara noastră a secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu. Pornind permanent de la adevărurile generale, universal-valabile, de la principiile concepției revoluționare despre lume, natură și societate, Partidul Comunist Român a acționat și acționează pentru aplicarea acestora în viață, ținînd seama de realitățile istorice, sociale și naționale din țara noastră.

În cadrul progresului general al societății, munca productivă, utilă constituie factorul de bază. „Iată de ce, sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu la recenta plenară, fiecare cetățean trebuie să depună o muncă socială utilă în domeniul producției bunurilor materiale, cît și în domeniul științei, culturii, în alte domenii de activitate necesare societății noastre socialiste" [7]. *Principiul formării omului pentru muncă și prin muncă este fundamental pentru întreaga activitate formativă și instructiv-educativă din societatea noastră. Educarea oamenilor, a tinerei generații în spiritul dragostei și respectului pentru muncă se îngemănează strîns cu educarea lor în spiritul devotamentului față de patrie, față de popor, față de partid, față de cauza socialismului și comunismului.*

Educația politico-ideologică cuprinde și cultivarea și valorificarea critică a tradițiilor progresiste din trecut. „Trebuie să preluăm — preciza tovarășul Nicolae Ceaușescu în Cuvîntarea sa la Consfătuirea cadrelor din domeniul științelor sociale și învățămîntului politic — ceea ce s-a creat bun în trecut, în toate domeniile de activitate, inclusiv în domeniul artei, literaturii, al concepțiilor filozofice. Dar trebuie să preluăm totul în mod critic, *relevînd tezele greșite conținute de unele din aceste opere, chiar dintre cele mai valoroase, pentru a-i orienta în mod just pe cetățenii patriei noastre și, în special, tînăra generație. Această problemă are o importanță deosebită pentru educația politică, pentru formarea omului nou"* [8].

---

[6] *Ibidem* (subl. ns.).

[7] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Plenara Comitetului Central al Partidului Comunist Român (2—3 noiembrie 1976)* (subl. ns.).

[8] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Consfătuirea cadrelor din domeniul științelor sociale și învățămîntului politic* (subl. ns.).

De o importanță teoretică și practică deosebită sînt analizele și precizările făcute de secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, în fața cadrelor din domeniul științelor sociale și al învățămîntului politic, în legătură cu o serie de aspecte de fond ale vieții noastre sociale. Pornind de la constatarea că în domeniul științelor sociale nu s-a acordat suficientă atenție luptelor sociale și naționale, luptei de clasă desfășurate în patria noastră și că s-a manifestat o insuficientă combativitate politică față de diferite concepții greșite, retrograde în aceste probleme, secretarul general al partidului a subliniat necesitatea unor îmbunătățiri corespunzătoare a programelor predării științelor sociale, a întregii activități ideologice. Totodată, subliniindu-se faptul că lupta de clasă a constituit forța motrice în dezvoltarea societăților de pînă acum s-a indicat necesitatea studierii modului în care se va manifesta ea în viitor. „Este necesar — a arătat tovarășul Nicolae Ceaușescu — să analizăm, în spiritul concepției noastre revoluționare, în ce măsură în societatea noastră mai pot avea loc aspecte sau forme ale luptei de clasă" [9]. *Evidențiind principalele implicații ale acestei probleme, în condițiile societății noastre socialiste, secretarul general al partidului a aprofundat, cu clarviziune și adîncă cunoaștere a proceselor reale din viața noastră socială, o serie de fenomene legate de geneza, evoluția și modul de rezolvare a contradicțiilor în contextul edificării societății socialiste multilateral dezvoltate : „Este evident că la noi nu mai există clase sociale antagoniste ; continuă să existe însă clase, categorii sociale. E adevărat, sînt clase prietene, animate de dorința de a făuri împreună noua orînduire socială ; dar* ar fi greșit să nu vedem că există totuși contradicții și deosebiri între clasele și grupările sociale din societatea noastră. *Sînt anumite* contradicții între țărănime și muncitorime, între sat și oraș, precum și între diferite alte categorii sociale, *atît* în ce privește condițiile și felul de muncă, cît și nivelul conștiinței, situația veniturilor *și așa mai departe. Este clar că aceste deosebiri nu pot să nu genereze contradicții.* Acestea se pot dezvolta și pot deveni antagoniste *dacă nu sînt bine înțelese și dacă nu acționăm pentru a lichida cauzele care le generează. Iată de ce acordăm o deosebită atenție dezvoltării armonioase a întregii economii, a industriei și agriculturii — cele două laturi de bază ale producției de bunuri materiale. Dealtfel, este cred evident pentru toți cei ce analizează dezvoltarea socială pe baza materialismului dialectic că* se manifestă și în socialism o anumită contradicție între industrie și agricultură, *că neglijarea uneia sau alteia are repercusiuni mari asupra întregii societăți. Neglijarea fie a industriei, fie a agriculturii se răzbună și duce, pînă la urmă, la contradicții, la apariția unor greutăți mari în dezvoltarea societății"* [10]. *Există deosebiri, diferențieri în retribuție : unii oameni obțin din partea societății venituri mari, unii dintre ei chiar cu mult peste ceea ce ar fi normal. Înseși principiile de retribuție utilizate în condițiile socialismului și ale trecerii spre comunism aparțin dreptului vechi, burghez ; ele sînt folosite în procesul lichidării lor și al trecerii la principiile noi, comuniste de retribuție, potrivit cărora* „fiecare trebuie să dea societății tot ceea ce este în stare și să ceară atît cît îi trebuie pentru a trăi în condiții corespunzătoare" [11]. *De aceea, anumite privilegii*

---

[9] *Ibidem.*
[10] *Ibidem,* (subl. ns.).
[11] *Ibidem,* (subl. ns.).

economice care se mențin în societatea socialistă, trebuie cunoscute și avute în vedere — la nivel decizional — pentru a putea fi îngrădite, pentru a nu ajunge ca ele să dăuneze dezvoltării sociale generale. În același sens trebuie acționat și pentru dezvoltarea proprietății socialiste, sub forma ei de stat sau cooperatistă, ținînd seama de faptul binecunoscut că mica proprietate generează continuu inegalitate, care la rîndul ei duce la apariția unor contradicții cu consecințe negative pe plan social, global. Aceste împrejurări impun concluzia că „în perioada actuală și în viitor, pînă la făurirea societății comuniste, se vor manifesta tot felul de contradicții. Atît timp cît vor exista clase și grupări sociale diferite se vor manifesta, într-o formă sau alta, contradicții între acestea — *desigur neantagoniste — și aceasta cere să acționăm în mod conștient și organizat pentru soluționarea lor, pentru depășirea oricăror contradicții și asigurarea triumfului socialismului și comunismului în România*" [12].

Dar inegalități în dezvoltarea socială se manifestă și se vor mai manifesta și între țările socialiste, sub acțiunea legii dezvoltării inegale și a legii dezvoltării în salturi, în procesul lichidării subdezvoltării și a egalizării nivelurilor de dezvoltare. Aceste inegalități în dezvoltarea socială determină existența unor contradicții între țările socialiste, contradicții care trebuie înțelese pornind de la particularitățile diferite ale dezvoltării lor istorice, naționale, economice, sociale, de la nivelul deosebit de dezvoltare la care se găsesc în prezent. Așa cum precizează însă secretatul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, trebuie avută permanent în vedere necesitatea de a se acționa pentru ca aceste contradicții să fie continuu depășite, prin eforturi comune, prin asigurarea unei conlucrări active între toate statele socialiste în scopul dezvoltării lor economico-sociale rapide, al egalizării nivelului lor de dezvoltare, în condițiile respectării independenței și suveranității fiecărei națiuni : „Pornim de la necesitatea *de a nu se afirma că nu există asemenea contradicții — pentru că viața dezminte zilnic această afirmație — ci* de a se înțelege și cunoaște aceste contradicții, *acționîndu-se pentru întărirea colaborării și unității țărilor socialiste, pentru dezvoltarea activității conștiente a partidelor comuniste, pentru afirmarea tot mai puternică a rolului lor conducător în dezvoltarea socialismului pe plan național și internațional*" [13].

Studierea aprofundată a politicii externe a partidului și a statului nostru este parte integrantă a educației politice și ideologice a întregului nostru popor. Ea evidențiază preocuparea permanentă, consecvent internaționalistă a României socialiste de a dezvolta colaborarea cu toate țările socialiste, de a amplifica relațiile de prietenie, solidaritate și conlucrare multilaterală cu toate forțele progresiste ale contemporaneității, cu forțele antiimperialiste. Aprecierile și orientările stabilite de Congresul al XI-lea al partidului în acest domeniu sînt permanent confirmate de evoluția evenimentelor internaționale : este astăzi tot mai evident că în lume au loc puternice procese revoluționare, de transformare socială și națională, de așezare a relațiilor dintre state pe noi principii, de schimbare a raporturilor de forțe mondiale ; crește hotărîrea popoarelor de a pune capăt vechii politici imperialiste, colonialiste și neocolonialiste, de a asigura drum liber afirmării relațiilor bazate pe egalitate, respect al independenței și suveranității naționale, nea-

---

[12] *Ibidem*, (subl. ns.).
[13] *Ibidem*, (subl. ns.).

mestec în treburile interne, renunțarea la forță și la amenințarea cu forța, respectarea drepturilor fiecărui popor de a fi stăpîn pe propriile destine, de a-și făuri viața în deplină libertate, în direcția progresului social și național.

Ținînd seama de faptul că în lumea contemporană există încă imperialism și se manifestă cu putere contradicția de bază dintre clasa muncitoare și clasa capitaliștilor, precum și contradicția dintre țările socialiste și cele capitaliste, dintre statele imperialiste și țările subjugate, dintre imperialism și țările în curs de dezvoltare, contradicții care se reflectă și în domeniul confruntărilor ideologice, este necesară o participare mai activă a cadrelor din domeniul filozofiei la lupta de idei contemporană, afirmarea unei poziții ferme, intransigente, purtătoare a ideilor progresului social, ale umanismului revoluționar socialist.

*

Întreg acest complex de probleme evidențiază necesitatea de a pune ferm la baza activității noastre ideologice și politico-educative politica internă și externă a partidului, de a acționa astfel, în fiecare din domeniile noastre de activitate, încît fiecare comunist, fiecare cetățean al patriei noastre, întregul nostru tineret, să înțeleagă resorturile profunde ale proceselor economico-sociale și culturale, viața politică și ideologică — atît pe plan național, cît și pe plan internațional — pentru a fi în stare, oricînd și oriunde, nu numai să facă limpede pentru alții, să demonstreze altora justețea și liniile directoare ale procesului revoluționar din țara noastră, ci și să acționeze cu toată dăruirea, cu toată priceperea și răspunderea pentru transpunerea lor în viață.

Programul de măsuri aprobat în unanimitate de Plenara C.C. al P.C.R. din 2—3 noiembrie a.c. refectă spiritul nou, consecvent revoluționar, creator, în care partidul nostru abordează problemele politico-ideologice ale dezvoltării societății noastre, procesele fundamentale ale edificării societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintării spre comunism, formarea omului nou, cu o înaltă conștiință și un larg orizont de cunoaștere. Hotărîrea *adoptată cu acest prilej prevede sarcini precise pentru toți lucrătorii din domeniul ideologiei, pentru toate instituțiile și organismele sociale și obștești, pentru întregul partid în vederea traducerii neabătute în viață, în cele mai bune condiții, a prevederilor Congresului al XI-lea și ale Conferinței educației politice și al culturii socialiste în domeniul muncii ideologice, politice și cultural-educative. Parte integrantă a conducerii de către partid a întregii noastre societăți, politica în domeniul ideologiei și culturii implică muncă stăruitoare și consecventă, o conducere științifică, înalt partinică, perfecționarea continuă a formelor, metodelor educativ-formative. În conducerea și realizarea unitară a acestei activități de o amploare fără precedent în istorie, organele și organizațiile de partid sînt chemate să acționeze cu toată fermitatea pentru asigurarea unei cît mai largi și responsabile participări.* „Activitate ideologică — *așa cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu* — desfășoară întregul nostru partid. Ea se desfășoară sub conducerea partidului de către toți activiștii, de către toți comuniștii... *nu putem desfășura o activitate ideologică și politică corespunzătoare dacă întregul partid nu se va angaja cu întreaga forță în această activitate*" [11].

---

[11] *Ibidem*, (subl. ns.).

În domeniul filozofiei, toți cercetătorii și cadrele didactice sînt ferm hotărîți să răspundă cu întreaga lor putere de muncă tuturor sarcinilor ce le revin în înfăptuirea prevederilor Programului de măsuri : să nu precupețească nimic pentru ridicarea nivelului activității teoretice de studiere și generalizare a experienței construcției socialiste din țara noastră, de analiză a marilor mutații politice și sociale care au loc în lume și să contribuie, totodată, la adîncirea integrării cercetării în științele sociale și politice cu învățămîntul și practica socială ; să participe, mai intens, la activitatea de ridicare a nivelului politico-ideologic al comuniștilor, al tuturor oamenilor muncii, astfel ca aceștia să înțeleagă tot mai profund legitățile fundamentale ale dezvoltării societății noastre socialiste și, pe această bază, să acționeze cu răspundere și abnegație pentru aplicarea lor în viață ; să sprijine, sistematic, activitatea de răspîndire în mase a cunoștințelor științifice, de lărgire a orizontului de cunoaștere al întregului nostru popor, de combatere, pe baza concepției materialist-dialectice, a mentalităților retrograde, pentru înțelegerea adecvată, științifică a fenomenelor vieții și realităților sociale ; să acționeze cu fermitate pentru creșterea rolului școlii în formarea și educarea tinerei generații, pentru îmbunătățirea întregului proces instructiv-educativ, pentru integrarea tot mai strînsă a învățămîntului cu cercetarea și producția, cu practica social-politică.

La rîndul nostru, vom depune toate eforturile pentru ca „Revista de filozofie" — alături de celelalte publicații ideologice — să devină cu adevărat o tribună de dezbatere, un forum militant *pentru promovarea neabătută a liniei politice creatoare a partidului nostru de educare comunistă, revoluționară a oamenilor muncii din patria noastră.*

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXIII Nr. 5 1976

SUMAR

***, Activitatea ideologico-educativă și exigențele spiritului revoluționar . . . I

● ION MORARU, Rolul determinant al muncii în formarea omului nou, a personalității creatoare 535

● GHEORGHE BERESCU, Munca, factor al dezvoltării valorilor morale 539

● PAVEL APOSTOL, Aspecte noi în dimensiunea tehnologică a condiției umane . . . 541

● VASILE MORAR, Omul ca valoare în etosul socialist 548

● ELENA COBIANU, Însemnări privind determinarea calității morale a vieții 552

PROBLEME DE EPISTEMOLOGIE ȘI FILOZOFIA ȘTIINȚEI

● MIRCEA FLONTA, Cîteva observații cu privire la caracterizarea mișcării cunoașterii ca trecere de la fenomen la esență 557

● STELIAN POPESCU, Direcția fenomenistă în fizică 563

● ADRIAN ILIESCU, Școala „dependenței teoretice": o alternativă capabilă de a înlocui empirismul logic? 573

● RADU STOICHIȚĂ, Reflecții filozofice asupra conchiderii în silogism 579

● NICOLAE BĂRBULESCU, Problema timpului în teoria relativității restrînse . . . 581

● IOAN HOROIAN, Pentru o teorie filozofică a informației 590

CRONICA IDEILOR

● AL. BOBOC, Kant în gîndirea contemporană 595

OPINII DESPRE CĂRȚI

● PETRU BERAR, Apariția filozofiei marxiste în istoria umanismului 605

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

● GH. VLĂDUȚESCU, O lectură paralelă: C. Rădulescu-Motru și P. Teilhard de Chardin 613

CONSULTAȚII PENTRU ÎNVĂȚĂMÎNTUL POLITICO-IDEOLOGIC DE PARTID

● RADU FLORIAN, Conceptele de sistem, structură, funcție și rolul lor în cunoașterea socială 617

● LIUBOMIRA MIROȘ, Neotomismul și problemele omului 623

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ 629

MARGINALII ȘI COMENTARII 635

Rev. filoz., **XXIII**, *5*, p. 531–640, București, 1976.

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXIII № 5 1976 г.

СОДЕРЖАНИЕ

***, Воспитательно-идеологическая деятельность и требования революционного духа I

● ИОН МОРАРУ, Определяющая роль труда в формировании нового человека, творческой личности 535

● ГЕОРГЕ БЕРЕСКУ, Труд — фактор развития моральных ценностей. . . 539

● ПАВЕЛ АПОСТОЛ, Новые стороны технологического условия человеческой жизни 541

● ВАСИЛЕ МОРАР, Человек как ценность в системе социалистической нравственности 548

● ЕЛЕНА КОБИАНУ, Заметки об определении морального качества жизни 552

ПРОБЛЕМЫ ЭПИСТЕМОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ НАУКИ

● МИРЧА ФЛОНТА, К вопросу о характеристике движения познания от явления к сущности 557

● СТЕЛИАН ПОНЕСКУ, Феноменистское направление в физике 563

● АДРИАН ИЛИЕСКУ, Школа «теоретической зависимости» как альтернатива, способная заменить логический эмпиризм? 573

● РАДУ СТОЙКИЦЭ, Философские размышления о выводе в силлогизме . . 579

● НИКОЛАЕ БЭРБУЛЕСКУ, Проблема времени в частной теории относительности. 581

● ИОАН ХОРОТАН, За философскую теорию информации 590

ХРОНИКА ИДЕЙ

● АЛ. БОБОК, Кант в мышлении современности 595

МНЕНИЕ О КНИГАХ

● ПЕТРУ БЕРАР, Возникновение марксистской философии как этап в истории гуманизма 605

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

● Г. ВЛЭДУЦЕСКУ, Заметки по поводу параллельного чтения произведений К. Рэдулеску-Мотру и П. Теяра де Шардэна 613

КОНСУЛЬТАЦИИ – ПАРТИЙНАЯ УЧЁБА

● РАДУ ФЛОРИАН, Понятия системы, структуры, функции и их роль в общественном познании 617

● ЛЮБОМИРА МИРОШ, Неотомизм и проблемы человека 623

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ 629

ЗАМЕТКИ НА ПОЛЯХ И КОММЕНТАРИИ 635

Rev. filoz., XXIII, 5, p. 531–640, Bucureşti, 1976

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXIII — Nº 5 — 1976

SOMMAIRE

***, L'activité idéologique et éducative et les exigences de l'esprit révolutionnaire I

● ION MORARU, Le rôle déterminant du travail dans la formation de l'homme nouveau, de la personnalité créatrice 535

● GHEORGHE BERESCU, Le travail, facteur du développement des valeurs morales 539

● PAVEL APOSTOL, Aspects nouveaux dans la dimension technologique de la condition humaine 541

● VASILE MORAR, L'homme comme valeur dans l'éthos socialiste 548

● ELENA COBIANU, Notes concernant la détermination de la qualité morale de la vie 552

PROBLÈMES D'ÉPISTÉMOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE DES SCIENCES

● MIRCEA FLONTA, Quelques observations au sujet du caractère du mouvement de la connaissance comme passage du phénomène à l'essence 557

● ȘTEFAN POPESCU, La direction fénoméniste en physique 563

● ADRIAN ILIESCU, L'école de la „dépendance théorique", une alternative capable de remplacer l'empirisme logique? 573

● RADU STOICHIȚĂ, Réflexions philosophiques sur la conclusion dans le syllogisme 579

● NICOLAE BĂRBULESCU, Le problème du temps dans la théorie de la relativité restreinte 581

● IOAN HOROTAN, Pour une théorie philosophique de l'information 590

LA CHRONIQUE DES IDÉES

● AL. BOBOC, Kant dans la pensée contemporaine 595

OPINIONS SUR LES LIVRES

● PETRU BERAR, L'apparition de la philosophie marxiste dans l'histoire de l'humanisme 605

NOTES PHILOSOPHIQUES

● GH. VLĂDUȚESCU, Une lecture parallèle: C. Rădulescu-Motru et P. Teilhard de Chardin. 613

CONSULTATIONS POUR L'ENSEIGNEMENT POLITIQUE ET IDÉOLOGIQUE

● RADU FLORIAN, Les concepts de système, structure, fonction et leur rôle dans la connaissance sociale 617

● LIUBOMIRA MIROȘ, Le néothomisme et les problèmes de l'homme 623

LA VIE SCIENTIFIQUE 629

NOTES ET COMMENTAIRES. 635

Rev. philos., **XXIII**, 5, p. 531–640, Bucarest, 1976.

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXIII N° 5 1976

SOMMAIRE

● I. ANTONIU, Aspects idéologiques et éthiques et les exigences de l'esprit révolutionnaire . . . 1

● IOAN MOHAN, Travail déterminant du travail dans la formation de l'homme nouveau, de la personnalité créatrice . . . 785

● GHEORGHE BRĂESCU, Le travail, facteur du développement des valeurs morales . . . 809

● PAVEL APOSTOL, Aspects nouveaux dans la dimension technologique de la consommation . . . 821

● VASILE MORAR, L'homme comme valeur dans l'éthique socialiste . . . 844

● ELENA COSTEA, Notes concernant la détermination de la qualité morale de la vie . . . 852

PROBLÈMES D'ESTHÉTIQUE ET DE PHILOSOPHIE DES SCIENCES

● MIRCEA FLONTA, Quelques observations au sujet du caractère du matériel de la conjoncture comme passage du phénomène à l'essence . . . 857

● ELENA POPESCU, La direction fonctionnelle en physique . . . 869

● ADRIAN BUDSCU, L'école de la „dépendance théorique", une alternative possible de remplacer l'empirisme logique? . . . 873

● RADU STOICHIȚĂ, Réflexions philosophiques sur la conclusion dans le syllogisme . . . 879

● MIHAIL RĂDULESCU, Le problème du temps dans la théorie de la relativité restreinte . . . 881

● IOAN HOLOTAN, Pour une théorie philosophique de l'information . . . 890

LA CHRONIQUE DES IDÉES

● AL. DOBRE, Kant dans la pensée contemporaine . . . 905

OPINIONS SUR LES LIVRES

● PETRU DUMITRIU, L'apparition de la philosophie marxiste dans l'histoire de l'humanité . . . 905

NOTES PHILOSOPHIQUES

● GH. VLĂSCEANU, The lecture pericliteș. G. Radulescu-Motru et P. Tuțea de Charda . . . 913

CONSULTATIONS POUR L'ENSEIGNEMENT POLITIQUE ET IDÉOLOGIQUE

● RADU PETRESCU, Les concepts de système, structure, fonction et leur rôle dans la connaissance scientifique . . . 917

● ELENA SIMINA, Le développement et les problèmes de l'homme . . . 923

LA VIE SCIENTIFIQUE . . . 929

NOTES ET COMMENTAIRES . . . 935

Rev. Filoz., XXIII, 5, p. 781–940, Bucarest, 1976.

ROLUL DETERMINANT AL MUNCII ÎN FORMAREA OMULUI NOU, A PERSONALITĂȚILOR CREATOARE

DE

ION MORARU

Elaborînd liniile directoare ale activității de educație revoluționară, socialistă a oamenilor muncii din patria noastră, Congresul educației politice și al culturii socialiste dezvoltă în mod creator teza marxist-leninistă după care munca este factorul determinant în formarea conștiinței socialiste, în constituirea omului nou, în dezvoltarea multilaterală a personalității. „Formarea omului nou — subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu — trebuie să pornească de la adevărul binecunoscut după care munca, activitatea socială utilă constituie factorul determinant în formarea conștiinței socialiste, în educarea morală și politică a maselor. De aceea, este necesar să punem pe prim plan educarea oamenilor, îndeosebi a tineretului, prin muncă și pentru muncă"[1].

1. MUNCA — MODALITATE ESENȚIALĂ DE UMANIZARE ȘI RE-UMANIZARE A OMULUI

Munca și produsul ei au fost, în decursul preistoriei și istoriei umanității, factori esențiali de umanizare a omului, în sens antropologic („munca l-a creat chiar pe om însuși"[2]) pentru a deveni apoi un fenomen de dezumanizare, de negare a omului, în accepțiune economică și filozofică, în orînduirile bazate pe exploatare, mai ales în orînduirea capitalistă. Este menirea orînduirii socialiste să facă din muncă și din produsul ei mijloace de *re-umanizare* a omului, ca modalitate de revenire la „afirmație", pe un plan superior, dintr-o perspectivă pluridimensională.

K. Marx arăta că în orînduirea bazată pe capital „producția îl produce pe om numai ca *marfă*, ca *marfă umană*, ca om cu destinație de *marfă*; ea îl produce, potrivit cu această destinație, ca ființă *dezumanizată* atît sub raport *spiritual* cît și sub raport fizic"[3]. În orînduirea bazată pe exploatare muncitorul este deposedat abuziv de produsul muncii sale, care se instituie ca ceva autonom de producătorul său, ceea ce generează fenomenul de alienare economică: „dacă produsul muncii nu-i aparține muncitorului, dacă i se opune muncitorului ca o putere străină, aceasta este posibil numai pentru că produsul aparține *unui alt om, și nu muncitorului*"[4].

Munca fiind, în sens ontic, *esența generică a omului*, iar în sens gnoseologic, *nota esențială și definitorie* a conținutului conceptului de om, deposedarea muncitorului de produsul muncii sale, în orînduirea bazată pe exploatare, înseamnă, totodată, deposedarea lui de *produsul esenței umane*. ceea ce afectează destructibil însăși esența generică a omului, fiind echivalentă cu fenomenalizarea omului. Se realizează pe această cale ceea ce K. Marx numește „înstrăinarea omului de om", adică înstrăinarea omului de semenul său; „în genere, afirmația că esența generică a omului este înstrăinată de el înseamnă că un om este înstrăinat de altul și că fiecare dintre ei este înstrăinat de esența umană"[5]. Desigur, ex-

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la activitatea politico-ideologică și cultural-educativă de formare a omului nou, constructor conștient și devotat al societății socialiste multilateral dezvoltate și al comunismului în România*, prezentată la Congresul educației politice și al culturii socialiste, 2 iunie 1976, București, Edit. politică, 1976, p. 40.

[2] F. Engels, *Rolul muncii în procesul de transformare a maimuței în om*, în K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 468.

[3] K. Marx, *Manuscrise economico-filozofice din 1844*, în K. Marx și F. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 563.

[4] K. Marx, *op. cit.*, p. 557—558.

[5] *Ibidem*, p. 557.

ploatatorul, însușindu-și produsul muncitorului, fără să-l fi creat el însuși, se înstrăinează, la rîndul lui, de esența sa generică — munca.

În orînduirea socialistă, prin desființarea relațiilor de producție bazate pe exploatare, se realizează o dublă unitate: 1. între producător și produsul muncii (unitatea dintre om și esența sa), ceea ce duce la lichidarea oricărei baze de alienare economică; 2. ca o consecință a primului aspect, prin desființarea claselor exploatatoare se realizează, într-un alt plan, unitatea dintre om și semenul său, creîndu-se premisele pentru un „umanism total", cum îl numea K. Marx. Realizarea „umanismului total" trece cu necesitate prin faza *umanismului revoluționar*, intolerabil cu tarele omului din vechea orînduire, și care-și propune să realizeze în însuși procesul muncii și prin muncă un nou tip de om și un umanism de tip nou. „Propaganda noastră trebuie să cultive în rîndul maselor principiile umanismului revoluționar, pornind de la premisa că umanismul nu este o noțiune abstractă, imuabilă, ci că sensurile și conținutul său se modifică corespunzător diferitelor etape de dezvoltare istorică a societății. Esența umanismului revoluționar — spre deosebire de aceea a umanismului burghez care cultivă instinctul egoist, individualismul, lupta pentru bunăstarea personală în dauna bunăstării semenilor — constă în situarea omului în centrul întregii preocupări și activități a societății și, în același timp, în stabilirea unor raporturi armonioase, organice între individ și colectivitate. Umanismul revoluționar concepe afirmarea și dezvoltarea plenară a personalității umane nu izolat, ci în cadrul ansamblului societății, promovînd principiul rațional și generos potrivit căruia fericirea personală nu se poate realiza încălcînd dreptul la fericire al altora, ci numai în cadrul înfăptuirii fericirii generale a colectivității, a poporului, a umanității"[6].

2. MUNCA — EXPRESIE A LIBERTĂȚII UMANE, NECESITATE VITALĂ ȘI DATORIE DE ONOARE A FIECĂRUIA

În societatea socialistă fiind înlăturată definitiv exploatarea omului de către om odată cu eliberarea omului prin revoluție socială, se creează toate condițiile ca munca însăși să fie liberă. În orînduirile bazate pe proprietatea privată asupra mijloacelor de producție, mai ales în orînduirea capitalistă, „munca sa (a muncitorului — I.M.) nu este deci voluntară, ci silită, *muncă forțată*. Ea nu este satisfacerea unei trebuințe, ci doar un *mijloc* de a satisface trebuințele în afara ei. Caracterul ei străin apare limpede în faptul că, de îndată ce nu există o constrîngere fizică sau de altă natură, oamenii fug de muncă la fel ca de ciumă. Munca exterioară, munca în care omul se alienează pe sine este o muncă de autosacrificare, de mortificare. În sfîrșit, caracterul exterior al muncii apare pentru muncitor în faptul că ea nu este a sa, ci a altuia, că nu-i aparține, că în procesul muncii el nu-și aparține sieși, ci altuia"[7].

Deci, în orînduirea bazată pe exploatare, munca își are o determinare *extrinsecă* muncitorului; datoria de a munci acționează din afară asupra sa, ca o forță străină de sine, luînd caracterul unei necesități tiranice. Natura exterioară a muncii în orînduirile bazate pe exploatare este, în principal, o consecință a fenomenului de înstrăinare a produsului muncii.

În societatea socialistă omul fiind simultan proprietar al mijloacelor de producție și producător, devenind stăpîn al produsului muncii sale, se creează *posibilitatea obiectivă* a cointeresării acestuia în procesul muncii. Conștientizarea acestei schimbări calitative în sfera relațiilor de producție nu se realizează însă de la sine, în mod nemijlocit și imediat, ci este necesară o intensă muncă politică-educativă în acest sens, pentru formarea unei atitudini noi față de muncă: „va trebui să trecem la intensificarea muncii politico-educative, la desfășurarea unei largi activități de ridicare a conștiinței socialiste a oamenilor muncii, de formare a omului nou, cu o morală superioară, cu o atitudine avansată față de muncă, față de interesele generale ale societății"[8].

Astfel, necesitatea exterioară de a munci se transformă, în orînduirea socialistă, într-o *necesitate interior deliberată*, înțeleasă, conștientizată, deci liberă. În aceste condiții, munca dobîndește un caracter *intrinsec*, se transformă din necesitate exterioară forțată, în libertate lăuntrică conștientă, bazată pe o motivație consistentă și multilaterală, care se constituie ca un *impuls interior de a munci*. În orînduirea capitalistă de pildă, muncitorul produce, în primul rînd, sub imperiul necesității fizice. În orînduirea socialistă și cu atît mai mult în perspectiva trecerii la comunism, prin înlăturarea alienării economice și dezvoltarea multilaterală a conștiinței muncitorului la nivelul înțelegerii

[6] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, p. 69.

[7] K. Marx, *op. cit.*, p. 553.

[8] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XI-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1974, p. 92—93.

obiectivelor și deziderateloг majore ale societății, necesitatea fizică a muncii trece tot mai mult în plan secund, în prim plan venind necesitatea valorică a muncii, motivată etic și axiologic. „Munca va deveni tot mai mult, pentru fiecare, nu numai un mijloc de asigurare a existenței, ci o necesitate vitală, organică, o condiție a împlinirii umane, o sursă de satisfacție și bucurie"[9].

În aceste condiții, munca devine o necesitate lăuntric resimțită, o cerință fundamentală de autorealizare a individului și a colectivităților umane, înțeleasă nu atît ca *o nevoie fizică de a munci ca să exiști, ci, mai ales, ca un deziderat moral, de a exista ca să muncești*. Munca liberă și prosperă a fiecăruia și a tuturor, pusă în folosul fiecăruia și al tuturor, constituie unul din țelurile supreme ale orînduirii socialiste și comuniste.

Socialismul face din muncă o datorie de onoare pentru toți: „munca va constitui îndatorirea de onoare a tuturor cetățenilor patriei"[11]. Dacă, pentru clasele exploatatoare, munca (mai ales munca fizică) este, în esență, considerată o activitate înjositoare, pentru membrii societății socialiste, munca, indiferent de forma ei, devine o virtute, iar parazitismul, o modalitate de degradare morală, a omului. În orînduirea socialistă munca este ridicată la rangul de *datorie morală supremă*. „Munca liberă, despovărată de exploatare, constituie unica sursă a sporirii avuției naționale, a înfloririi patriei, a prosperității poporului și a bunăstării personale; de aceea ea trebuie înțeleasă ca o necesitate, ca o îndatorire de onoare a fiecărui cetățean și, totodată, ca principalul mijloc de afirmare a personalității umane, a forței creatoare a fiecărui cetățean"[11].

Libertatea muncii (dreptul de a munci) și munca liberă de exploatare în orînduirea noastră socialistă nu înseamnă nicidecum libertatea de opțiune între a munci sau a nu munci. Din libertatea muncii nu decurge caracterul ei facultativ. Individul poate să opteze pentru un gen sau altul de muncă, după preferințe și în conformitate cu disponibilitățile sale, dar nu are „libertatea" de a alege între a munci sau a nu munci. Intervenția societății socialiste de a determina pe unii membri ai săi să muncească, nu poate să fie interpretată, din această perspectivă, ca o atentare la libertatea individului. „Comunismul nu se poate construi fără muncă. El nu este societatea trîntorilor, ci societatea oamenilor muncii!"[12].

Într-o societate a muncii, care se bazează pe muncă și se realizează prin muncă, există pentru fiecare o singură posibilitate: aceea de a munci, la modul optim, în folosul său și al întregii societăți. „Trebuie să fie tuturor clar — subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu — că nimeni nu poate trăi în societatea noastră fără a munci într-un sector sau altul al vieții economico-sociale! Fiecare trebuie să înțeleagă că are datoria morală și patriotică de a-și consacra întreaga energie, competență și forță de muncă dezvoltării proprietății socialiste — principalul izvor al înfloririi economico-sociale a țării, al bunăstării și fericirii întregii națiuni"[13].

Libertatea muncii, interpretată în unitate dialectică cu necesitatea de a munci și nu opusă acesteia, presupune un înalt spirit de responsabilitate individuală și colectivă față de calitatea și cantitatea muncii, de lipsurile care se mai manifestă în domeniul muncii, față de realizarea exemplară a sarcinilor de muncă. „Pentru fiecare comunist, pentru fiecare cetățean, munca este o datorie fundamentală, de onoare. Fiecare trebuie să dea dovadă de o înaltă conștiință profesională, competență, spirit creator, dăruire și pasiune în muncă; totodată, trebuie să manifeste combativitate și intransigență față de manifestările de indisciplină, superficialitate și lipsă de răspundere în muncă"[14].

3. ROLUL MUNCII ÎN FORMAREA ȘI DEVOLTAREA MULTILATERALĂ A PERSONALITĂȚII

Societatea socialistă, ca societate a muncii generale, libere de exploatare, creează în însuși procesul muncii și pentru muncă o

---

[9] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 170.

[10] *Ibidem*, p. 68.

[11] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la activitatea politico-ideologică și cultural-educativă de formare a omului nou, constructor conștient și devotat al societății socialiste multilateral dezvoltate și al comunismului în România*, p. 40.

[12] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Consfătuirea de lucru de la Comitetul Central al Partidului Comunist Român*, 17 octombrie 1975, București, Edit. politică, 1974, p. 31.

[13] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la activitatea politico-ideologică și cultural-educativă de formare a omului nou, constructor conștient și devotat al societății socialiste multilateral dezvoltate și al comunismului în România*, p. 40.

[14] *Codul principiilor și normelor muncii și vieții comuniștilor, ale eticii și echității socialiste*, București, Edit. politică, 1974, p. 12—13.

personalitate multilateral dezvoltată, avînd în cel mai înalt grad vocația muncii, ca element definitoriu al său. Așa cum preciza tovarășul Nicolae Ceaușescu în încheierea lucrărilor Congresului educației politice și al culturii socialiste, „Urmărim crearea condițiilor celor mai propice ca omul să se poată manifesta plenar în toate domeniile vieții sociale, fiecare cu capacitățile, personalitatea și felul său de a fi, în spiritul comun întregii societăți, al dragostei de dreptate și adevăr, al curajului și cinstei, al simplității, al hotărîrii de a lucra împreună cu semenii săi pentru fericirea proprie, pentru fericirea întregii societăți"[15].

Omul societății socialiste multilateral dezvoltate are conștiința clară (și trebuie să o aibă), că toate valorile materiale și spirituale și însuși omul, ca valoare supremă a acestei societăți, se făuresc numai prin muncă, că progresul multilateral al patriei se realizează prin munca tenace și unită a întregii societăți. „Fiecare cetățean trebuie să fie conștient că bunăstarea și fericirea sa depind nemijlocit de felul cum muncește pentru dezvoltarea economiei naționale, pentru creșterea avuției întregului nostru popor"[16].

În societatea socialistă, munca în folosul întregii societăți a fost ridicată la rangul de *principiu fundamental și criteriu suprem în aprecierea valorică a personalității*. „Întreaga activitate educativă trebuie să aibă la bază principiile eticii și echității socialiste, conform cărora fiecare primește de la societate în raport cu contribuția concretă adusă la progresul patriei, combătîndu-se tendința unora de a subordona interesele generale ale societății intereselor particulare, înguste, de a da societății cît mai puțin și de a pretinde de la ea cît mai mult"[17]. Promovat cu consecvență în societatea noastră socialistă, acest principiu este el însuși de natură să contribuie la formarea multilaterală a personalității în muncă și pentru muncă, pornind de la înțelegerea clară a faptului că singura modalitate de autoafirmare și realizare materială și morală, în plan individual și social, singurul etalon de măsură, egal pentru toți, este cantitatea și calitatea muncii sociale utile. Printre obiectivele fundamentale ale etapei următoare a istoriei României socialiste în Programul partidului nostru se menționează : „Se va aplica cu fermitate principiul socialist de repartiție, fiecare fiind retribuit după munca și contribuția adusă la dezvoltarea societății socialiste"[18].

Astfel, societatea noastră socialistă a creat fiecărui om posibilitatea reală să devină o personalitate în muncă și prin muncă, să se înnobileze cu acest „blazon", esențial nu formal, al muncii. Și cîți nu-l poartă cu legitimă mîndrie ! Societatea socialistă a ridicat personalitățile care se disting în mod deosebit în muncă pe cel mai înalt podium al valorilor sociale, conferindu-le titlul de „Erou al muncii socialiste", ca expresie de înaltă cinstire și unanimă prețuire.

Stimulentele materiale și morale conferite de societatea noastră socialistă, perfectibile și ele în perspectiva dezvoltării societății, constituie un puternic imbold al afirmării indivizilor și colectivităților în muncă, sînt de natură să sporească valoarea formativă a muncii. În planul profesiunilor, societatea socialistă a lichidat orice discriminare : nu există profesii superioare și inferioare, ci toate profesiile, necesare și utile societății, se bucură de o egală prețuire. Oricare profesie, practicată cu deplină dăruire, oferă șanse egale de afirmare, devine un cîmp larg de dezvoltare a personalității.

Munca în societatea noastră are multiple efecte formative asupra personalității umane. În muncă se formează caracterul, ca element de bază al personalității, curajul și voința de a învinge dificultățile, se formează și se diversifică aptitudinile, se cizelează temperamentul. Munca are o funcție esențială în a-l face pe om mai sociabil, mărește gradul de coeziune, cooperare și întrajutorare a oamenilor.

Munca socială utilă devine mijloc de satisfacție și de bucurie. Ea conferă omului încredere în forțele sale ; optimism, robustețe fizică și morală, trăsături indispensabile personalității omului societății socialiste multilateral dezvoltate și comuniste.

4. MUNCA — FACTOR HOTĂRÎTOR ÎN GENEZA PERSONALITĂȚILOR CREATOARE

În totală opoziție cu ideologia clericală, după care „creatura non potest creare", clasicii filozofiei marxist-leniniste formulează teza, fundamentală pentru teoria creativității și creației, după care *omul este pro-*

[15] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la activitatea politico-ideologică și cultural-educativă de formare a omului nou, constructor conștient și devotat al societății socialiste multilateral dezvoltate și al comunismului în România, Cuvîntare la încheierea lucrărilor Congresului*, 4 iunie 1976, București, Edit. politică, 1976, p. 111.

[16] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la activitatea politico-ideologică și cultural-educativă de formare a omului nou, constructor conștient și devotat al societății socialiste multilateral dezvoltate și al comunismului în România*, p. 41.

[17] *Ibidem*.

[18] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, p. 68.

priul său creator prin muncă. „Deoarece însă, pentru omul socialist *întreaga așa-numita istorie universală* nu este altceva decît generarea omului prin munca umană, procesul de devenire a naturii pentru om, înseamnă că el are dovada concretă și de netăgăduit a *generării* sale prin sine însuși, a *procesului* său *de apariție*"[19]. În acest fel devine inconsistentă problema „existenței unei ființe *străine*, situată deasupra naturii și a omului"[20]. Așadar, omul este propria sa creație, un produs al muncii. Acționînd asupra naturii, omul acționează simultan și asupra propriei sale naturi. Creînd, omul se autocreează pe sine. El este ființă creativă și autocreativă, propriul său demiurg. Dacă omul creează mediul uman și se creează pe sine, dacă „munca este procesul prin care omul devine ființă pentru sine", dacă omul a creat divinitatea și nu aceasta l-a creat pe el, înseamnă că omul are dovada certă a capacității sale de a crea și de a se autocrea creînd.

Considerarea muncii drept *activitate fundamentală de creație* și *autocreație a omului* are nu numai o valoare istorică. Acest principiu metodologic materialist-dialectic se cere prelungit și implicat în însuși actul și procesul creativității și creației efective. Munca, efortul conștient și continuu, activitatea intensă, travaliul mintal ridicat stau la baza creativității și creației. Societatea socialistă multilateral dezvoltată și cu atît mai mult societatea comunistă sînt vital interesate în dezvoltarea plenară a omului, în cultivarea talentelor și capacităților sale creatoare. „Un obiectiv fundamental al trecerii spre comunism, pentru care va milita în mod consecvent partidul nostru — se arată în Programul Partidului Comunist Român — va fi afirmarea cît mai deplină în viața socială a capacităților fiecăruia, împlinirea multilaterală a personalității umane, valorificarea plenară a talentelor, aptitudinilor și inițiativei creatoare a oamenilor muncii"[21].

În atingerea acestor obiective profund umaniste sînt realmente interesați atît individul cît și societatea. Omul, prin structura sa bio-psiho-socială tinde continuu și legic spre dezvoltare multilaterală, spre afirmarea funcției sale creatoare, spre progres. Societatea socialistă multilateral dezvoltată este, de asemenea, întrutotul interesată, în spiritul idealurilor sale umaniste, să creeze toate condițiile pentru realizarea în fapt a acestor deziderate. Realizîndu-le, ea își asigură o superioritate netă și categorică în sfera esențială și hotărîtoare — *omul* — față de toate formațiunile sociale care au existat în istorie.

Prin politica sa umanistă, Partidul Comunist Român urmărește permanent și stăruitor realizarea acestui obiectiv. Larga mișcare a inovatorilor și inventatorilor din țara noastră, stimularea lor materială și morală exprimă grija profundă a partidului și statului nostru pentru dezvoltarea și valorificarea potențelor creative ale oamenilor muncii din țara noastră.

Socialismul și comunismul demonstrează concludent că omul nu este doar consumator de valori. Fiind eliberat de exploatare și asuprire socială, într-o societate ce pune mai presus de orice condiția umană, omul devine în primul rînd *creator* de valori materiale și spirituale.

---

[19] K. Marx, *Manuscrise economico-filozofice din 1844*, în K. Marx, F. Engels, *Scrieri din tinerețe*, p. 584—585.

[20] *Ibidem*, p. 585.

[21] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, p. 170.

MUNCA, FACTOR AL DEZVOLTĂRII VALORILOR MORALE

DE

GHEORGHE BERESCU

Întreaga istorie a omenirii ca și realitățile prezente atestă că nu numai bunurile materiale și spirituale, dar și calitățile și trăsăturile personalității umane reprezintă rezultate ale procesului muncii. Condițiile diferite ale raportului dintre om și muncă, existența de secole a înstrăinării omului datorită exploatării nu anulează constatarea că *munca* a fost, este și va fi *sursa principală a valorilor personalității umane*. Însăși apariția omului se datorează muncii, efortului de creare și perfecționare a uneltelor.

Prin muncă oamenii au intrat în relații de tip superior, formîndu-și limbajul și gîndirea, dar și norme de comportare apte să reglementeze raporturile umane, să genereze

valori. Chiar în condițiile dezumanizante ale muncii, prin muncă s-au făurit și condițiile apte să înlăture cu necesitate alienarea.

Socialismul — prin noile relații social-economice pe care le-a creat — asigură o dezvoltare plenară a omului, în special în epoca noastră caracterizată ca epocă a revoluției științifice și tehnice. Munca liberă devine tărîmul principal al formării valorilor morale, al formării și afirmării personalității. În condițiile societății noastre, acest proces se realizează în mod conștient, la scara întregului popor, cuprinzînd toate grupele de vîrstă și toate mediile sociale. Aceasta nu înseamnă că nu mai sînt, în etapa actuală de dezvoltare munci sărace în conținut, care nu solicită cunoștințe speciale, care nu generează satisfacții și care nu potențează valori morale superioare. Dar ridicarea nivelului general al cunoașterii, posibilitățile sporite oferite de procesul mecanizării și automatizării determină eliminarea treptată a unor asemenea munci. Munca nu încetează să fie o obligație, o datorie, dar devine în același timp și o chestiune de onoare, o necesitate înțeleasă, o necesitate vitală. Un rol însemnat revine aici acțiunii educative, educării deprinderilor și comportamentului, adaptării la muncă. Subliniind atributele de bază pe care le are munca în orînduirea noastră, în direcția dezvoltării calităților umane esențiale, tovarășul Nicolae Ceaușescu arată: „*Munca este valoarea supremă a societății socialiste, unicul factor al progresului ei, sursa întregii avuții naționale a poporului nostru. Toți cetățenii trebuie să înțeleagă că numai muncind cu pasiune, cu pricepere și perseverență se vor forma ca oameni înaintați, vrednici cetățori ai noii orînduiri socialiste și în același timp pot contribui efectiv la înaintarea tot mai hotărîtă a României pe calea civilizației noi*"[1].

Dimensiunile valorice ale muncii cresc în sistemul democrației socialiste prin participarea celor ce muncesc la organizarea și conducerea muncii în calitatea lor de producători și proprietari. Aceasta face ca asemenea valori etice ca responsabilitatea, disciplina, etica profesională, atitudinea novatoare, spiritul colectiv, grija față de bunul obștesc, realizarea tuturor îndatoririlor să-și îmbogățească conținutul, să se manifeste pe larg în activitatea practică.

Coordonatele definitorii ale societății socialiste multilateral dezvoltate includ ca obiectiv esențial, atît *asigurarea dreptului la muncă* pentru toți cetățenii, cît și *educarea întregului popor* în spiritul *respectului și al prețuirii muncii*. Condiție esențială a progresului nostru pe calea socialismului și comunismului, desfășurarea unei munci eficiente în sistemul socialist de organizare și de conducere implică cultivarea unei game largi de valori politice, morale și științifice. Este implicată aici însemnătatea de prim ordin a muncii fiecăruia dintre noi în folosul societății, precum și a participării noastre efective la organizarea muncii și a producției.

În procesul de așezare a relațiilor sociale pe principiile societății socialiste este necesară o luptă hotărîtă împotriva mentalităților generate de clasele exploatatoare, a tendințelor de căpătuială, a necinstei, carierismului, favoritismului, a manifestărilor de individualism, împotriva tuturor tarelor morale ale trecutului care alterează fizionomia morală a omului și duc la deformarea sa spirituală, care aduc prejudicii orînduirii socialiste, esenței noilor relații sociale. Înlăturarea acestor nonvalori din comportarea unor oameni reprezintă o condiție de bază a constituirii societății socialiste multilateral dezvoltate, a formării profilului moral al omului nou.

Atitudinea înaintată în muncă reprezintă valoarea esențială a profilului moral al omului societății socialiste. Prin îndeplinirea îndatoririlor, prin realizarea și depășirea angajamentelor se exprimă prin fapte, responsabilitatea, competența, grija pentru progresul social-politic, economic și cultural al patriei, iar oamenii muncii își afirmă personalitatea, se manifestă ca creatori de valori.

O contribuție cît mai utilă în muncă este legată de înțelegerea necesității muncii, de pregătirea profesională și morală pentru muncă. Întreg acest proces este orientat și sprijinit de aplicarea riguroasă a hotărîrilor adoptate în ultimii ani pe plan politic, economic, educativ și legislativ, apte să conducă la creșterea prestigiului muncii, la încadrarea în muncă a tuturor persoanelor capabile de muncă, la eliminarea cauzelor și surselor de cîștiguri fără muncă, la înlăturarea oricăror forme de parazitism social. Natura umanistă a orînduirii socialiste nu lasă loc deformării personalității, îl ajută pe om să folosească avantajele noilor relații sociale și să se realizeze ca om prin participarea la progres și prin autoafirmarea în acest proces. Participarea creatoare la muncă, desfășurarea unei munci de calitate înseamnă, în fond, îmbogățirea și afirmarea personalității omului, o contribuție la afirmarea celorlalți semeni și exprimarea prin fapte a atașamentului pentru progresul patriei.

Și în acest domeniu, lupta dintre nou și vechi se desfășoară permanent. Oamenii trebuie să înlăture piedici legate de nivelul de pregătire profesională, greutăți care țin de organizarea muncii, defecțiuni ale proce-

[1] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 12, București, Edit. politică, 1976, p. 152.

sului de integrare și adaptare la muncă, concepții și atitudini anacronice, înapoiate etc.

Cadrul de desfășurare al muncii în socialism solicită cinste și corectitudine, spirit de întrajutorare, demnitate, efort de cunoaștere și de autoperfecționare — trăsături definitorii ale personalității umane. Munca educă întrucît însăși desfășurarea ei cere aplicarea de cunoștințe, folosirea și perfecționarea aptitudinilor organizatorice, profesionale, morale, estetice. Dar munca nu educă omul în mod spontan, prin simpla participare. Fără relieferea permanentă a virtuților ei, prin acțiuni politice și cultural-educative, munca rămîne adesea simplă obligație.

A contribui prin munca proprie la progresul societății socialiste înseamnă a dobîndi sentimentul valorii muncii pe care o faci, a-ți înrădăcina în conștiință setea de creație, a-ți afirma personalitatea. Relațiile socialiste de producție și acțiunea politico-educativă contribuie la crearea unei înțelegeri superioare a însemnătății muncii, la formarea unei atitudini creatoare față de muncă. Educația prin muncă pe care partidul o pune în centrul activității sale educative implică și determină valorificarea celor mai complexe trăsături politice morale și spirituale ale oamenilor. Munca este o condiție de bază a grăbirii dezvoltării multilaterale a societății. De aceea, dezvoltarea noului în conștiința oamenilor muncii, în legătură cu procesul principal al creației lor, munca, influențează în bună măsură victoria noului pe toate planurile sociale.

Cine nu înțelege valoarea muncii nu poate înțelege nimic din valorile vieții și nu se poate dezvolta ca om. Cel care ignoră munca, cel care o consideră numai un mijloc de asigurare a existenței sau și mai rău, o povară, un chin, riscă să nu se bucure de valorile culturii și civilizației.

Realizarea obiectivelor economice și sociale implică, odată cu perfecționarea profesională și cu creșterea competenței, o înaltă ținută etică. Îndatorirea de a *munci în mod conștiincios*, de a realiza o activitate de *calitate*, nu reprezintă numai o cerință de ordin economic, o nevoie existențială a creșterii bunurilor materiale, ci și o cale de modelare a conștiinței socialiste. Prin muncă noi cunoaștem și asimilăm, dar și facem cunoscute valorile noastre, contribuim la îmbogățirea fondului valorilor umane. Acest fapt este valabil nu numai în ceea ce privește afirmarea personalității națiunii, a puterii ei de creație, ci și în cazul fiecărui individ. Întregul program de așezare a relațiilor sociale din țara noastră pe baza principiilor eticii și echității socialiste are în vedere tocmai acest fapt: valorificarea resurselor umane, acordarea posibilităților omului să se afirme ca personalitate, ca om, în cadrul acestor relații.

ASPECTE NOI ÎN DIMENSIUNEA TEHNOLOGICĂ A CONDIȚIEI UMANE

DE

PAVEL APOSTOL

Creșterea ponderii activității tehnologice în ansamblul vieții sociale este recunoscută de toată lumea. La fel se admite că actuala revoluție științifico-tehnologică echivalează cu o *mutație ontologică*, — o modificare a structurii și dinamicii condiției umane, a practicii social-istorice, afectînd prin implicațiile sale atît existența individuală, cît și pe cea colectivă.

În lămurirea aspectelor inedite pe care revoluția științifico-tehnologică le generează, gîndirea marxistă propune o abordare dialectică, suplă, sistemică, integratoare: *progresul în știință și tehnologie nu afectează condiția umană în mod nemijlocit* — cum presupune determinismul tehnologic — , *ci prin intermediul folosirii sale sociale*. În această perspectivă dobîndesc o semnificație filozofică și problemele puse de „cincinalul revoluției tehnico-științifice", care va produce remarcabile transformări în structura economiei, în condițiile de muncă și de viață ale comunității noastre socialiste, în cultură și civilizație, în mentalități, stări de spirit, stiluri de viață, gîndire, acțiune și sensibilitate[1].

[1] *Tehnologie și ideologie*, în „Era socialistă", LVI (1976), nr. 1, p. 21—26.

CÎTEVA PRECIZĂRI

Nu vom intra aci în discuţii subtile privind diferenţierea conceptelor de tehnică şi tehnologie [2]. În acest context vom înţelege prin *tehnică*: o serie ordonată de operaţii (fizice şi/sau intelectuale), adică o metodă prin care se realizează o anumită acţiune materială (sau materializată), finalizată (urmărind realizarea unui scop), în timp ce prin *tehnologie* vom desemna ştiinţa sau activitatea ştiinţific întemeiată de folosire combinată a unor tehnici în vederea realizării unor sisteme de acţiuni materiale (ori materializate), finalizate (urmărind realizarea unui scop mai complex [3]).

Important este ca nici tehnica şi nici tehnologia *să nu fie confundate cu sau reduse la instrumentele, mijloacele, dispozitivele* etc. *tehnice*.

Karl Marx a introdus o concepţie nouă despre tehnică şi tehnologie. Anume, tehnologia este înţeleasă drept activitate *socială* ce foloseşte, în mod necesar, „puterea de cunoaştere reificată" (materializată) a societăţii, *un sistem de acţiune materială construit de societate, pe o anumită treaptă a dezvoltării sale, concretizat şi realizat cu ajutorul unor dispozitive* („organe", unelte, maşini, sisteme de maşini, automate, sisteme de automate) *adecvate pentru efectuarea unor transformări determinate ale ambianţei* (sau ale unor părţi ale ei), *transformări conştientizate în scopuri diferite ce satisfac anumite trebuinţe şi nevoi fundamentale ale omului*.

Această caracterizare subliniază ideea deosebit de importantă că tehnologia nu este numai o componentă a producţiei materiale, ci a *oricărei activităţi umane*.

Ca atare, impactul revoluţiei tehnologice asupra condiţiei umane şi a sistemului social trebuie examinat sub toate aspectele sale: pe lîngă tehnologia producţiei, trebuie avute în vedere *tehnologiile tuturor activităţilor sociale*: tehnologia transportului şi a comunicării, a organizării şi conducerii, a cunoaşterii şi cercetării, a creaţiei artistice etc. Mai mult, pare să fie extrem de justificată conceperea unor activităţi de transformare socială-umană, cum ar fi educaţia (îndeosebi în forma ei instituţionalizată), asistenţa sanitară şi medicală, administraţia ş.a.m.d. drept *tehnologii sociale*.

Aceste consideraţii au o eminentă *importanţă practică* atît în asimilarea şi afirmarea revoluţiei ştiinţifico-tehnologice în societatea noastră, cît şi în înţelegerea şi controlul influenţei acesteia asupra condiţiei umane, în genere. *Tehnologiile sînt perfectabile* (se pot optimiza) şi ca atare *orice activitate umană, întrucît include o tehnologie, devine perfectabilă*. Felul în care *posibilitatea* de perfecţionare tehnologică a activităţilor umane *se realizează* într-o societate dată, adică *folosirea socială* a acestor tehnologii devine *problema nr. 1 a întregului viitor previzibil*. Dacă tehnologiile, ca atare, pot fi indiferente faţă de ideologie, *folosirea* lor *socială*, dimpotrivă, *depinde nemijlocit de opţiuni ideologice*.

Dar diferenţierile privind conceptul de tehnologie nu se pot opri aici.

Cercetări recente au identificat în activitatea industrială trei componente, fiecare interacţionînd într-un mod diferit, cu ideologia (sau ideologiile). În această ordine de idei, H. Heymann, Jr. deosebeşte, în industrie, trei categorii de tehnologii [4].

(1) tehnologia de proiectare (*technology of design*): „cercetare şi dezvoltare", testări şi experimentări în vederea creării de produse, maşini, metode, procedee noi sau perfecţionate = tehnologia de laborator;

(2) tehnologia producţiei sau fabricării (*technology of manufacture*): fabricarea efectivă, „arta" fabricării, tehnici de prelucrare, de tratare a substanţelor etc. = tehnologia de uzină;

(3) tehnologia conducerii (*technology of management*) se ocupă cu *organizarea* producţiei moderne pe scară mare: cîte şi ce fel de specializări sînt necesare şi permise, ce stratificare profesională trebuie să existe, ce atribuţii şi competenţe se pot acorda în sistemul de conducere etc.

Pe bună dreptate, observă R. Baum [5] că (1) şi (2) se referă mai ales la forţe şi mijloace de producţie, în schimb (3) priveşte *relaţiile de producţie*.

Clasificarea de mai sus se poate extinde asupra *oricărei* tehnologii (de producţie, de comunicare etc.), în cadrul căreia se cuvine, prin urmare, să deosebim:

---

[2] A se vedea: *Elemente pentru o epistemologie a ştiinţelor tehnice*, în „Revista de filozofie", XV, nr. 4/1968, p. 427 şi urm.

[3] V. Dobrianov, *Technology in Society. An Attempt at a Definition*, în *Proceedings of the XV-th World Congress of Philosophy* (vol. I, 1973, p. 281), defineşte tehnologia drept „un sistem de substanţe naturale sau energii create (ori adaptate) artificial, folosite ca mijloace în activitatea multilaterală a omului, în care funcţionează experienţa de muncă a societăţii şi a istoriei şi în care se materializează cunoaşterea într-un mod adecvat unor scopuri".

[4] H. Heymann, Jr., *China's Approach to Technology Acquisition*, the Rand Corporation, Santa Monica, 1971, Part. I, p. 2.

[5] R. Baum, *Diabolus Ex Machina: Some Observations on Technical Development and Social Change* (manuscris, 1975).

a) tehnologia proiectării (previziunii, planificării, programării etc.) acțiunii sociale respective,

b) tehnologia realizării sau efectuării și

c) tehnologia conducerii ei.

Atît în cazul producției, cît și în altele, (a) dar mai ales (c) sînt dependente de opțiuni ideologice, în timp ce (b) este, în genere, autonom față de ideologie.

Aceste delimitări dobîndesc o deosebită importanță și pentru *politica transferului de tehnologie*.

FUNCȚIILE OPUSE ALE TRANSFERULUI TEHNOLOGIC

Transferul tehnologic în continuă creștere reprezintă unul din procesele cele mai remarcabile ale economiei mondiale contemporane.

De regulă, el este examinat sub aspectul transferului de la o țară la alta. Oricît de important din punctul de vedere al difuzării tehnologiilor, al creării unui cîmp neomogen de infrastructură tehnologică mondială, acest aspect e departe de a epuiza conținutul procesului de transfer tehnologic. Acesta din urmă reprezintă și mecanismul esențial al generalizării unei invenții tehnologice, al difuzării sale în cadrul unei economii naționale de la o ramură la alta, respectiv în cadrul unei societăți concret-istorice (dintr-un domeniu de activitate socială în altul).

Vom deosebi, prin urmare, pe lîngă

(1) transferul tehnologic *inter-sistemic* (în acest caz sistemul desemnînd un stat cu o structură socială-economică determinată), cercetat în mod curent în literatură, și

(2) transferul tehnologic *intra-sistemic*, în sensul arătat mai sus : transferul invenției sau inovației tehnologice dintr-o ramură economică în alta sau dintr-un sector al activității sociale în altul.

Capacitatea unui sistem social (*global*: o economie națională, un stat, sau *parțial*: o ramură economică, un domeniu de activitate socială etc.) de a recepta, asimila și operaționaliza invenția tehnologică devine măsura de bază a puterii (în sensul de *puissance*, nu de *pouvoir*) potențiale a societăților, a posibilității lor reale de dezvoltare, progres [6].

În literatura de specialitate s-a propus aplicarea unui set de trei variabile care permit evaluarea mai exactă decît cu ajutorul procedeelor existente a capacității unui sistem de a asimila, respectiv de a aplica noua tehnologie (inventată sau transferată) :

(A) capacitatea sistemului [7] de a percepe necesitatea unei anumite tehnologii sau tehnici pentru realizarea scopurilor sale ;

(B) capacitatea (abilitatea) sistemului de a produce sau achiziționa tehnologia, respectiv tehnica necesară ;

(C) capacitatea sistemului de a aplica inovația tehnologică și rata difuzării acestei aplicații în cadrul sistemului.

Variabila (A) poate fi măsurată prin intervalul de timp dintre prima apariție (într-un text scris sau înregistrat) a problemei respective (necesitatea inovației) și data cînd se include soluționarea problemei într-un program de acțiune al sistemului.

Variabila (B) se exprimă în termeni cantitativi prin intervalul dintre formularea programului de elaborare a tehnologiei (sau tehnicii) respective și realizarea sa efectivă. Acest rezultat se cere întregit cu o estimare a relației dintre timpul necesar și timpul efectiv folosit pentru rezolvarea problemei date.

Variabila (C) se măsoară tot în termeni de timp (aplicare față de elaborare efectivă), adăugînd cuvenitele variabile de eficiență economică și grad de difuziune [8].

Este de la sine înțeles că *măsurarea receptivității față de inovația tehnologică* — în toată diversitatea sa tridimensională : proiectare, realizare, conducere — *constituie un instrument major pentru caracterizarea unei laturi esențiale a sistemelor sociale ce afectează, în mod hotărîtor, condiția umană concret-istorică*. Deschiderea sau, dimpotrivă, închiderea unui sistem față de inovație și invenție afectează nemijlocit destinul colectivității, iar, prin intermediul acesteia, pe acela al individului.

Dar transferul tehnologic are o relevanță eminentă pentru condiția umană și în manifestările sale inter-sistemice. Acestea sînt examinate , de obicei, sub aspectul transferului tehnologic de la țările socialiste și cele în curs de dezvoltare. Simultan are loc însă și un transfer tehnologic de la țările socialiste către cele în curs de dezvoltare, iar, în unele sectoare, de la țările socialiste către cele capitaliste, precum și între țările socialiste, ori între cele capitaliste.

---

[6] A se vedea pentru conceptul de putere potențială și actualizată a unui sistem și studiul, *Dincolo de modelul Mesarovič-Pestel al sistemului global al lumii*, în „Viitorul social", IV (1975), nr. 2, p. 344 și urm.

[7] În acest context, folosim termenul de „sistem" atît pentru sistemul social global, cît și pentru subsistemele sau sistemele sale parțiale : ramuri economice, centrale, întreprinderi, institute, unități teritoriale etc.

[8] Comunicarea noastră *Technology and Relevant Social Changes*, prezentată la conferința internațională *Transferul tehnologic și cultura socialistă*, Centrul Bellagio de studii și conferințe al Fundației Rockefeller, 22—28 august 1975.

Transferul tehnologic de la țările capitaliste cu industrie avansată nu este o noutate. El a fost inițiat în cadrul sistemului colonial și continuat — în acord cu principiile politicii neocolonialiste —, pentru a promova în țările dependente, ori în curs de dezvoltare o evoluție a economiei în sensul sporirii dependenței acestora de țările capitaliste avansate, dirijîndu-le evoluția — și prin intermediul tehnologiei transferate — în direcția specializării *complementare*, dar neautonome.

Împotriva acestei concepții și politici a transferului tehnologic s-au ridicat țările socialiste, cele în curs de dezvoltare, militînd pentru o *nouă funcție* a transferului tehnologic. Am putea-o numi *funcția emancipatoare*. Ea și-a găsit formularea adecvată în documentele Partidului Comunist Român, în scrierile tovarășului Nicolae Ceaușescu [9]. În esență, funcția emancipatoare a transferului tehnologic constă în *compensarea* inechităților legate de decalajele existente, *contribuția la dezvoltarea economico-socială independentă* a țărilor receptoare, la *reducerea decalajelor* existente etc.

Transferul tehnologic în general, dar în special cel realizat cu funcție emancipatoare, sînt procese extrem de sensibile la criterii ideologice, la sistemele de valori. Mai întîi este mai mult decît evident că transferul tehnologic reprezintă un caz particular al folosirii sociale a tehnologiei. Ca atare, supus unei puternice condiționări ideologice. În al doilea rînd, experiența de pînă acum a dovedit că transferul tehnologic poate deveni eficient pentru țările receptoare *dacă și numai dacă* este inclus într-un program politic de dezvoltare economico-socială și subordonat acestuia [10].

Din acest punct de vedere, din nou, transferul tehnologic se află sub incidența factorilor ideologici. G. Goulet observă, pe bună dreptate, că „transferul ca atare nu este numai o tehnică, ci un act politic încărcat cu implicații de valoare avînd consecințe îndepărtate" [11]. Mai mult, experiența arată că — așa cum reieșea încă din cercetările lui G. Myrdal [12] — lipsa de înțelegere a interacțiunii dintre tehnologia transferată și contextul social autohton poate compromite nu numai folosirea rațională a primei, dar și dezvoltarea ulterioară a sistemului social receptor.

Problema este, bineînțeles, complicată, dar una din cauzele eșecurilor în această privință constă în lipsa de înțelegere a complexității tehnologiei transferate, aceasta cuprinzînd — cum am arătat mai sus — pe lîngă tehnologii de producție (fabricare sau în general de acțiune) și pe cele de proiectare și conducere (*management*). Or, acestea din urmă, sînt nemijlocit legate de relațiile de producție, angajînd într-o măsură oarecare și suprastructura și ideologia societății, cu alte cuvinte, angajînd și condiția umană în determinările sale ontologice — de existență și de conștientizare a acesteia.

Tocmai în aceste componente se poate manifesta incompatibilitatea unor transferuri tehnologice cu principiile sistemului social receptor. Unii merg pînă acolo încît se întreabă dacă *nu cumva* transferul tehnologic implică și transferul elementelor de suprastructură din sistemul social de proveniență. Astfel, Fr. Fleron, Jr. se chestiona, de curînd, dacă nu cumva „folosirea eficientă a tehnologiei mașinale (importată din țările capitaliste) ar fi imposibilă fără utilizarea formelor capitaliste ale raționalizării tehnice și ale infrastructurii culturale" [13]?

Fără îndoială că o serie de cercuri monopoliste își pun speranțele într-o asemenea eventualitate; însă, *nu tehnologia are o încărcătură ideologică, ci folosirea ei socială.*

TEHNOLOGIA CA „IDEOLOGIE"

Ideea „încărcăturii" ideologice a tehnologiei face parte dintre „bolile copilăriei" teoriei socialiste a dezvoltării. În mișcarea socialistă rusă, teza fusese susținută, înainte de primul război mondial, de V. Suleatikov, primind o replică zdrobitoare din partea lui V. I. Lenin.

Între cele două războaie mondiale, ea a fost reluată de „Școala de la Frankfurt", îndeosebi de M. Horkheimer [14] și Th.W. Adorno [15], găsind, apoi în anii '60, un reviriment

---

[9] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 179—184; Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de al XI-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1974, p. 33—37.

[10] A. Angelopoulus, *Le Tiers-Monde face aux Pays Riches*, P.U.F., Paris, 1972, *passim*.

[11] G. Goulet, *The Cruel Choice: A New Concept in the Theory of Development*, New York, 1971, p. 171.

[12] G. Myrdal, *Asian Drama: An Inquiry Into the Poverty of Nations* (1961), New York, 1971, *passim*.

[13] Fr. J. Fleron, Jr., *Technology and Communist Culture* (manuscris), 1975.

[14] M. Horkheimer, *Kritische Theorie*, 2 vol., Frankfurt am Main, 1968.

[15] M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1944.

în S.U.A. prin opera lui H. Marcuse[16] sau prin aceea a lui R. Leiss[17], din generația mai nouă. Teza a fost amendată de către J. Habermas[18].

Tezele de bază ale acestei concepții — comună autorilor citați — sînt următoarele:

(*1*) Conceptul de raționalitate tehnică (acțiune eficientă orientată în vederea realizării unui scop) nu are un caracter formal, cum presupunea Max Weber, ci are anumite implicații de conținut: el atrage după sine o formă determinată, dar nemărturisită, de dominație politică.

(*2*) Nu numai aplicarea, ci și tehnica în sine „este ideologie", adică *dominație* asupra naturii și oamenilor, realizată cu mijloace științifice.

(*3*) În societatea capitalistă modernă, — afirmă „teoria critică" — dominația și-a pierdut caracterul direct exploatator, asupritor, dar se manifestă prin capacitatea și interesul de a menține și extinde sistemul („aparatul") capitalist.

(*4*) Funcția ideologică a progresului tehnic și științific apare sub forma folosirii sale pentru legitimarea sistemului de dominație, invocînd creșterea continuă a forțelor productive ce asigură individului „o viață tot mai confortabilă".

(*5*) Rolul apologetic-ideologic al tehnologiei se manifestă și prin aceea că relațiile de producție existente se prezintă drept forma de organizare *tehnologic necesară* a societății „raționale" (capitaliste).

(*6*) Cu alte cuvinte, tehnologia a devenit baza legitimării societății capitaliste.

(*7*) Funcționarea tehnologiei ca fundament al apologiei sistemului capitalist este posibilă și necesară fiindcă întreaga noastră știință și tehnică încorporează o ideologie și o practică a dominației, a constrîngerii, a manipulării eficiente a conștiințelor, a instrumentalizării efective a ființei umane, reprimînd total chiar și nevoile de emancipare ale claselor dominate.

(*8*) După cum observă J. Habermas, conștiința promovată de statul capitalist actual se caracterizează prin „eliminarea deosebirii dintre practică și tehnică"[19].

Ideea tehnologiei ca „ideologie" s-a conturat în perioada de apariție a primilor germeni ai actualei revoluții tehnologice, dar răspîndirea și promovarea ei coincide cu faza de expansiune a acesteia (după cel de al doilea război mondial).

Epoca se caracterizează prin *scientizarea* și *tehnicizarea*[20] activităților sociale de bază (economia, apărarea, comunicarea etc., apoi politica și administrația). Fenomenul cel mai izbitor, în comparație cu epoca anterioară, a fost de bună seamă expansiunea rapidă a tehnologiei moderne în *toate* domeniile vieții, îndeosebi, în *exercitarea puterii de către statul capitalismului monopolist*, în perioada crizei sale generale.

Asimilînd achizițiile revoluției științifico-tehnologice, capitalismul monopolist de stat folosește imensele posibilități de optimizare a eficienței[21] pe care le oferă tehnologia actuală pentru (*a*) a menține și exercita puterea sa, (*b*) a potența capacitatea proprie de „administrare" a crizei, a conflictelor și tensiunilor inerente sistemului capitalist, (*c*) asigurînd menținerea și, în parte reproducerea, acestuia din urmă.

S-a constituit astfel, o adevărată *tehnologie a menținerii și exercitării puterii* de către capitalismul monopolist de stat.

Funcționează, așadar, tehnologia în serviciul promovării intereselor de clasă ale exploatatorilor și asupritorilor? Evident, da. Dar această funcție nu rezultă din natura rezultatelor invenției sau transferului tehnologic, ci în *întrebuințarea, folosirea socială* a acestora. Nu tehnologia este dominantă, opresivă și represivă, ci *folosirea* ei.

„NOUL APOCALIPS"

În fond, deciziile care angajează însăși supraviețuirea și, în perspectivă, progresul omenirii, al fiecărui popor privesc, așadar, *folosirea socială* a științei și, îndeosebi, a tehnologiei, care *asigură acțiunii sociale* eficiență în funcție de sistemul de valori, scopuri și obiective ideologice, social-politice.

Nu tehnica și tehnologia sînt distructive, ci folosirea socială capitalistă a acestora. De aceea, pericolele nu rezidă în tehnică, ci în *anumite* practici sociale de folosire inumană, anumană și anti-umană a acesteia. Sub acest

---

[16] M. Marcuse, *The Onedimensional Man* (trad. germ., *Der eindimenssionale Mensch*, Neuwied, 1967); același, *An Essay on Liberation*, Beacon, Boston, 1969; același, *Counterrevolution and Revolt*, Beacon, Boston, 1972.

[17] R. Leiss, *The Domination of Nature*, Braziller, New York, 1972.

[18] J. Habermas, *Technik und Wissenschaft, als „Ideologie"* (1968), Frankfurt am Main, 1970.

[19] *Ibidem*, p. 91.

[20] Înțelegem prin *scientizare și tehnicizare* procesul istoric ireversibil de pătrundere accelerată în proiectarea și realizarea activităților sociale a mijloacelor oferite de rezultatele actuale ale științei și tehnologiei.

[21] Este vorba de optimizarea *eficienței* centrelor de decizie și nu de optimizarea sistemelor, sub raport politico-ideologic.

raport, lista de evenimente și procese caracteristice pentru ceea ce s-a numit „criza tehnologică" în care ar intra omenirea, după o prognoză a Institutului Hudson, la începutul deceniului viitor[22] nu este în realitate decît expresia concentrată a *rezultatelor cumulate ale folosirii capitaliste multiseculare a tehnologiei*.

Folosirea capitalistă a tehnologiei — orientată spre maximizarea profitului — a determinat politica de finanțare cu precădere a unor tehnologii ce se pretează la o aplicare cu efecte distructive. Este suficient să parcurgem lista amintită spre a sesiza acest lucru. Astfel, raportul citat menționează :

— *Tehnologii în mod „intrinsec periculoase"* : mijloacele moderne de distrugere în masă ; reactori nucleari (fisiune sau fuziune) ; explozivi nucleari ; rachete de investigație ; stații de lansare a sateliților etc. ; procedee de manipulare biologică și chimică a individului ; „controlul mintal" ; noi tehnici de insurecție ; noi tehnici criminale, de teroare și de violență ; noi tehnici de contrainsurecție și de impunere a ordinii ; noi calamități și sinergisme.

— *Contaminarea sau degradarea treptată a mediului înconjurător* pe scară mondială și/sau națională, constînd în : reziduuri radioactive provenite de la producția nucleară pașnică ; posibile „efecte de seră" sau altele în urma creșterii bioxidului de carbon în atmosferă sau înaintarea spre o nouă perioadă glacială din cauza creșterii continue a prafului din stratosferă etc. ; alte reziduuri nocive : metilen, plumb, DDT etc. ; reziduuri de ardere ; alte reziduuri mai puțin periculoase, dar generînd procese de degradare a mediului înconjurător, cum sînt rămășițele și gunoaiele în masă mare ; zgomote și alte produse secundare ale activității moderne ; urbanizare excesivă ; suprapopulația excesivă ; turism excesiv ; aplicarea excesivă a insecticidelor, îngrășămintelor artificiale, „chimicale", a ambalajelor plastice indestructibile etc.

— *Contaminarea sau degradarea spectaculoasă și/sau multinațională a mediului înconjurător* poate avea loc prin : război nuclear ; explozii nucleare ; război sau accident bacteriologic sau chimic ; „luni" artificiale ; gusturi create artificial ; transport supersonic (valuri de șoc) ; dirijarea climei ; mari reproiectări „geomorfologice" ; vase petroliere de un milion de tone, avioane de un milion de funzi ; alte întreprinderi sau mecanisme de dimensiuni excesive.

— *Evenimente politice interne cu caracter periculos* sînt socotite : evidența și înregistrarea computerizată a populației ; alte mijloace de supraveghere computerizată ; capacități excesiv centralizate ; cunoștințe perfecționate despre tehnici de agitație și propagandă sau alte mijloace de a provoca dezordini ; cunoștințe și tehnici perfecționate de prevenire a dezordinii ; activități guvernamentale complexe sau critice, ducînd fie, la „tehnocrație", fie la „cezarism" arme nucleare folosite în politica internă etc.

— *Consecințe internaționale cu caracter dezorganizator* se consideră : acțiuni de „demonstrare" a forței noi, uzura tehnologică a muncii „necalificate" ; noi produse sintetice, de exemplu : cafea, ulei etc. ; modernizarea forțată ; sentimente de vinovăție crescîndă în sînul multor națiuni bogate, în special la tineri etc. față de existența țărilor subdezvoltate ; comunicare „realistă" redînd acte de violență ; transport ieftin și larg accesibil ; „lavajul creierului" cu metode accelerate ; alimente ieftine (sintetice) ; educație ieftină ; controlul și exploatarea oceanelor, a spațiului etc.

— *Opțiunile personale periculoase* privesc : alegerea sexului ; alte forme de inginerie genetică ; folosirea drogurilor psihedelice și cu efecte de alterare a temperamentului ; stimularea electronică a centrelor de plăcere ; alte metode de obținere a satisfacției senzuale ; excesivă permisivitate și indulgență ; sinucidere și alte forme de alienare ; narcisism sau alte forme de egotism excesiv ; supra-cosmetologie ; hibernare prelungită.

— *Rezultate stranii* (paradoxale) ale progresului tehnologic ar putea fi : schimbări în raporturile dintre generații, de exemplu, longevitate prelungită ; dependența oamenilor de mecanisme, de exemplu, proteze speciale ; dependența vieții și a morții de tehnici de transplantare a organelor, de exemplu, rinichi artificiali etc. ; noi forme de simbioze om-automat, de exemplu : ordinatoare „vii" ; sterilizare forțată a unor grupuri indezirabile ; alte metode de control sau influențare sustrase opțiunilor personale sau chiar instituționale ; posibilitatea de a suprima viața unor persoane sau grupuri „în afara legii" în mod „preventiv" ; continuarea sistemului de stat-național ; dirijarea și limitarea schimbării și a inovației ; schimbări ecologice radicale pe scară planetară ; contaminarea interplanetară ...

Dacă examinăm lista atît de minuțios întocmită de experții de la Hudson Institute apare clar că „pericolele" enumerate se pot grupa în patru categorii :

(a) tehnologii propriu-zise de distrugere ;

(b) tehnologii noi ce *permit*, dar nu impun o *folosire abuzivă*, în scopuri de represiune, dominare și manipulare ;

(c) efecte secundare, nocive, cumulate, datorate *procesului de folosire* a tehnologiilor existente și viitoare ;

[22] *The Prospects for Mankind and a Year 2 000 Ideology*, Hi-164814-D, The Hudson Institute, New York, Paris, Tokyo, 1972.

(d) acțiuni, atitudini, evenimente *revoluționare*, pe care grupul de experți le consideră „periculoase", din punctul de vedere al „ordinii" capitaliste.

În legătură cu (d) este evidentă semnificația politică vădit conservatoare; în privința aspectelor grupate la (b) și (c) nu există nici un dubiu că „pericolele" nu provin din tehnologie, ci din *folosirea socială* capitalistă a acesteia. Categoria (a), deși nu se referă explicit la problema *folosirii sociale*, ridică problema *cine* și *de ce* a făcut investiții în dezvoltarea tehnologiilor speciale de distrugere?

Răspunsul la întrebare nici nu trebuie formulat: el este de la sine înțeles.

Criza tehnologică anunțată în termenii unui „nou apocalips" este de fapt expresia contradicției antagoniste dintre tehnică și societatea capitalistă, în sensul că societatea capitalistă permite și promovează, în cercetarea și invenția tehnologică, linii de dezvoltare care exercită o influență negativă asupra condiției umane, generînd forțe distructive fără a oferi și mijloace de control obștesc asupra lor.

Nu tehnica (sau tehnologia) produce în mod fatal și automat schimbări sociale pozitive sau negative, ci folosirea sa socială.

În acest fel, problema cheie rămîne aceea a *folosirii sociale* a tehnologiei.

O FALSĂ ALTERNATIVĂ

Examinînd perspectivele creșterii tehnologice și economice în secolul viitor, Herman Kahn opune două alternative posibile[23], „credințe și concluzii neo-malthusiene" *versus* „perspectivă post-industrială (sau super-industrială)". Cele două alternative radicale sînt ilustrate prin două modele: prima prin imaginea „plăcintei inextensibile", a doua prin aceea a „plăcintei extensibile" Metafora vrea să sugereze, pe de o parte, „optimismul" tehnologic (= creșterea tehnologică rezolvă *de la sine* problemele sociale), pe de altă parte, „pesimismul" tehnologic (= creșterea tehnologică face problemele sociale în mod automat irezolvabile).

Am arătat că alternativa *reală* **nu constă** nici în influența „bună" sau „rea" *intrinsecă* tehnologiei, nici în cvasi-„încărcătura" *sa* ideologică, față de care ar urma să se inventeze o *altă* tehnologie, cu altă „încărcătură" ideologică.

De aceea, eliberarea și afirmarea popoarelor, a oamenilor nu este condiționată de inventarea *prealabilă* a unei utopice științe și tehnologii *noi* — ne-dominatoare, ne-opresivă, ne-represivă —, ci de crearea condițiilor concrete (preluarea puterii, desființarea proprietății privat-capitaliste asupra mijloacelor de producție etc.) în care *aceeași tehnologie* poate găsi o *folosire socială* ne-opresivă, ne-represivă, emancipatoare.

Problema epocii noastre nu constă, în primul rînd, în inventarea unei *alte* tehnologii și științe — cum pretinde „Școala de la Frankfurt" — sau în creșterea tehnologică investită cu rolul de factor unic al progresului social, ci în aceea de *a inventa și perfecționa strategia și metodologia de folosire a rezultatelor progresului științific-tehnologic în serviciul revoluției și construcției socialiste*. Folosirea socială a tehnologiei în scopuri suprastructurale nu justifică, însă, caracterizarea sa drept „ideologie". Căci cu greu putem limita conceptul de „tehnologie" la un ansamblu de *idei*. Indiferent de intențiile autorilor săi, *concepția despre caracterul ideologic al tehnologiei* — în ansamblul său, fără a deosebi, de pildă, tehnologia productivă de cea managerială — *reprezintă și o mistificare și automistificare ideologică*, din mai multe puncte de vedere:

(a) Mai întîi, respingerea în bloc a științei și tehnologiei *actuale*, ca fiind o încorporare a ideologiei burgheze, consfințește prin consecințele sale ultime monopolul capitalist asupra celor mai eficace dispozitive intelectuale și fizice de acțiune, militînd pentru un soi de „dezarmare tehnologică" a forțelor revoluționare (propunîndu-le refuzul de a se folosi de tehnologia actuală). Aceasta nu poate duce decît la acceptarea monopolului capitalist asupra tehnologiei și științei de vîrf.

(b) Mai departe, teza care investește tehnologia cu caracter ideologic — cu sau fără voie — abate procesul de lămurire a opiniei publice de la problema reală — *folosirea emancipatoare, liberatoare, mai umană a tehnologiei* — la o falsă problemă (găsirea unei științe și tehnologii care nu exercită control și nu „domină" sau „exploatează" ambianța). Or, problemele sociale, economice și politice ale epocii noastre și ale celei viitoare își pot găsi o soluționare efectivă prin *introducerea și dezvoltarea controlului obștesc, democratic, revoluționar asupra folosirii științei și tehnologiei* și nu prin postularea unor utopice științe și tehnologii „noi" care să ducă, în mod automat, la rezolvarea problemelor sociale.

Perspectivele revoluției — , și după aceasta, ale edificării unor societăți socialiste — depind tocmai de inițiativa, inventivitatea și spiritul novator al forțelor revoluționare și umaniste de a descoperi și a pune în valoare metodologia folosirii *revoluționar-emancipatoare, liberatoare și umanizatoare a tehnologiei*. Spre a recurge la o formulare paradoxală,

[23] H. Kahn, *Two Characteristic Views on Technological and Economic Growth* , în *Futurology*, Geneva, 1975—1976, nr. 7, p.18 — 19.

problema constă în *elaborarea unei tehnologii a folosirii revoluționare a tehnologiei*.

Reflecția filozofică reține puternicul *impact* al progresului tehnologic asupra condiției umane, dezvăluind întregul cîmp de posibilități ce se cuprinde între limitele extreme — pozitiv, emancipator, liberator sau negativ, asupritor, represiv — ale folosirii sale *sociale*. În acest cîmp se situează deciziile existențiale ale omenirii.

OMUL CA VALOARE ÎN ETOSUL SOCIALIST

DE

VASILE MORAR

Încercarea de definire a omului nou prin raportare la „situația morală elementară" a socialismului implică o privire din interior asupra ansamblului de factori care au concurat și concură la formarea fizionomiei morale și spirituale a omului în condiții de viață post-burgheze și neburgheze. În plan strict logic conceptul „noutății" nu pare să ridice probleme: „nouI" desemnează *întotdeauna* ceva ce se opune „vechiului". Dacă se trece însă la o analiză mai nuanțată a elementelor care, pe terenul moralității, constituie „vechiul" și „nouI" se va constata că dinamica concretă a relațiilor dintre ele prezintă o dialectică destul de complicată în cadrul căreia opoziția polară rigidă a conceptelor riscă să rămînă la nivelul determinărilor abstracte și să nu surprindă în adîncime procesele vieții reale.

Din încercările marxiste de a defini profilul și configurația morală a omului nou s-ar putea degaja cel puțin trei procedee, trei tipuri de demers rațional prin care se stabilesc trăsăturile noi, definitorii pentru omul socialist și comunist:

a) definirea prin *opoziție*, cea mai frecventă, care caută să pună în evidență diferența calitativă esențială dintre modelul moralei comuniste și modelele morale existente anterior în istorie, în primul rînd între omul burghez, structurat conștient și inconștient, voluntar și involuntar de categoria posesiunii, *die Kategorie des „Habens"*, și omul nou pe care îl fac posibil și-l modelează practic condițiile economice, sociale și culturale instituite prin revoluția socialistă înțeleasă ca proces istoric;

b) configurarea modelului omului nou pornindu-se de la *absența* acelor elemente și trăsături de comportament ce semnifică mai degrabă înscrierea inerțială în destin și supunere în fața sacralității sistemei normative vechi, cu alte cuvinte, de la lipsa defectelor tipice omului burghez: spirit tezaurizator, concurențial etc. Este un model bazat pe judecăți negative, pe ceea ce nu este și nu trebuie să fie omul nou, pe negativul ideatic postulat dincolo de realitatea empirică. Acest demers, pentru a nu rămîne la o simplă postulare a absenței a ceea ce nu corespunde ideii de om nou, trebuie să se confrunte mereu cu realitatea concretă care, singură, poate confirma dacă „o morală cu adevărat umană" a ajuns la stadiul de a fi „uitat în practica vieții" tot ceea ce a creat antagonismul de clasă în istorie și „amintirea" tîrzie a acestuia (Engels);

c) în sfîrșit, profilul omului nou este schițat adesea prin proiecția unor însușiri și trăsături *dezirabile*, adică a ceea ce omul ar putea, ar trebui și ar voi să fie. Este inclusă aici latura proiectivă și anticipativă a omului ca ființă socială capabilă de autodepășire și creație, dar și de alienare și iluzie. Demersul modelator operează cu precădere aici pe terenul și în zona existențială a „Viitorului" punînd în joc concepte și categorii precum „perspectiva", modelul" „speranța", „utopia" etc.

Este evident că definirea omului nou prin opoziție, prin ceea ce nu mai este prezent în structura sa cît și prin dezirabilitate, surprinde unele laturi și elemente reale sau în curs de realizare în etos. Aceste modalități de configurare a profilului omului nou nu epuizează însă demersurile teoretice și posibilitățile de îmbogățire a conceptului de om nou, care prin complexitatea lui reclamă abordări cît mai diverse. În acest sens ne propunem mai jos să aducem în discuție, într-o modalitate analitică, problema structurii interne a ideii de om nou și, în cadrul acestui context problematic, să ne oprim apoi asupra raportului scop-mijloc ca problemă axiologică și praxiologică implicată în strategiile de formare a etosului socialist.

I. DE LA RECONSTRUCȚIA IDEII DE OM LA OMUL NOU

Problematica *reconstrucției ideii de om din interior* semnifică faptul că socialismul debutează în istorie cu posibilitatea devenită sarcină de a construi un tip uman radical diferit de toate tipurile anterioare. Realitatea însăși a construcției socialismului pe propriile lui baze — cînd mutațiile inițiale au trezit din inerția mersului de la sine toate structurile pînă atunci sacre și statuate, ca fiind adevărul însuși al omului — impune ca problemă majoră, de neocolit, pe de o parte reconstrucția și reevaluarea ideii de om în teoria etică, iar pe de altă parte indică o radicală reconsiderare a omului în practica însăși a vieții lui, a spațiului lui de viață. Gramsci numea această situație ca fiind o *reformare* a conceptului de om. Spunea aceasta cu adresă directă la spiritul catolicismului. Iar Althusser ridică teoriei marxiste această exigență simultan cu asprul rechizitoriu adus „umanismelor" declarative, deziderative, sau steril invocative ale unei realități extramundane.

Noul concept de om pe care socialismul îl pune la ordinea zilei ca problemă teoretică și sarcină practică tinde să dizloce mituri, să dezvăluie iluzii și să indice, prospectînd, alternativele reale pe care dezvoltarea istorică, „mișcarea reală care suprimă starea actuală" (Marx) le face posibile. Teritoriul apare tocmai de aceea mereu încărcat de „vechi" și permanent inoculat de „nou". Tocmai de aceea este necesară o decantare a elementelor specifice ce izvorăsc din noile relații sociale în curs de instaurare, relații pe care le stabilesc între ei oamenii înșiși și prin a căror funcționare cotidiană ei își modelează noua fizionomie morală.

Spațiul ființării umane revoluționate de socialism desființează orice idee mitică despre om. Mitul „omului bun de la natură", ca și orice idee mitică despre om, nu lăsa să se întrevadă tocmai ceea ce reprezintă omul real, omul avînd încă în istoria de pînă acum o factură egocentrică și exprimînd condițiile de penurie și represiune nedepășite încă de istoria omului. Ideea de om în mitul omului bun de la natură și a celui rău de la natură a fost elaborată în condițiile unei normativități morale represive, cu origine în raporturile sociale antagoniste dintre clase. „O normativitate represivă față de ceea ce nu trebuie să se vadă, să se știe, să se vorbească, față de ceea ce — ca în orice mit — trebuie să dispară"[1]. Fenomenul acesta de învăluire și învertire este produsul unei întregi istorii a relațiilor umane. Stoicii alungau afectele omului ca „rele", creștinismul — întreaga corporalitate și sensibilitate pămînteană, Kant (așa cum a fost receptat tradițional) în demersul lui spre „fundamentele" naturii morale, repudia elementul sensibil, fenomenal al ființei ș.a.m.d.

Refuzînd vălul mitic și ipostazele mitizate ale modelului uman, demersul teoretic și prospectiv marxist pornește de la premisele pe care „mișcarea reală" a istoriei și condițiile concrete ale omului social le oferă pentru formarea trăsăturilor omului nou. Chipul acestui om, lipsit de orice aureolă mitică, se configurează din și prin propria activitate practică productivă în cadrul căreia se creează atît avuția colectivă a societății cît și bogăția trebuințelor, aptitudinilor și talentelor individului. Imaginea lui morală nu se constituie nici după principiul *privațiunii* ascetice, nici după cel al *posesiunii* cumulative burgheze, ci are ca resort generator și ca rezultat final „manifestarea absolută a talentelor creatoare ale omului, fără nici un fel de alte premise în afară de dezvoltarea istorică anterioară, care face din această unitate a dezvoltării un scop în sine ..." [2]. Deplasarea este de la „forma îngustă burgheză" la forma omului bogat, care nu se produce și reproduce într-o singură direcție determinată, ci „se produce în totalitatea sa; el nu caută să rămînă ceva ce a fost definitiv stabilit ci se află în mișcarea absolută a procesului de devenire"[3]. Marx observă că *„dezvoltarea mai înaltă a individualității"*, această dezvoltare a capacităților speciei „om", deși la început se face pe seama majorității indivizilor umani și chiar pe seama unor întregi clase, „în cele din urmă va suprima acest antagonism și va coincide cu dezvoltarea *fiecărui* individ în parte"[4]. Or, noua situație existențială pe care revoluția socialistă o aduce și o face posibilă, implică nu numai o înaltă dezvoltare a individualității dar și o mai înaltă valorificare a fiecărui om în parte prin recunoașterea valorii lui, fără ca prin aceasta să se lezeze într-un fel dezvoltarea liberă și creatoare a celorlalți. Devine astfel comprehensibilă formula lui Marx după care dezvoltarea liberă a fiecărui individ în parte este o condiție pentru dezvoltarea liberă a celorlalți oameni. Lumii burgheze a „libertății" de a exploata sau de a fi exploatat, socialismul îi opune libertatea unui mediu uman în care fiecăruia i se dă „spațiul social necesar", în care „activitatea în colaborare cu alții etc. a devenit un organ de *manifestare a propriei*

---

[1] Niculae Bellu, *Ideea de om în cercetarea filozofică*, în „Revista de filozofie", nr. 10/1969, p. 1212, 1213.

[2] Karl Marx, *Bazele criticii economiei politice*, vol. I, București, Edit. politică, 1972, p. 437.

[3] *Op. cit.*, p. 437.

[4] Karl Marx, *Teorii asupra plusvalorii*, partea a II-a, București, Edit. politică, 1960, p. 93.

mele *vieții* și un mod de a apropia viața *umană*"[5]. Dezvoltării individualismului exacerbat, care are ca bază raportarea la ceilalți ca la niște virtuali sau reali concurenți, i se opune dezvoltarea multilaterală a forțelor sensibile ale individualității prin augmentarea fără limite a creativității și inițiativei fiecărui individ în parte, adică „dezvoltarea forțelor omenești, considerată ca scop în sine" (Marx). În perspectiva istorică deschisă de socialism, omul nou nu va mai găsi alt temei în afară de sine, în afară de *această reconstrucție* care este un perpetuu progres pe scara interiorității. Nici vorbă nu poate fi de o aplecare narcisiacă, de autoadorație sterilă. Sensul major al procesului este acela al angajării responsabile în construcția propriului destin prin inserție conștientă într-un cadru social care exclude din principiu orientarea etică individualistă, indiferentismul sau compromisul cu tipurile de conduită generate de condițiile opresive și represive ale lumii vechi. Omul nou nu se realizează fragmentar prin măsuri de compromis și prin lăsarea liberă a practicii compromisului, ci prin adeziunea nemărginită la acest proces anevoios care este unidirecționat: omul cu trebuințe bogate. Întrucît este vorba de o sferă a practicii, și anume de o sferă în care, cum observă G. Lukács, „ momentul subiectiv nu figurează numai ca forță motrice, ca în orice activitate umană, ci ca o determinare hotărîtoare, ca un *criteriu prevalent al autenticității sau neautenticității actelor înseși* (s.n.) și prin urmare a naturii lor exemplare sau reprobabile, caracterul descris aici al completitudinii umane (sau al eșecului în realizarea ei) se naște cu necesitate ca rezultat «involuntar» al unor manifestări voliționale conștiente"[6]. Or, deși realitatea de pînă acum a dovedit că „realizarea etică vie a *completitudinii* are cu necesitate un caracter dispersat, sporadic, deseori *de-a dreptul discrepant*, din excrescențele haotice ale fragmentarului nerăzbătînd decît din cînd în cînd singulare cazuri paradigmatice ale realizării autentice"[7], sarcina la fel de vie a reconstrucției reale, *pe baze noi* a omului, este de a universaliza „singularele cazuri paradigmatice ale realizării autentice". Este o sarcină grea, încărcată de întreaga istorie a omului, dar conștiința acestei misiuni revoluționare direcționează și jalonează terenul însuși al procesului de maturizare și înaintare a socialismului pe propriile lui baze.

Etosul fiind prin excelență un domeniu în care este implicată și operează subiectivitatea omului în ipostaza lui practică, în acțiunile, atitudinile și relațiile acestuia cu ceilalți și cu lumea, virtuțile și calitățile morale ale omului nou prind viață în cîmpul concret al practicii, în acțiunile prin care oamenii își realizează trebuințele materiale și spirituale. Obiectivările omului — munca, arta, morala, știința etc. — devin tot atîtea prilejuri de ființare și împlinire multilaterală. Pentru a fi *întreg*, omul are nevoie de o suită congruentă de manifestări de *viață esențială*, de inserție în cîmpul obiectivității, al praxisului social ca terenul real unde el se descoperă ca putînd fi complet, ca avînd aptitudini și capacități de autoformare și împlinire multilaterală. Însăși cunoașterea de sine a omului nu se poate înfăptui decît prin cunoașterea ansamblului raporturilor sale cu lumea. În acest sens ideea hegeliană din *Fenomenologie*, preluată de Marx în *Manuscrise* și amplificată interpretativ de Lukács în *Estetica*, după care *adîncimea subiectivității este direct proporțională cu înrădăcinarea ei în obiectivitate*, înseamnă că auto-luarea în posesie, incipiența drumului pe magistrala imperiului libertății prin construirea lumii omului plecînd de la „nevoia" omului de om, conduce la îmbogățirea însăși a subiectivității, la completitudinea ei. Altfel spus, plinătatea afirmării umane este direct proporțională cu putința realizării ei obiective și cu înrădăcinarea tot mai profundă a obiectivării din viață, în sensul *acestei* întregiri. Căci, nu se poate împlini decît ceea ce deja se împlinește *in re* și tinde să producă noi împliniri.

În acest context, din perspectiva socialismului însăși *autorealizarea* umană se pune în alți termeni, într-o altă configurație de semnificații. Plusul semnificativ vizează direcțiile inedite deschise prin: 1) punerea omului într-o situație istorică fundamental modificată și radical nouă, și prin: 2) înaintarea deschisă, parțial tasată, experimentată, asigurată ca viabilă în practica vieții cotidiene. Iar dacă există o problemă morală a timpului nostru (socialist), atunci aceasta este desigur aceea a cuantumului de interes vizînd autorealizarea umană. Tensiunea, scînteia arcului voltaic întins, poate să existe numai dacă apare: a) *nevoia reală* (oamenii nu-și pun decît probleme pe care le pot rezolva — Marx) de a semnifica omul ca *valoare primară*, și b) dacă această nevoie primește o „întărire" prin luarea lucidă în posesie a tuturor surselor și resurselor, a tuturor alternativelor ce se întrezăresc în cîmpul vieții reale, a celor mai optime și mai eficiente mijloace care să conțină în ele virtutea fundamentală de a privilegia spațiul manifestărilor de viață esențială.

Dar încă nu se poate afirma că misiunea critică a teoriei care sesizează acest nod problematic este epuizată prin punerea explicită a termenilor relației. Fiindcă problematizarea și ridicarea la înțelegere operată de teorie nu

---

[5] K. Marx, *Manuscrise economico-filozofice*, în K. Marx și Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 427.

[6] G. Lukcás, *Estetica*, vol. II, București, Edit. Meridiane, 1974, p. 206.

[7] *Ibidem*, p. 207 (subl. ns.).

pot rămîne la acest nivel. Teoria trebuie să sesizeze *care* sînt și *cum* se manifestă anumite mutații, anumite plusuri valorice apărute în teritoriul tensiv al etosului. Plecînd de la ideea că etosul socialist este dinamic și că există și conștiința clară a acestui flux interior, putem să decelăm *unde* se produc cu precădere aceste privilegieri și *cine* sînt cei ce sesizează cu acuitate noua configurație valorică în curs de constituire. Iar cursul constituirii se află el însuși într-o perpetuă reevaluare, într-o continuă privire retrospectivă și proiectivă. Jocul nu este arbitrar dar mulțimea de variabile de decizie politică, de acțiune culturală, de evenimente în cîmpul social, aduc permanent o schimbare a elementelor problematicii nu însă a *problemei* care rămîne aceeași, dar în alte formulări concrete. Problema este *una*, adică omul ca valoare primară, tocmai pentru că dacă în *preistorie* (în sensul lui Marx) omul *nu* putea fi ființă supremă pentru om, odată cu intrarea *în istorie*, istoria nu poate fi decît a omului și pentru om.

În mod concret, această problemă este vizibilă și din confruntarea directă dintre omul nou și responsabilitatea ce derivă din angajarea sa în viața socială. Augmentarea progresivă a libertăților aduce cu sine o creștere simțitoare a responsabilității. Activitățile și genurile de activități nu mai sînt simple și nici rezultatele imediate și de viitor nu sînt ușor de controlat, iar socialismul definindu-se prin introducerea cunoașterii și a dirijării în întreaga sferă a vieții materiale și spirituale, va impulsiona *cu necesitate* (necesitate ce derivă din însuși mersul istoriei, căci dacă se neglijează factorul „om", „personalitate", „intervenția subiectivității" atunci se vor suporta și consecințele acestor neglijențe, ale lipsei de luciditate), procesul de formare a omului și de valorizare a tuturor elementelor care „întăresc", sedimentează și întrețin angajarea responsabilă în istorie. Iar dacă *spiritul revoluționar* asigură *verticala axiologică* a omului nou, atunci printre punctele nodale ale acestei linii ascendente care nu are sfîrșit, se află folosirea responsabilă a libertăților pe care *el* și le creează conștient prin angajarea permanentă în muncă și creație.

II. RAPORTUL SCOP-MIJLOC ÎN DEFINIREA OMULUI NOU

Ca un domeniu în care avem de-a face întotdeauna cu acțiuni și comportamente umane ce presupun scopuri și valori practice, problematica etosului socialist și a făuririi omului nou nu poate eluda exigența unei clarificări teoretice privind relațiile dintre valorile-scopuri ce se urmăresc și mijloacele destinate să ducă la realizarea lor. Marx menționa într-un loc că scopul care cere mijloace rele nu va fi niciodată un scop bun. Altfel spus, pe terenul moralității relația dintre scop și mijloace nu e concepută în marxism ca o relație între termeni indiferenți, fără o raportare dialectică a unuia la celălalt, fără o anume solidaritate interioară decurgînd din natura însăși a finalității morale și din modul specific determinat al ei de a se raporta la mijloace. Natura reală și totală a scopului nu se dezvăluie decît în mijloacele alese și aplicate. Umanismul marxist, concret și revoluționar, nu concepe nici scopurile nici căile pentru realizarea lor prin abstragere de la mijloacele, condițiile și posibilitățile reale, etapele necesare în vederea atingerii țelurilor finale. Toate umanismele abstracte, suspendînd condițiile reale, ce păreau profanatoare în fața „purității" scopului, au eșuat deseori în retorică sau utopie, modalități atitudinale și teoretice pe cît de nobile pe atît de inoperante. Cercetarea însă a mijloacelor dezvăluie posibila și reala disproporție dintre scopul conștient și scopul inconștient, dintre scopul vizat și cel nevizat (Hegel). În cazul și în cadrul etosului socialist scopul fiind însuși omul, el trebuie nu numai să reglementeze mijloacele, dar în egală măsură trebuie să fie un *principiu constitutiv* pentru alegerea mijloacelor. De aceea întrebarea care se pune este aceea dacă realizarea unui scop nu este contrară cumva procesului prin care mijloacele sînt aplicate. Pentru aceasta anumite elemente ale scopului trebuie să fie *dezvoltate de la început*. Dacă nu, *mijloacele vor realiza un alt scop* decît acela ce a fost avut în vedere, care nu va rămîne în ultimă instanță decît un simplu gînd, o „intenție bună". Însă statutul privilegiat al omului în condițiile socialismului și posibilitatea ființării în fapt a primarității valorii lui își găsește o justificare în caracterul conștient și dirijat al totalității proceselor sociale. Scop și mijloc vor fi în funcție de ansamblul de variabile obiective și subiective care se centrează pe omul ca scop. Mijloacele trebuie să rămînă constant sub controlul scopului. Nu este posibil de a decide scopul rezonabil și cu responsabilitate decît dacă alte scopuri sînt egal luate în considerație, și dacă *toate* consecințele mijloacelor avute în vedere sînt evaluate. Socialismul, ridicînd omul la rangul de valoare supremă, *trebuie* să ia în considerație *toate* consecințele ce derivă din scopul și mijloacele avute în vedere, să controleze fără încetare toate mijloacele revoluționare puse în acțiune și să le adapteze la natura umanistă a scopurilor sale. Umanismul nu mai este înțeles astfel ca un ideal transcendent ci ca o moștenire a valorilor care angajează, în orice moment, întreaga întreprindere revoluționară la nivelul societății și *transparența* acestei întreprinderi. Fără transparența și continuitatea exemplară

a mijloacelor și scopurilor este cu neputință menținerea continuității umaniste a socialismului. Sensul autentic al semnificării omului ca scop respinge ca o contradicție în termeni atît *transformarea mijloacelor în scop* cît și *instrumentalizarea scopurilor*. Cînd mijloace imorale sînt validate și justificate în numele scopurilor umaniste, nimic nu mai oprește ca aceste mijloace, dat fiind rolul pe care îl au în „mecanismul" realizării scopului, să dobîndească prioritate valorică substituindu-se astfel scopului. Puritatea și exemplaritatea eticului constă și în această respingere a compromisului de orice fel, ca nedemn de omul nou. Cu atît mai mult acum, *a fi moral* și *a face compromis* (chiar în numele unui scop umanist realizabil într-un viitor oarecum previzibil) reprezintă o contradicție în termeni.

Noutatea moralei și a modelului uman vizat, și totodată sarcina dificilă a acestui *novum*, aici se decide, în cutezanța practicii și a teoriei de a se confrunta cu inerția modului tradițional de a concepe făurirea însăși a unui om nou. Kant cutezase — în fundamentarea moralei și circumscrierea voit riguroasă a teritoriului moralității — să „purifice", să exemplarizeze eticul în regnul valorilor prin semnificarea omului ca scop în sine, însă înălțimea aspirației teoretice și axiologice avea nevoie de o corespondență *in re*, de o minimă (la început) dar radicală (în tot parcursul) fundamentare în practica revoluționară a relațiilor sociale. Compromisul atunci era dat de implicarea omului într-un sistem de relații care conduceau spre *actualizarea* lui, atît prin formularea scopurilor cît și prin alegerea mijloacelor.

Acum scopul — omul omnilateral dezvoltat — și mijloacele puse în joc trebuie să păstreze permanent cumpăna justă evitînd tendințele extreme, aceea a transformării mijloacelor în scopuri și a instrumentalizării scopurilor. Această posibilitate este reală, după cum tot mai reală a devenit și necesitatea dirijării conștiente a complexului scop-mijloc în ansamblul construcției sociale și umane.

Umanismul revoluționar al eticii socialiste și comuniste înțelege prin centrarea exclusivă pe om, că nici un mijloc avut în vedere nu poate să comporte vreo consecință care ar prejudicia scopul. Măsura morală va fi dată de realizarea cît mai totală, de împlinirea și desăvîrșirea potențialelor umane, iar *contramăsura*, viciul va fi dat de indiferența în fața acestei împliniri. Marx își alesese maxima lui Terențiu: „Nimic din ce-i omenesc nu-mi este străin" Ridicînd maxima la înălțimea sarcinii pe care societatea socialistă o pune, aceasta semnifică faptul că indiferența sau interesul față de *realizarea* și autorealizarea umană devin un indiciu primar al gradului în care societatea a reușit sau nu să-și prețuiască *fiecare individualitate* în parte. Criteriul definirii omului nou ca fiind o lume a omului fără mistificare și fără minciună, îl constituie posibilitatea ca *fiecare situație* de viață să conțină în ea germenele obiectiv al unei realități care nu are de ce să se ascundă, de ce se rușina. Aceasta înseamnă că acțiunea spiritului revoluționar în întreaga viață socială este o premisă și o concluzie, ambele constitutive pentru autoafirmarea omului într-un spațiu social depresurat de falsitate și speranță mistificată.

ÎNSEMNĂRI PRIVIND DETERMINAREA CALITĂȚII MORALE A VIEȚII

DE

ELENA COBIANU

„Calitatea vieții" e o noțiune apărută în contextul „societății de consum" occidentale unde, pe fundalul contradictoriu al relațiilor de producție capitaliste și al revoluției științifico-tehnice, „creșterea economică" sub latura ei cantitativă a ridicat problema „calității" și finalității generale a vieții oamenilor ca o problemă de politică socială. Cum însă politica socială în capitalism nu este decît o parte integrantă a sistemului puterii și dominației de clasă, problema „calității vieții" a devenit și ea o problemă a strategiei de „administrare" capitalistă, a „tehnologiei" de reducere și absorbire a tensiunilor sociale în scopul menținerii sistemului social.

Definit, mai întîi, de indicatorii obiectivi, ce diferă la diverși autori, conceptul de *calitate a vieții* este dat de ceea ce cuprinde termenul

de nivel de viață (*level of living*) și anume de „sănătate, dezvoltare individuală prin învățătură, ocupație și calitate a vieții de muncă, timp și timp liber, mod de a dispune de bunuri și servicii, mediu fizic, securitate personală și administrarea dreptății, șansă socială și participare"[1] (din programul de dezvoltare din 1973 al OCDE); fiecare dintre acești indicatori fiind concretizat de alți subindicatori. Dar, abia componenta subiectivă este aceea care autorizează introducerea conceptului de calitate a vieții, așa cum este aceasta experimentată de către fiecare individ și de către fiecare grup[2]. În raportul dintre indicatorii obiectivi și subiectivi „determinanta majoră a calității vieții individuale este « adecvarea » sau « corespondența » dintre caracteristicile situaționale (nevoi și șanse) și așteptările, capacitățile și necesitățile individului, așa cum sînt ele percepute de individul însuși"[3].

În literatura de specialitate din țara noastră conceptul avea să fie preluat și re-definit de pe baza ontică nouă și esențial diferită pe care o oferă societatea socialistă și, în perspectivă, cea comunistă. Astfel, Miron Constantinescu releva în mod deosebit calitatea *relațiilor umane* ca una dintre componentele calității vieții; Mihai Drăgănescu și Stelian Beldescu, procedînd la o sistematizare a componentelor calității vieții, deosebeau nivelul de trai economic, nivelul de trai ecologic, varietatea vieții și calitatea relațiilor umane, iar Pavel Apostol analizează conceptul în cadrul mai larg al programului socialist de proiectare, prognoză și planificare socială[4].

Societatea socialistă instaurînd noi relații de producție și sociale, înscriindu-se în revoluția științifică și tehnică și asimilîndu-și rezultatele, creează premisele înfăptuirii *efective*, *consecvente* și *nelimitate* a politicii privind promovarea creșterii calității vieții, concepută astfel ca un *proces ce se construiește*. Făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate marchează trepte noi în dezvoltarea și îmbunătățirea condițiilor de muncă și de viață, ridică la noi valori dimensiunile materiale, intelectuale, spirituale și sociale ale vieții.

„Sindicatele — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu la Congresul sindicatelor — sînt chemate să vegheze cu consecvență la aplicarea strictă a legislației muncitorești, a principiilor *retribuției socialiste* și *stimulării materiale* și *morale* a celor ce muncesc, la realizarea măsurilor de *protecție a muncii*, preocupîndu-se constant ca însemnatele fonduri alocate de statul nostru socialist în acest scop să fie folosite cu cele mai bune rezultate. O sarcină importantă a sindicatelor este și preocuparea pentru *sănătatea* celor ce muncesc, pentru organizarea în cele mai bune condiții a *odihnei* și *recreerii, pentru dezvoltarea fizică și intelectuală* a tuturor cetățenilor. Ele trebuie să afirme cu putere necesitatea realizării în cele mai bune condiții a politicii partidului — al cărei țel suprem este făurirea *bunăstării* și *fericirii* celor ce muncesc, ridicarea nivelului de civilizație al întregului popor, asigurarea *condițiilor pentru dezvoltarea liberă a omului*, pentru manifestarea plenară a personalității sale, a capacităților și aptitudinilor lui în slujba progresului general al societății, al patriei"[5]. Regăsim aici, într-o formă explicită, indicatorii *obiectivi* și *subiectivi* ai calității vieții, indicatori ce privesc cantitatea și calitatea trebuințelor umane, materiale și spirituale, regăsim preocuparea pentru ridicarea lor continuă.

Realizarea programului de perfecționare a calității vieții se instituie pentru noi ca rezultat și totodată condiție a dezvoltării și progresului societății. Transformarea omului în finalitatea supremă a tuturor acțiunilor sociale determină un raport nou, cu noi semnificații, al acestuia cu mediul înconjurător, social și natural, cu realitatea prezentă și viitoare. Este un raport conceput dinamic, punîndu-se și repunîndu-se cu fiecare etapă parcursă a dezvoltării. Calitatea vieții implică o anumită *calitate a umanului*, ambele fiind caracterizate de o deschidere spre viitor. Însăși planificarea îmbunătățirii lor — a calității vieții și a umanului — semnifică o abordare dinamică, prospectivă sondînd posibilitățile previzibile ale dezvoltării lor, posibilități ce se întemeiază pe efortul conștient, susținut, din diverse perspective al epocii noastre contemporane, al generațiilor ei. „Trebuie să fim conștienți de faptul — releva tovarășul Nicolae Ceaușescu — că istoria va reține, iar generația noastră va fi judecată nu atît după cît s-a consumat la un moment dat în societate, ci mai ales după ce s-a făcut pentru a asigura un viitor fericit, comunist, națiunii noastre"[6].

---

[1] *Population, Environment and Quality of Life*, Lennart Levi and Lars Andersson, A Contribution to the United Nations World Population Conference, Stockholm, p. 62.

[2] *Op. cit.*, p. 64.

[3] *Idem*, p. 65.

[4] Miron Constantinescu, în *Caiete de studii, referate și dezbateri* nr. 1, Universitatea din București, Laboratorul sociologic; M. Drăgănescu, Stelian Beldescu, *Calitatea vieții și civilizația*, în *Civilizația socialistă și valorile ei*, Edit. științifică și enciclopedică, București, 1975: Pavel Apostol, *Calitatea vieții și explorarea viitorului*, București Edit. politică ,1975.

[5] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Congresul Uniunii Generale a Sindicatelor din România, 26 aprilie 1976*, București, Edit. politică, 1976, p. 18 (*subl. ns.*).

[6] *Op. cit.*, p. 15.

Deci, ceea ce durăm astăzi contribuie la propria noastră înălțare, în același timp reprezintă mesajul nostru material și spiritual pentru generațiile viitoare. De unde și răspunderea noastră pentru ceea ce durăm, pentru prezent și viitor. O răspundere pe care epoca contemporană o pune cu acuitate și pe care societatea socialistă se angajează ca, prospectînd experimentînd, s-o înfăptuiască în mod original, în acord cu particularitatea naturii și finalității sale.

În această ordine de idei și revenind la problema ce ne preocupă, considerăm ca impunîndu-se de la sine nevoia de a clarifica semnificația și locul *dimensiunii morale* în conceptul global al calității vieții, dimensiune constitutivă pentru accepția lui marxistă. Așa cum rezultă din contribuțiile teoretice ale lui Niculae Bellu, latura morală a vieții oamenilor în socialism deține o pondere și un loc atît de important încît ea justifică și face necesar într-un fel conceptul de *calitate morală a vieții*. Conceptualizare ce s-ar dovedi problematică, de pildă, dacă ar fi s-o aplicăm celorlalți indicatori ai calității vieții („calitatea economică a vieții", „calitatea ecologică a vieții" etc.). Încercarea de a preciza determinațiile conceptului de calitate *morală* a vieții nu poate decît să contribuie la aprofundarea conceptului însuși de calitate a vieții, la precizarea semnificațiilor lui esențiale. Problema care se pune aici este aceea a raportului, a tipului de raport dintre „calitatea vieții" și „calitatea morală a vieții".

Prin conceptul de calitate morală a vieții se încearcă a se valorifica întîi de toate și cu deosebire componenta subiectivă a calității vieții, și anume modul de a se raporta al oamenilor la atmosfera și climatul propriei lor existențe, modul în care individul sau grupurile concrete resimt viața în sensibilitatea și conștiința lor (ca fericire, ca satisfacție sau dimpotrivă). De aceea, calitatea morală *a vieții* se constituie, după părerea noastră, ca *expresie sintetică a calității vieții, așa cum se manifestă ea în cotidian, în situațiile de viață, în relațiile dintre indivizii concreți, situații în care trecerea de la neutral-moral la moral este tot mai frecventă*, se constituie *ca realizare și afirmare înaltă valorică a omului, a relațiilor umane*. În esență, circumscriem domeniului calității morale a vieții la calitatea oamenilor, la calitatea raporturilor dintre ei, la fenomenul extinderii cîmpului *social* al semnificațiilor morale *. În acest context și încercînd să specificăm trăsăturile morale fundamentale care să definească în oameni, în relațiile dintre ei, calitatea morală a vieții trebuie să relevăm îndeosebi „indicatori" cum sînt: spiritul revoluționar, lupta continuă cu vechiul, cu rutina, spiritul creator, responsabilitatea, sinceritatea, lupta cu duplicitatea, cu camuflarea morală și pentru instaurarea „transparenței" în relațiile dintre oameni, lupta pentru adevăr și dreptate, spiritul de colaborare, disponibilitatea la colaborare și la înțelegerea celuilalt, omenia. Sînt trăsături care, prin interacțiunea și modul lor concret de manifestare configurează totodată profilul istoric al etosului socialist, dimensiunea *socialistă* a calității morale a vieții.

Astfel concepută, calitatea morală a vieții se constituie nu ca o stare dată odată pentru totdeauna, ci ca un proces, ca o *continuă* prefacere în care ascensiunea spre cucerirea de către om a unor noi cîmpuri valoric-morale în propria-i umanizare, în umanizarea lumii, a relațiilor pe care le făurește, implică lupta cu ceea ce frînează, cu ce este depășit, dar și pentru continua autodepășire, pentru „ridicarea la valoare morală a deschiderii și receptivității" (N. Bellu) la celălalt.

Nevoia ca viața să aibă o calitate morală se impune tot mai mult în perioada actuală și de perspectivă. Prefacerile revoluționare pe care le-a parcurs societatea noastră și care formează istoria sa socialistă, după ce au cunoscut ca stadii ale lor prioritatea schimbării radicale a relațiilor de producție, apoi a perfecționării lor, a relațiilor sociale, a întregii societăți, au ajuns astăzi la a adăuga celor anterioare o nouă prioritate, nu mai puțin importantă — aceea a făuririi omului nou, a unor noi raporturi sociale, în care modul de a fi moral al omului, ca sensibilitate, dar și ca rațiune, al raporturilor sociale și al vieții sociale devine, trebuie să devină definitoriu. „În esență, noi, comuniștii, — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu în Cuvîntarea de încheiere a lucrărilor Congresului educației politice și al culturii socialiste — ne propunem, de fapt, să venim — dacă se poate spune astfel — în sprijinul naturii, care a sintetizat în om forma superioară de organizare a materiei, acționînd prin toate mijloacele pentru stimularea însușirilor celor mai notabile ale acestuia, pentru dezvoltarea sensibilității sale, a dorinței și voinței de autodepășire, pentru amplificarea continuă a cunoașterii sale, pentru împlinirea visurilor sale celor mai cutezătoare de progres, dreptate și fericire" [7].

---

* Vezi, Elena Cobianu, *Socialismul și lărgirea cîmpului social al semnificațiilor morale*, în „Revista de filozofie" nr. 3/1976.

[7] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la activitatea politico-ideologică și cultural-educativă de formare a omului nou, constructor conștient și devotat al societății socialiste multilateral dezvoltate și al comunismului în România*, prezentată la Congresul educației politice și al culturii socialiste, 2 iunie 1976. *Cuvîntare la încheierea lucrărilor Congresului*, 4 iunie 1976, București. Edit. politică, 1976, p. 110.

Aceleiași nevoi de promovare a calității morale a vieții i-a răspuns elaborarea codului moral socialist, la rîndul său expresie a reorientării dinamicii valorilor societății noastre pe dimensiunea morală. De ce neapărat pe dimensiunea morală?

Revoluția științifică și tehnică, cu consecințele sale asupra vieții oamenilor, pe de o parte, făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate și perspectiva societății comuniste, pe de altă parte, impun tot mai acut o perspectivă morală asupra vieții. Industrializarea, urbanizarea, noile mijloace de comunicație determină printre altele aglomerări umane tot mai dense, creează relații, contacte, servicii tot mai multiple și complexe, produc variate dependențe mediate și imediate între oameni — suficiente să schimbe datele fundamentale ale vechiului mod de viață și să impună cu strîngență, ca pe o nevoie constant resimțită, dezvoltarea dimensiunii morale a vieții oamenilor și a relațiilor dintre ei în toate domeniile de activitate. Sîntem solicitați de către și solicităm pe semenii noștri, în chestiuni mari, fundamentale, dar și în unele mici, mai puțin fundamentale. Calitatea morală a vieții constă aici în receptivitatea la impulsurile semenului nostru, efortul de a-l înțelege, reactivitatea noastră intensă pentru a veni în sprijinul celuilalt. Să fii sensibil la celălalt, să-i înțelegi și bucuria și suferința înseamnă să ți-l apropii, să-l respecți, să găsești că în el a rămas întotdeauna ceva de respectat chiar atunci cînd omenește și moral a suferit o prăbușire. Să arăți că poate fi salvat și recuperat pentru sine și pentru societate, să-l ajuți să se depășească, să simtă sinceritatea acestui efort; să fii sensibil și receptiv la celălalt înseamnă să dai, dar să și ceri, să fii exigent cu celălalt, dar toate acestea pentru că ești cu tine cel mai exigent.

Desăvîrșirea permanentă a vieții sociale și ascendentul pe care îl cunosc valorile morale în socialism produc fenomenul lărgirii semnificației morale dincolo de spațiul recunoscut al moralei și, deci, extinderea criteriului și perspectivei morale la fenomene și procese care altădată păreau a se situa în afara acestora. Astfel, procesul dezvoltării și adîncirii democrației, al participării maselor de oameni ai muncii la conducerea societății solicită într-un mod nou omul societății noastre, mod în virtutea căruia acesta urmează să fie implicat în, și moralmente responsabil de ceea ce se face și nu se face pentru înfăptuirea marilor obiective. Democrația și participarea la conducere reclamă un individ dinamic, apt să-și asume răspunderi, să înfrunte și să depășească rezistențe, să afirme noul, să inoveze, să riște dacă e cazul, un individ cu conștiința lucidă a prezentului, cu simțul perspectivei, incomod pentru cei instalați într-o stare de prelungire nejustificată a vechii stări, adepți ai conservatorismului, reclamă *spirit revoluționar*. Pentru asemenea valențe ce le trezește sau le formează în om, democrația și participarea la conducere dobîndesc semnificații morale.

Pentru a fi reală, ea necesită și un om instruit, cult, cu o temeinică pregătire profesională. Efortul pe care îl presupune asimilarea valorilor culturii profesionale, generale poate fi corelat și se corelează cu interese, trebuințe economice, sociale, de prestigiu și autoritate, dar este totodată moral prin aceea că perfecționează individul, îl determină la acțiune, îl afirmă ca personalitate.

Pe fondul politicii partidului nostru de creștere generală a indicilor calității vieții în manifestările ei cotidiene, ca viață de familie, ca relații interpersonale se conturează tot mai mult o tendință de abordare a acesteia din perspectiva morală. Și aceasta, întrucît, opera de formare și educare a omului nou, constructor devotat și conștient al noii societăți, implică prin finalitatea sa ultimă privilegierea dimensiunii morale a „calității vieții", afirmarea și desăvîrșirea continuă a omenescului din om în cadrul obiectiv al relațiilor sociale socialiste și al modului de viață socialist.

Deutsche Zeitschrift für Philosophie

(R.D.G.)

Nr. 6/1976

Din sumar : E. JOBST, U. MARMAI, Probleme ideologice şi teoretic-ştiinţifice ale raportului dintre ştiinţele naturii şi ştiinţele tehnice ; G. LANGE, Conţinutul conceptului de „naţiune" în ideologia burgheză din R.F.G. ; J. HÖPPNER, Cu privire la problematica egalitarismului ; S. BÖNISCH, P. NOACK, Unele deosebiri dintre normele, judecăţile de valoare şi enunţurile morale ; A. LANGE, Reflexii asupra noţiunii de „strat" în teoria marxist-leninistă a claselor sociale şi a luptei de clasă.

Nr. 7/1976

Din sumar : H. BEYER, Probleme actuale ale luptei de clasă şi problema fundamentală a revoluţiei ; A. BAUER, H. PAUCKE, Problemele mediului în lumina materialismului istoric şi a teoriilor burgheze asupra modelului lumii ; G. DÖRNER, Dialectica forţelor de producţie, relaţiilor de producţie şi dezvoltării personalităţii în condiţiile aplicării sistemelor automatizate de conducere în socialism ; P. BEURTON, Cu privire la raportul dintre micro-evoluţie şi macro-evoluţie ; G. IRRLITZ, Problematica eticii burgheze clasice ; K. WUTTLICH, Logica epistemică ; S. PAUL, Abordarea problemelor filozofice ale matematicii în Uniunea Sovietică ; J. WITTER, Intelectualitatea tehnico-ştiinţifică în societatea socialistă dezvoltată ; H. POLDRACK, J. ZANDER, Dezbatere asupra conceptului de convingere şi formarea convingerilor filozofice.

Nr. 8/1976

Din sumar : E. HAHN, Democraţie, societate, concepţie despre lume ; H. SCHLIWA, Democraţia socialistă şi libertatea individuală ; R. KIRCHOFF, Dialectica materialistă — teorie filozofică a dezvoltării ; W. I. RASIN, Categoriile politice ale materialismului istoric ; H. HÖRZ, Legile statistice, mecanismul de acţiune şi comportarea individului ; HUBERT HORSTMANN, Materialismul dialectic şi determinismul ; FRANK RUPPRECHT, Democraţie şi libertate în societatea socialistă dezvoltată ; ALEXANDER KOLESNYK, Filozofia arabă în istoria gîndirii umane.

CÎTEVA OBSERVAȚII CU PRIVIRE LA CARACTERIZAREA MIȘCĂRII CUNOAȘTERII CA TRECERE DE LA FENOMEN LA ESENȚĂ

DE

MIRCEA FLONTA

1. În lucrările de mare circulație, categoriile esență și fenomen sînt definite de obicei în felul următor: esența este unitatea determinărilor interne, generale, necesare și relativ stabile ale obiectelor și proceselor; fenomenul, categoria polară, desemnează dimpotrivă determinări exterioare, individuale, întîmplătoare și vremelnice[1]. Cum sistemul categoriilor materialismului dialectic, în expunerea pe care o primește la diferiți autori înglobează întotdeauna și cuplurile general-individual, necesar-întîmplător, urmează că nucleul opoziției polare esență-fenomen, în formulări ca cele de mai sus, este opoziția *intern-extern*. Ceea ce se și afirmă explicit în caracterizarea curentă a corelației dintre esență și fenomen și a mișcării cunoașterii de la fenomen la esență. Independent de nuanțele particulare pe care le întîlnim la un autor sau altul, într-o enciclopedie sau într-un dicționar filozofic, această caracterizare ar putea fi rezumată astfel: esența și fenomenul, interiorul și exteriorul nu coincid pe deplin și în mod absolut ci numai parțial și relativ; relația dintre fenomen și esență este contradictorie: fenomenul exprimă (dezvăluie) și ascunde (maschează) esența; considerat în acele momente și determinări ale sale care nu exprimă ci ascund esența, fenomenul este aparență; cunoașterea fenomenului are loc în contactul nemijlocit cu realitatea prin intermediul simțurilor în timp ce cunoașterea esenței este mijlocită de gîndirea abstractă; cunoașterea nemijlocită pe care o realizăm prin observație directă reprezintă fie cunoașterea manifestărilor exterioare ale esenței fie a aparențelor; obiectivul oricărei cercetări științifice este cunoașterea esenței printr-un demers care pleacă de la formele ei exterioare de manifestare și depășește aparențele înșelătoare.

2. Această teorie asupra mișcării cunoașterii, teorie ce evocă imagini intuitive, familiare privitoare la raportul dintre exterior și interior, dintre suprafața lucrurilor și procesele interne[2], procese care sînt indicate, semnalate dar și trădate, ascunse de ceea ce este vizibil, direct accesibil simțurilor, este întemeiată de multe ori prin apel la autoritatea clasicilor marxism-leninismului. Cercetările lui Marx în domeniul economiei politice și reflecțiile metodologice presărate în scrierile sale economice sînt invocate adeseori în sprijinul teoriei.

Să ne adresăm direct celor din urmă. Dintre formulările pe care le întîlnim în textele lui Marx am ales cîteva care par să fie pe de-a-ntregul în spiritul considerațiilor gnoseologice de mai sus. Astfel, caracterizînd descoperirile sale teoretice în domeniul economiei politice ca fiind paradoxale și în contradicție cu experiența de zi cu zi, Marx scrie în lucrarea *„Salar, preț, profit"*: „Tot așa de paradoxal este și faptul că Pămîntul se învîrtește în jurul Soarelui și că apa se compune din două gaze ușor inflamabile. Adevărurile științifice sînt întotdeauna paradoxale din punctul de vedere al experienței

---

[1] Vezi *Mic dicționar filozofic*, București, Edit. politică, 1969, p. 117—118.

[2] Acest univers de imagini este sugerat astfel de L. Althusser: „Partea neesențială ocupă tot exteriorul obiectului, suprafața lui vizibilă, în timp ce partea esențială ocupă partea interioară a obiectului real, sîmburele lui invizibil. Raportul vizibil-invizibil este deci identic cu raportul exterior-interior, cu raportul înveliș-sîmbure. Esența nu este imediat vizibilă, deoarece ea este tăinuită, în adevăratul sens al cuvîntului, adică în întregime acoperită de învelișul neesențialului" (*Citindu-l pe Marx*, Edit. politică, 1970, p. 92).

de zi cu zi, care nu sesizează decît aparența înșelătoare a lucrurilor"[3]. Într-o scrisoare către Engels, din 1867, Marx se exprimă astfel: „Aici va ieși la iveală de unde provine modul de reprezentare al filistinilor și al economiștilor vulgari, și anume din faptul că în mintea lor nu se reflectă într-una decît forma de manifestare a relațiilor, și nu legătura lor internă. Dealtfel, dacă acesta din urmă ar fi cazul, la ce-ar mai fi, în genere, necesară o știință?"[4] În sfîrșit, în vol. I al *Capitalului* mi se par cu deosebire semnificative, formulări ca acestea: „Că în manifestarea lor lucrurile se prezintă de multe ori denaturat este, se pare, un fapt recunoscut în toate științele, cu excepția economiei politice"[5]. „Se înțelege, prin urmare, importanța hotărîtoare a transformării valorii și a prețului forței de muncă în forma salariului, adică în valoare și preț al muncii însăși. Pe această formă de manifestare care ascunde relația reală și creează aparența unei relații exact contrare ei se întemeiază toate concepțiile juridice ale muncitorului și ale capitalistului, toate mistificările modului de producție capitalist, toate iluziile de libertate generate de el, toate fantasmagoriile apologetice ale economiei politice vulgare"[6]; „Dealtfel, despre formele de manifestare ca «valoare și preț al muncii» sau «salariu», spre deosebire de relația esențială pe care această formă de manifestare o reprezintă — spre deosebire de valoarea și prețul forței de muncă — se poate spune același lucru ca despre toate formele de manifestare și substratul lor ascuns. Primele se reproduc spontan și *nemijlocit*, ca *forme de gîndire curente*, în timp ce acesta din urmă poate fi descoperit numai cu ajutorul științei"[7].

La prima vedere, s-ar părea că aceste formulări nu pot să aibă decît un înțeles: ideile curente asupra relațiilor și proceselor economice, ca și asupra relațiilor și proceselor studiate de alte științe, idei fixate în concepte și reprezentările simțului comun și exprimate în limba de toate zilele, sînt rezultatul unor observații spontane, anterioare și independente în raport cu orice punct de vedere teoretic. Izvorîtă din asemenea observații libere de orice presupoziții teoretice, cunoașterea comună, preștiințifică se mișcă la suprafața lucrurilor și rămîne adesea prizoniera unor aparențe înșelătoare. Teoria științifică, care dezvăluie procesele interne și raporturile reale, ascunse de aceste aparențe, reprezintă trecerea de la cunoașterea *fenomenului* la cunoașterea esenței. Observațiile metodologice ale lui Marx, de felul celor citate, par nu numai să sprijine această viziune intuitivă, familiară asupra mișcării cunoașterii de la fenomen la esență ci chiar să constituie una din principalele ei surse.

În cele ce urmează, voi argumenta că această *concepție asupra raportului dintre simțul comun* și *teoria științifică* precum și viziunea asupra conținutului mișcării cunoașterii de la fenomen la esență, asociată ei, nu numai că nu reprezintă singura interpretare posibilă a reflecțiilor metodologice ale lui Marx, dar nici nu este, în genere, adecvată pentru exprimarea semnificației descoperirilor științifice ale autorului *Capitalului*. Interpretarea alternativă, pe care o voi schița doar în linii foarte generale, se recomandă, cred, atît prin reconstrucția pe care o oferă textelor marxiste și datelor istoriei științei în ansamblu, cît și din punct de vedere general filozofic, din punctul de vedere al solidarității ei cu spiritul gîndirii dialectice.

3. *Prima* întrebare, întrebare decisivă pentru delimitarea critică față de ceea ce am numit viziunea intuitivă, familiară asupra mișcării cunoașterii de la fenomen la esență, poate fi formulată astfel: este cunoașterea comună o cunoaștere *preteoretică*, o cunoaștere ce precede orice considerații de ordin teoretic și este liberă de orice fel de presupoziții teoretice? Cred că se procedează pripit atunci cînd se apreciază că formulările lui Marx, care califică „experiența de zi cu zi", „conștiința comună", „simțul comun" ca o *reflectare* a „*formei* de manifestare nemijlocite a relațiilor economice", „a suprafeței societății burgheze" sau „a mișcării vizibile a fenomenelor", și alte formulări similare, pot fi socotite drept indicații neîndoielnice ale unui răspuns *afirmativ* la această întrebare.

Să considerăm, de exemplu, definirea salariului muncitorului în sistemul capitalist ca preț al muncii sale. Este oare acest concept al salariului, calificat de Marx drept propriu cunoașterii comune[8], rezultatul gene-

[3] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 16, Edit. politică 1963, p. 137.

[4] K. Marx și F. Engels, *Scrisori despre Capitalul*, București, E.S.P.L.P., 1955 p. 141.

[5] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Edit. politică, 1966, p. 543.

[6] *Op. cit.*, p. 546.

[7] *Op. cit.*, p. 548.

[8] „Economia politică clasică a preluat necritic noțiunea preț al muncii din viața de toate zilele, pentru ca apoi să-și pună întrebarea cum este determinat acestui preț" (K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 23, p. 544).

ralizării unor observații pure, neinfluențate și neorientate de nici un fel de presupoziții teoretice?

Analizele din *Capitalul*, consacrate acestei teme, sugerează contrariul. Marx subliniază că în conștiința comună, atît a muncitorului cît și a capitalistului, este adînc înrădăcinată presupoziția că circulația sau schimbul de mărfuri constituie sfera în care ia naștere profitul (plusvaloarea). Un asemenea punct de vedere nu poate fi calificat decît ca o presupoziție teoretică. El este în aceeași măsură teoretic ca și punctul de vedere contrar, și anume că transformarea banilor în capital și profitul capitalistului trebuie explicate „luîndu-se ca punct de plecare schimbul de echivalente", punct de vedere care constituie, după cum se știe, o premisă fundamentală a teoriei marxiste a plus-valorii[9]. Dacă se adoptă presupoziția că profitul provine din circulație, urmează că industriașul este în măsură să restituie muncitorului, în forma salariului, o valoare egală cu valoarea produsă prin munca acestuia. Acest mod de a privi lucrurile este apoi consolidat de un număr de fapte de observație, cum ar fi acela că plata salariului are loc după ce munca a fost încheiată. Marx indică de asemenea că unele particularități ale mișcării vizibile a salariilor, cum este schimbarea salariului odată cu schimbarea duratei zilei de muncă și deosebirile individuale dintre salariile muncitorilor care îndeplinesc aceeași funcție[10], par să aducă de asemenea mărturie în sensul că ceea ce muncitorul primește prin salar este echivalentul bănesc al valorii produse prin munca lui. Ideea curentă că salariul muncitorului în capitalism ar reprezenta expresia în bani a valorii produse prin munca acestuia apare ca o explicație firească a acestor observații și a altora de același fel. Or, nimeni nu va contesta natura teoretică a ideilor pe care se sprijină o explicație.

Cît privește poziția lui Marx privitoare la natura conceptelor și ideilor simțului comun în genere, este cu deosebire semnificativă comparația, menționată mai sus, dintre teoria salariului propusă de Marx și teorii științifice cum este teoria copernicană sau teoria că apa se compune din două gaze ușor inflamabile, oxigenul și hidrogenul. Marx afirmă fără echivoc că aceste teorii, și adevărurile științifice în general, sînt paradoxale din punctul de vedere al simțului comun „care nu sesizează decît aparența înșelătoare a lucrurilor". Punctul de vedere că salariul este plata muncii este comparat, prin urmare, cu viziunea geocentrică, adînc întipărită în cunoașterea comună, și cu reprezentarea simțului comun asupra compoziției unui lichid ca apa. Or, nu este necesară o putere de pătrundere neobișnuită pentru ca un om care are o cultură științifică modernă să sesizeze implicațiile teoretice ale vederilor simțului comun, în ultimele două cazuri. Dacă observația de fiecare zi ne conduce la concluzia că Pămîntul este imobil iar Soarele se mișcă în jurul Pămîntului, aceasta se întîmplă pur și simplu fiindcă observațiile noastre sînt conduse de presupoziții teoretice prealabile. Amintesc doar principiul teoretic, contrar principiului relativității al lui Galilei, că orice mișcare produce efecte perceptibile. În lumina acestui principiu teoretic, dar numai în lumina lui, afirmația că Pămîntul este imobil iar Soarele se mișcă în jurul Pămîntului apare ca un fapt de observație. Cît privește compoziția apei este evident că reprezentările simțului comun sînt indisociabile de presupoziția teoretică, de cele mai multe ori tacită, că în cantități oricît de mici apa va avea aceleași proprietăți pe care le prezintă cînd este examinată în volume relativ mari[11]. Prin urmare, și într-un caz și în celălalt implicațiile teoretice ale vederilor simțului comun nu i-ar fi putut scăpa unui om cu pregătire științifică, cum a fost Marx. Iată de ce caracterizarea vederilor simțului comun ca expri-

---

[9] Vezi paragraful al 2-lea din cap. al IV-lea („Transformarea banilor în capital") din vol. I al *Capitalului*, care se încheie cu concluzia: „Posesorul nostru de bani ... trebuie să cumpere mărfurile la valoarea lor și să le vîndă la valoarea lor și totuși să obțină la sfîrșitul procesului mai multă valoare decît a aruncat în el" (*op. cit.*, p. 179).

[10] Vezi *op. cit.*, p. 547—548.

[11] P. K. Feyerabend (Vezi *Problems of Empiricism* (I), în culegerea *Beyond the Edge of Certainity*, Ed. R. Colodny, Prentice Hall, Inc. New Jersey, 1965, p. 256—257) relevă, de exemplu, faptul că modul în care vorbim despre obiecte solide în limba de toate zilele este, în ultimă instanță, incompatibil cu teoria cinetică a materiei și cu teoria structurii atomului. Semnificația termenului „solid" în limba de toate zilele decurge dintr-un corp de presupoziții fizice care privesc nu numai aspectul macroscopic dar și structura fină a obiectelor macroscopice. De pildă în dicționarul Oxford al limbii engleze se precizează că obiectele macroscopice sînt impenetrabile fiindcă sînt umplute cu substanță compactă! Dintre filozofii contemporani ai științei, P. K. Feyerabend a insistat cu deosebire asupra „încărcăturii teoretice" a cunoașterii comune. Autorul consideră de datoria lui să releve influența pe care au exercitat-o unele puncte de vedere ale lui Feyerabend atît asupra conturării viziunii filozofice generale propuse în acest articol cît și asupra liniei generale de argumentare pe care a adoptat-o.

mînd formele de manifestare exterioare sau suprafaţa lucrurilor în opoziţie cu substratul lor ascuns, ca aparenţe înşelătoare, caracterizare pe care o întîlnim adesea în lucrările economice ale lui Marx, nu implică, cred, afirmarea caracterului preteoretic al cunoaşterii comune, ci dimpotrivă recunoaşterea, cel puţin în formă implicită, a existenţei în corpul cunoaşterii comune a unor presupoziţii teoretice difuze care o structurează.

4. A doua întrebare care se ridică deîndată ce am dat un răspuns negativ primei, poate fi formulată astfel: în ce constă deosebirea dintre teoriile propriu-zise şi vederile teoretice ce intervin în constituirea diferitelor domenii ale cunoaşterii comune? Într-o formă generală, răspunsul pe care îl propun este următorul: dacă o teorie propriu-zisă este un sistem relativ coerent de enunţuri generale, sistem ce vizează explicaţia unui corp de observaţii şi regularităţi empirice, vederile teoretice încorporate în cunoaşterea observaţională nu există deobicei în forma unor enunţuri explicite, formulate separat în raport cu constatările şi descrierile observaţionale[12]. În cunoaşterea comună vederile teoretice sînt prezente într-o formă oarecum difuză; ele se împletesc într-o manieră indiscernabilă cu descrierile observaţionale.

Să considerăm, de exemplu, teoriile atomiste. Supoziţiile despre natura, însuşirile şi comportarea entităţilor de bază, atomii, sînt formulate explicit în orice variantă a atomismului. Din aceste supoziţii sînt apoi derivate calităţile sensibile, direct observabile ale lucrurilor. Separaţia dintre teoria explicativă şi fenomenele pe care aceasta urmează să le explice este clară şi netă. Cred că teoria calităţilor primare şi secundare a lui Locke poate fi socotită drept o caracterizare potrivită a schemei acestui tip de explicaţie teoretică. Or, distincţia dintre calităţile primare şi secundare este o doctrină filozofică familiară; cu alte cuvinte, ea nu este străină simţului comun. Presupunem, în genere, în mod confuz şi tacit că modul în care lucrurile impresionează simţurile poate fi explicat prin caracteristici obiective ale structurii şi compoziţiei lor, care nu sînt nemijlocit observabile. Asemenea presupuneri influenţează adesea descrierea pe care o dăm lucrurilor în termeni de calităţi sensibile. Dar atît timp cît aceste presupuneri nu sînt enunţate explicit şi sistematic, şi corelate cu descrierile observaţionale, nu putem să vorbim în mod legitim de „teorie" şi „explicaţie teoretică".

Distincţia dintre supoziţiile teoretice tacite ale simţului comun şi teoriile propriu-zise este, prin urmare, destul de netă. Afirmarea acestei distincţii nu exclude însă recunoaşterea influenţei unor teorii vechi care s-au bucurat de o autoritate neştirbită o lungă perioadă de timp, în constituirea şi consolidarea punctelor de vedere ale simţului comun. Este, de pildă, plauzibil că tendinţa spontană a simţului comun de a atribui calităţile sensibile ale lucrurilor acţiunii unor forţe şi cauze invizibile este expresia influenţei exercitate de tradiţia îndelungată a explicaţiilor teoretice de felul celor atomiste. Sau să considerăm caracterizarea dată de Einstein şi Infeld, în lucrarea lor *Evoluţia fizicii*, (Edit. tehnică, 1957, p. 10—13), noutăţii şi originalităţii dinamicii galileene în raport cu ceea ce ei numesc „concepţia intuitivă asupra mişcării". Această concepţie, după care „viteza ne arată dacă asupra unui corp acţionează sau nu forţe exterioare", după care există deci o corelaţie între acţiunea forţelor exterioare şi viteza corpurilor şi nu între forţe şi variaţia vitezei corpurilor, este adînc impregnată în simţul comun. Ne putem întreba dacă în acest caz modul de a considera mişcarea, pe care îl învăţăm odată cu însuşirea limbii de toate zilele, nu îşi are sursa în teorii ce s-au bucurat de mare autoritate o lungă perioadă istorică şi s-au sedimentat, cu timpul, în simţul comun.

În genere, cunoaşterea comună poate fi caracterizată ca un mediu eterogen, saturat de supoziţii teoretice neexplicite, neprecizate, adesea contradictorii. Existenţa acestor supoziţii teoretice poate fi caracterizată ca latentă şi subterană atît timp cît nu au fost dezvoltate teorii sistematice, incompatibile cu ele, teorii care permit izolarea lor ca elemente constitutive în corpul cunoaşterii comune. Printre împrejurările care condiţionează această existenţă anonimă, tacită a ideilor teoretice în corpul cunoaşterii comune, voi discuta aici una singură. Este vorba de deosebirea dintre modul în care se învaţă o teorie propriu-zisă (fie ştiinţifică, fie neştiinţifică) şi modul cum ajungem să ne însuşim anumite vederi teoretice încorporate în simţul comun. O teorie propriu-zisă, ca sistem relativ coerent de enunţuri generale, formulate explicit, se învaţă după învăţarea limbii de toate zilele, printr-un proces aparte şi distinct. Dacă avem, în general, conştiinţa procesului prin care învăţăm o teorie, înseamnă că vom putea, în principiu, determina şi schimbările pe care le atrage după sine însuşirea ei, adică felul cum influenţează teoria orientarea observaţiilor noastre şi chiar modul nostru de a percepe realitatea. Prin natura situa-

[12] Feyerabend pare să treacă cu vederea această deosebire cînd afirmă că observaţiile curente sînt impregnate de *teorii depăşite*. De exemplu, relaţia dintre simţul comun şi teoria atomică ar fi, după el, cea dintre două teorii, dintre care ultima o răstoarnă şi o înlocuieşte pe prima.

ției este deci greu ca intervenția teoriilor care mediază între stimulările la care sîntem supuși în contactul cu realitatea, pe de o parte, descrierile observaționale sau chiar percepțiile prin care reacționăm la aceste stimulări, pe de altă parte, să rămînă pe deplin ascunsă și să treacă complet neobservată. Dimpotrivă, împrejurarea că vederile teoretice încorporate în simțul comun sînt însușite în procesul învățării limbii de toate zilele este responsabilă, în măsură considerabilă, de faptul că însăși existența lor ne scapă. Învățînd limba de toate zilele prin asocierea unor stimulări cu anumite descrieri verbale avem impresia că aceste descrieri sînt determinate exclusiv de stimulările senzoriale. Sîntem înclinați de aceea să explicăm descrierile observaționale și cu atît mai mult percepțiile prin care reacționăm la stimulările ambianței în viața de fiecare zi doar prin natura acestor stimulări și să ignorăm că și în acest caz intervin factori mediatori, de natură teoretică. În mai mare măsură decît în cazul cînd facem observații pe baza unor teorii explicite, ne închipuim că suferim oarecum pasiv presiunea lucrurilor, că nu venim în întîmpinarea lor cu nici un fel de idei preconcepute.

Această deosebire dintre felul cum învățăm teoriile propriu-zise pe de o parte, și vederile teoretice prezente în țesătura sistemului conceptual al limbii de toate zilele pe de altă parte, ne dă socoteală, cel puțin în parte, de faptul că ultimele sînt întipărite în percepțiile și observațiile noastre într-un mod mai organic și mai indiscernabil decît primele. Ceea ce Marx numește în lucrările sale economice „forme exterioare de manifestare ale proceselor și relațiilor interne", forme de manifestare ce creează adesea „aparențe înșelătoare", pot fi calificate în lumina acestor considerații, drept *descrieri observaționale structurate de vederi teoretice difuze și neexplicite*, a căror lipsă de adecvare este pusă în evidență pe o anumită treaptă de dezvoltare a științelor. Dintre textele marxiste care sprijină o asemenea interpretare mă voi referi doar la paragraful „Caracterul de fetiș al mărfii și misterul său", din primul capitol al vol. I al *Capitalului*. Marx caracterizează și critică aici viziunea pe care o numește „fetișistă" asupra lumii mărfurilor, viziune în care raportul în care intră mărfurile pe piață este atribuit unor caracteristici concrete, obiectuale ale acestora. Punctul de vedere din care este făcută această caracterizare și critică este cel al teoriei valorii bazate pe muncă, punct de vedere potrivit căruia raportul valoric dintre mărfuri nu are nimic comun cu natura lor fizică. În acest context, Marx descrie aparența pe care o numește „fetișismul mărfii" astfel: „Prin urmare, oamenii nu raportează unele la altele produsele muncii lor pentru că aceste lucruri le apar ca simple învelișuri obiectuale ale aceluiași fel de muncă omenească. Dimpotrivă. Prin faptul că în procesul schimbului oamenii consideră diferitele lor produse ca fiind egale între ele ca valori, ei consideră diferitele lor feluri de muncă ca fiind egale între ele ca muncă omenească. *Ei nu știu acest lucru dar îl fac*"[13] (subl. mea, *M.F.*)

În aceste formulări sînt implicate, cred, trei importante precizări de ordin metodologic: (1) punctul de vedere al simțului comun în considerarea raportului dintre mărfuri are în aceeași măsură o substanță teoretică ca și cel care i se opune: teoria valorii bazată pe muncă; (2) caracterul teoretic al punctului de vedere din care rezultă fetișismul mărfii nu este clar celor care îl împărtășesc. Considerînd mărfurile în mod fetișist, ei cred că fac o simplă constatare. Parafrazîndu-l pe Marx, am putea spune: „Ei nu știu că împărtășesc un punct de vedere teoretic dar fac totuși acest lucru"; (3) descoperirea supozițiilor teoretice din care decurge fetișismul mărfii și critica acestor supoziții devine posibilă pe baza elaborării unei teorii științifice incompatibile cu aceste supoziții, teoria valorii bazată pe muncă[14].

Cît de generală este această situație o vădește o privire cît de fugitivă și superficială în alte domenii ale cunoașterii. Vederile teoretice pe care se întemeiază aparența geocentrică în cunoașterea comună au fost „dezgropate", puse în evidență pe măsura progreselor astronomiei și fizicii teoretice, tot așa cum încărcătura teoretică a conceptului comun de corp solid se dezvăluie odată cu dezvoltarea teoriilor științifice asupra structurii materiei. Descrierea, în limba de toate zilele, a unor aspecte ale finalității organice, ca adaptarea uimitoare a structurii organelor la funcțiile pe care le îndeplinesc, este impregnată de supoziții și interpretări teoretice cu caracter finalist. De acest lucru am devenit conștienți abia odată cu apariția unor teorii științifice, cum este teoria lui Darwin, care oferă o explicație acestor fenomene, incompatibilă cu finalismul. În ansamblu, procesul

---

[13] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 23, p. 88.

[14] Marx mai afirmă, imediat mai jos, că fetișismul mărfii, asemenea altor aparențe ale simțului comun (de exemplu, răsăritul și apusul soarelui), nu dispar odată cu critica lor științifică: „Descoperirea științifică făcută mai tîrziu că produsele muncii, în măsura în care sînt valori, nu sînt decît expresii obiectuale ale muncii omenești necesare pentru producerea lor face epocă în istoria dezvoltării omenirii, dar nu face nicidecum să dispară aparența obiectuală a caracterului social al muncii" (*Op. cit.*, p. 89).

punerii în evidenţă şi al analizei critice a presupoziţiilor teoretice încorporate în simţul comun precum şi al depăşirii critice a aparenţelor legate de acceptarea spontană a unor presupoziţii teoretice ce se dovedesc ştiinţific inadecvate este un proces nelimitat, ca şi dezvoltarea ştiinţelor. Progresul ştiinţific poate fi caracterizat şi ca un proces continuu de localizare şi izolare a noi şi noi aparenţe în conceptele şi reprezentările simţului comun.

Filozofii şi oamenii de ştiinţă exprimă de obicei învăţămintele situaţiilor în care progresul teoriei ştiinţifice într-un domeniu sau altul relevă că sugestiile experienţei curente sînt aparenţe înşelătoare prin formula „simţurile ne înşeală". Este adevărat că simţurile ne înşeală în diferite împrejurări şi neurofiziologia ne dă tot mai multe informaţii în această privinţă. Cînd această formulare este aplicată unor cazuri de felul celor discutate mai sus, simţurilor li se atribuie însă o vină pe care nu o au iar un aspect semnificativ al dialecticii cunoaşterii este pus în umbră. Este vorba de obstacolele pe care le ridică în calea formulării unor idei ştiinţifice noi şi îndrăzneţe şi a luării lor în considerare de către o comunitate ştiinţifică, reprezentările teoretice anacronice, învechite, care nu apar, *atunci cînd noile idei sînt abia în procesul* de germinare, drept ceea ce sînt, ci se deghizează în fapte, a căror punere la îndoială pare să echivaleze adesea cu punerea în joc a reputaţiei cercetătorului, ca om de ştiinţă *empirică*[15].

Trecerea de la explicarea aparenţelor ca iluzii ale simţurilor la explicarea lor ca efect al prezenţei unor idei teoretice învechite, deghizate în fapte, este un pas important în evoluţia conştiinţei metodologice şi epistemologice. Consideraţiile de mai sus sprijină presupunerea că acest pas a fost făcut de Marx, chiar dacă într-o manieră mai mult implicită. Elaborînd şi dezvoltînd o teorie incompatibilă cu viziunea fetişistă asupra lumii mărfurilor, viziune proprie simţului comun, şi anume teoria valorii bazată pe muncă, Marx indică clar că aparenţele fetişiste nu sînt impresii primare, rezultatele din cel mai nemijlocit contact cu realitatea, ci produsul unei observaţii conduse şi organizate de supoziţii teoretice tacite.

5. Să recapitulăm. Marx caracterizează raportul dintre ideile şi reprezentările simţului comun şi teoriile ştiinţifice ca raport între cunoaşterea formelor exterioare de manifestare şi cunoaşterea substratului lor intern, ascuns. Demersul prin care se realizează trecerea de la *primul moment* la cel de-al doilea este calificat de Marx ca mişcare de la cunoaşterea fenomenului la cunoaşterea esenţei. M-am străduit să argumentez că *vederile simţului comun* nu sînt rezultatul simplei înregistrări a stimulărilor exterioare de către organele de simţ ci *se constituie şi se reproduc ca urmare a unui proces de organizare a datului în lumina unor idei teoretice neexplicite*. Dacă cunoaşterea fenomenului nu poate fi caracterizată însă ca o cunoaştere preteoretică, ca produsul nemijlocit şi exclusiv al contactului direct cu realitatea prin intermediul simţurilor, ce semnificaţie poate să primească formularea că mişcarea cunoaşterii de la reprezentările simţului comun la teorii ştiinţifice este o mişcare (înaintare) de la cunoaşterea fenomenului la cunoaşterea esenţei?

Răspunsul pe care îl sugerează observaţiile de mai sus este următorul: trecerea de la cunoaşterea fenomenului la cunoaşterea esenţei reprezintă trecerea de la vederile teoretice implicite şi latente încorporate în cunoaşterea comună la teorii propriu-zise care sînt incompatibile cu aceste vederi şi reprezintă o treaptă în progresul cunoaşterii. *Condiţia ca teoriile să fie incompatibile cu vederile cunoaşterii comune este indispensabilă pentru caracterizarea lor ca o înaintare de la cunoaşterea fenomenului la cunoaşterea esenţei*. Căci, dacă această condiţie nu este satisfăcută ne găsim în faţa unei teorii care nu face decît să explicitеze, să dezvolte şi să organizeze coerent idei care există într-o formă latentă, embrionară, implicită în simţul comun. O asemenea teorie este, de exemplu, teoria fizică susţinută de personajul Simplicius în *Dialogurile despre cele două sisteme ale lumii* ale lui Galilei. De asemenea, teoriile economiei politice vulgare sînt caracterizate de Marx drept teorii care explicitează, dezvoltă şi organizează într-un sistem idei şi puncte de vedere proprii simţului comun[16]. Deşi atît într-un caz

[15] Acest aspect al dialecticii progresului ştiinţific a fost analizat în mod subtil şi pătrunzător îndeosebi de Feyerabend. Componentele teoretice ale unei descrieri observaţionale pot fi descoperite adesea — remarcă el — numai cu ajutorul unor teorii alternative pe care aceste observaţii le infirmă (Vezi *Problems of Empiricism* (II), în vol. *The Nature and Function of Scientific Theories*, ed. R. Colodny, University of Pittsburgh Press, 1970, p. 310).

[16] În acest sens, sînt cu deosebire semnificative pasajele în care Marx opune economia politică vulgară celei clasice. „Subliniez aici odată pentru totdeauna că prin economia politică clasică înţeleg întreaga ştiinţă economică de la W. Petty încoace, care cercetează legătura internă a relaţiilor de producţie burgheze, în opoziţie cu economia vulgară, care se mişcă numai în cadrul legăturilor aparente, rumegă la infinit materialul de mult elaborat de economia politică ştiinţifică, cu scopul de a da o

cît și în celălalt ne găsim în fața unor teorii propriu-zise, este vorba de teorii care nu răstoarnă și nu depășesc punctul de vedere spontan al conștiinței comune, nu revizuiesc fundamental ci mai degrabă preiau necritic rețeaua conceptuală a limbii de toate zilele. Iată de ce elaborarea unor asemenea teorii nu poate fi calificată ca o înaintare de la cunoașterea fenomenului la cunoașterea esenței. *Pe de altă parte, condiția ca teoriile care sînt contrapuse vederilor simțului comun să fie științifice, să reprezinte o treaptă în progresul cunoașterii, este de asemenea indispensabilă pentru caracterizarea lor ca trecere de la cunoașterea fenomenului la cunoașterea esenței.* Dacă prima condiție exclude teoriile care nu se detașează de cadrul conceptual al experienței de zi cu zi, a doua condiție exclude teoriile speculative (în măsura în care acestea satisfac prima condiție).

În concluzie, substanța caracterizării marxiste a mișcării cunoașterii de la fenomen la esență poate fi, într-o primă aproximație, recuperată astfel: *mișcarea de la vederi teoretice difuze și neexplicite încorporate în cunoașterea comună sau de la teorii familiare, care formulează explicit și dezvoltă aceste vederi într-un sistem relativ coerent, la teorii incompatibile cu acestea, prin urmare mai puțin familiare și mai puțin intuitive, dar în același timp superioare primelor din punctul de vedere al puterii lor explicative și predictive.* În această interpretare, distincțiile exterior-interior, vizibil-invizibil, fenomen—esență, formă de manifestare - substrat ascuns, în termenii cărora este caracterizată adesea mișcarea cunoașterii în textele lui Marx și ale clasicilor marxism-leninismului în general, nu mai implică drept contraparte gnoseologică distincțiile de genul cunoaștere nemijlocită - cunoaștere mijlocită, cunoaștere preteoretică - cunoaștere teoretică. Această concluzie nu mi se pare lipsită de însemnătate în măsura în care învederează că distincțiile menționate pot fi socotite ca infiltrații empiriste, ca un corp străin în substanța originală a gnoseologiei lui Marx. Considerate în mod absolut, adică în afara unui cadru și context determinat, distincțiile polare mijlocit-nemijlocit, teoretic-preteoretic sînt incompatibile cu spiritul gîndirii dialectice.

---

explicație plauzibilă pentru uzul casnic burghez fenomenelor, ca să spunem așa, celor mai grosolane, în rest însă se mărginește să sistematizeze pedanteria și să proclame drept adevăruri eterne suficientele și banalele concepții ale agenților de producție burghezi despre propria lor lume ca cea mai bună dintre lumi" (K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 23, p. 95) „Fiind inconștientă de aceste rezultate ale propriei ei analize, preluînd necritic categoriile « valoarea muncii», « prețul natural al muncii », etc. ca ultime expresii adecvate ale relației de valoare analizate, economia politică clasică s-a încurcat ... în confuzii și contradicții de nerezolvat, oferind în același timp o bază de operații sigură pentru platitudinile economiei politice vulgare, care din principiu se ocupă numai de aparența fenomenelor" (*op. cit.*, p. 545).

DIRECȚIA FENOMENISTĂ ÎN FIZICĂ

DE

STELIAN POPESCU

Ideea, corectă în sine, că știința este animată de tendința de a ajunge la adevărul obiectiv a putut genera convingerea — și speranța — a numeroși savanți și gînditori din diferite epoci că în acest domeniu „spiritul" se mișcă după o unică linie de forță, fiind scutit de sfîșierile și polarizările cu care era atît de obișnuit, de exemplu, în cîmpul filozofiei sau al credințelor religioase. „Rătăcirile" — inevitabile acolo — au părut contingente aici sau simple „rămășițe" ale unui trecut prea îndelungat pentru a se resemna să moară odată pentru totdeauna.

De aici numeroasele încercări înregistrate în istoria gîndirii de a defini exercițiul științific ca un fel de „invariant" al spiritului uman, în măsură să restabilească consensul calm și etalonul indiscutabil oriunde ar pătrunde în progresiunea lui — la limită peste tot.

În consecință, ostilitatea față de filozofie — considerată un teren al luptelor mereu indecise (Kant) — , a putut la un moment dat să pară întru totul firească.

Este, fără îndoială, un merit greu de supraestimat al lui Marx și Engels acela de a fi

arătat, într-o epocă în care repulsia științei față de filozofie era declarată mai deschis ca oricînd, cît de iluzorie era — în abstracția sa — această tendință, cît de iluzorie și cît de sterilizantă, în același timp, pentru știință îndeosebi.

În locul unor opoziții abstracte între două forme ale spiritului, Marx și Engels au dezvăluit complexitatea infinită a realității umane aflată la baza tuturor formelor de conștiință și de cunoaștere. Aceste forme sînt angajate în viața umană „concretă" — determinant socială și istorică — după „reguli" dialectice pe care le poate evidenția numai o cercetare amănunțită corespunzătoare.

Știința și spiritul științific își pierd astfel, în concepția marxistă, caracterul absolut, încetează de a fi abstracții supraumane care ar progresa după legi stricte și lineare. Adevărul științific nu urmează o cale glorioasă și irezistibilă în fiecare moment, ci împărtășește soarta tuturor creațiilor omenești: își face adeseori drum prin rătăciri și erori, uneori apare cu propriul său nume, alteori cu unul de împrumut; nu numai o dată apare „răsturnat" într-o oglindă deformatoare creată de o tradiție persistentă sau chiar de propriul său creator. Și totul petrecîndu-se nu într-o seră cu climă dirijată, ci în cîmpul celor mai eterogene activități ale vieții de care știința este animată sau pe care ea însăși le animă, cărora știința știe să se plece sau să le reziste.

Istoria științei — ca parte a istoriei gîndirii și activității umane — este chemată în mod firesc să joace un rol important în descifrarea drumului real parcurs de aceasta, să restabilească necesitatea ascunsă sub întîmplare, pe scurt, să ne facă să înțelegem acest tulburător proces de înțelegere a lumii, în toată complexitatea lui dialectică.

În cele ce urmează propunem cititorului unele reflecții asupra *tendinței fenomeniste* din fizică, pe de o parte ca moment în dezvoltarea acestei științe însăși, pe de altă parte ca sursă a „programului antifilozofic" — am numit prin aceasta succesiunea de curente pozitiviste cunoscute în sec. XIX și XX — din *filozofia științei*.

Modelul de explicație fenomenist s-a desprins — ca reacție — din cel substanțialist, a cărui tradiție urcă pînă la Aristotel.

O explicație substanțialistă consta în construcția unui „mecanism" de substanțe cu atribute specifice din al căror joc urma să rezulte spectacolul lumii. Ca urmare, au proliferat cele mai stranii substanțe, purtătoare ale atributelor necesare explicării marii diversități de procese care intrau în cîmpul de atenție al naturaliștilor. Fluidul mecanic, în felul celui propus de Descartes, fluidul caloric, eterul luminos, flogisticul, fluidele electrice și magnetice se alăturau treptat corpurilor „obișnuite" pentru a alcătui o imagine a lumii care devenea tot mai haotică și „mai greu de crezut".

Ceea ce numim tendința fenomenistă a debutat de fapt prin considerarea unor „atribute" generale, determinate cantitativ, ale substanțelor familiare — corpurile, și din corelarea lor matematică sub forma unor legi. Era de fapt un substanțialism *redus*, care a ajuns la un fenomenism pur doar treptat și numai în planul concepțiilor filozofice asupra fizicii.

Dar nici substanțialismul n-a mai subzistat în fizică în forma sa tradițională fiind afectat de viziunea cantitativistă care a funcționat ca un adevărat element de subminare.

Această pendulare între imaginea unui univers organizat „în adîncime" și aceea a unei lumi care se petrece „la suprafață" a avut în *istoria fizicii motivații multiple*. Cuvîntul hotărîtor l-a avut însă progresiunea problemelor și exigențelor științifice propriu-zise.

Astfel, începutul rupturii decisive cu tradiția substanțialistă a fost făcut de studiul mișcării corpurilor — mecanica.

În acest domeniu, într-adevăr, cunoașterea *reprezintă pur și simplu* corelarea unor caracteristici cantitative sub forma unor legi. Aceste caracteristici sînt direct măsurabile și singura problemă este aceea a alegerii caracteristicilor semnificative și a experiențelor adecvate care să permită corelarea esențială a respectivelor caracteristici. După cum se știe, Galilei a adus o contribuție hotărîtoare la elaborarea mecanicii moderne, după care Newton, preluînd și datele lui Kepler a reușit să alcătuiască un edificiu teoretic solid și trainic. Pe scurt, în „modelul" newtonian cunoașterea stării mecanice a unui sistem la un moment dat (constituită din mulțimea pozițiilor și impulsurilor la acel moment) și a condițiilor pe frontieră (care semnifică în definitiv interacțiunile materiale ce vor interveni pe parcurs) permite cunoașterea stării mecanice a sistemului în orice moment ulterior sau anterior prin mijlocirea unor legi exprimate printr-un sistem de ecuații diferențiale.

Dar clasa fenomenelor mecanice „explicate" prin această teorie — deși foarte vastă și de importanță fundamentală atît pentru cunoașterea naturii, cît și pentru aplicațiile practice — nu este totuși decît o clasă alături de alte clase de fenomene diferite.

Să luăm ca exemplu fenomenele pe care intuitiv le determinăm prin faptul că obiectele sînt „calde" sau „reci", că pot fi „încălzite" sau „răcite" etc. Aș vrea mai întîi să fac unele observații asupra „psihologiei" acestor două clase de fenomene amintite. În cazul clasei fenomenelor mecanice este limpede că senzațiile „specifice" sînt, dacă

se poate formula astfel, strict cantitative. Respectiv, pe bază pur perceptivă, în condiții determinate, noi deosebim corpuri mai mari sau mai mici, care se mișcă mai repede sau mai încet, care se deplasează mereu la fel de repede sau din ce în ce mai repede sau din ce în ce mai încet, deosebim corpuri mai grele sau mai ușoare etc. Ceea ce vreau să spun este faptul că în cazul acestei clase de fenomene aspectul cantitativ este sesizabil direct și imediat. „Calitățile" — culorile, de exemplu, — constituie nu numai un fundal indiferent al percepției (nu poți percepe decît un obiect alb sau negru sau galben etc. care se mișcă mai repede decît altul). În cazul celei de-a doua clase de fenomene aspectele cantitative sînt oarecum ascunse; chiar în percepția imediată cald și rece de exemplu ne apar drept „calități", ca date complet eterogene față de „mare" și „mic". Tradiția antichității transformase aceste „calități" în principii explicative care într-un anume sens erau legate de „substanțe" bine determinate („Focul" e cald, „Pămîntul" e rece etc.). În orice caz posibilitatea de a ajunge la determinări cantitative în acest imperiu al calității presupunea o atitudine teoretică bine precizată, în măsură să separe riguros orice element calitativ de aspectele măsurabile[1]. Odată obținută această separare s-a putut apoi elabora o teorie corespunzătoare, avînd în fond aceleași caracteristici cu teoria mecanică, în sensul că este un model matematic care prinde în ecuații diferențiale diverse caracteristici și funcții de aceste caracteristici.

Ceea ce apare cu adevărat nou în studiul acestei clase de fenomene este faptul că explicația obținută prin astfel de modele, analoge *in abstracto* cu modelul mecanic, a părut insuficientă și ca atare au apărut tentative de a introduce — pentru explicarea lor — „realități subiacente". „Căldura" este „ceva" deosebit de corpuri sau este legată de o structură invizibilă (inaparentă) a corpurilor; lumina de asemenea trebuie să fie altceva decît corpurile — ca și electricitatea și magnetismul etc. Această idee, care în istoria științei s-a dovedit extrem de persistentă și care a reprezentat, rînd pe rînd, frîne puternice și forțe motrice incomparabile pentru cunoaștere, își are originea, de bună seamă, în reprezentările primilor „fizicieni" ai antichității. Vizibilul, aparentul își are întemeierea în ceea ce este invizibil și inaparent și ca atare este mai puțin important decît ceea ce le corespunde în acest domeniu ascuns. Mișcarea de suprafață a lumii este un reflex al tulburărilor din adîncuri. Democrit instituise „atomul" drept bază a oricărei explicații a aparentului; Heraclit prețuia mai mult „armonia ascunsă decît pe cea vădită". Căldura nu putea fi, în această perspectivă decît sau o „materie" mai subtilă amestecată cu corpurile sensibile sau un produs al mișcării materiei intime a corpurilor; la fel lumina, iar mai tîrziu electricitatea și magnetismul. În această direcție, ideea fluidului caloric — cu toate serviciile aduse într-o anumită perioadă — s-a dovedit falsă și au trebuit eforturi prelungite pentru a-i dovedi inconsistența. În schimb, ideea că fenomenele calorice au ca realitate subiacentă mișcarea moleculelor a reprezentat o direcție de investigație care, în definitiv, a deschis vastul domeniu al lumii atomice moderne.

Ca să mai luăm un exemplu, să ne referim la experiențele începute în Italia, de Toricelli, cu vidul barometric. După cum se știe, explicația completă a acestor experiențe a fost dată de Blaise Pascal, care a admis că toate aceste fenomene sînt datorate presiunii atmosferice (deși, după cum arată A. Koyré, Pascal nu distingea încă presiunea atmosferică de „greutatea masei de aer"). Aceste explicații admiteau în același timp existența spațiului vid, neumplut cu materia „cunoscută pînă acum în natură". Această concepție a lui Pascal s-a lovit însă de ideea, dominantă în epoca anterioară, după care „natura are oroare de vid" și că ideea unui spațiu, al unei extinderi lipsite de corpuri este potrivnică bunului simț și gîndirii sănătoase (idee susținută cu o mare autoritate de însuși Descartes).

Ca atare, a apărut ipoteza unui fluid subtil care ia locul mercurului și-l menține apoi suspendat la o anumită înălțime. În jurul acestei ipoteze s-a purtat celebra controversă a lui Pascal cu adepții „plinului" din tubul barometric.

CUNOAȘTEREA FENOMENELOR FIZICE ȘI EXPERIENȚA

Disputa dintre Pascal și „scolasticii întîrziați" contemporani cu el și chiar cu cartezienii ortodocși a depășit curînd simpla opoziție între reprezentări determinate asupra unui concret definit; această dispută a fost mai mult decît o luptă de opinii pe același teren conceptual, devenind în principal o opoziție de principii metodologice. Răspunzînd canonicului Noël care apăra ipoteza „plinului", Pascal formulează obiecțiile sale concrete în lumina unor principii de *metodă fizică*. (Spre deosebire de Bacon și de Descartes la care accentul era pus pe aspectul

[1] Această atitudine teoretică a fost formulată în chipul cel mai net de Cr. Huygens, care spunea că dacă vrem să ajungem să înțelegem ceva din fenomenele naturii trebuie să le înțelegem ca fenomene mecanice.

general al cunoașterii). Mai mult încă, această preocupare metodologică nu s-a restrîns la polemica lui cu Père Noël, ci a constituit un motiv persistent al meditațiilor sale științifice.

În literatura consacrată lui Pascal și concepției lui despre cunoașterea științifică s-a insistat mai mult asupra contribuțiilor sale privind aspectele logice ale cunoașterii (problema ipotezelor și a condițiilor de acceptare a lor, problema tipurilor de raționament științific etc.). Ceea ce cred, însă, că este mai important și într-un sens mai modern este concepția sa asupra *experimentului fizic* și în acest sens cred că se poate afirma că Pascal a fost nu numai un precursor al lui Newton, dar că a deschis o problematică continuată pînă în zilele noastre și constituie justificarea, forța a ceea ce numim *direcția fenomenistă* în fizică, dar totodată și slăbiciunea ei.

Pascal a fost fără îndoială un experimentator de prima mînă dar, după cum remarcă cercetători ai operei sale științifice (Duhem, Strowski), el a fost permanent preocupat de aspectele teoretice, geometrice și metodologice ale cercetării naturii. Acest fapt l-a dus la un punct de vedere asupra funcției experimentului fizic în cunoaștere foarte apropiat de concepția modernă.

În primul rînd, Pascal pune sub semnul unei îndoieli de principiu orice element care nu este dat în experiență, deci orice element prealabil sau substituit experienței. Acest lucru este cu atît mai important cu cît orice cunoaștere se sprijină pe astfel de elemente prealabile, fie că sînt date ale unei cunoașteri anterioare fie concepții de natură filozofică sau simple obișnuințe rezultate din contactul nemijlocit și necontrolat cu natura al omului în decursul vieții cotidiene (Comte, Gonseth). Iată ce scria în acest sens tînărul Pascal preotului iezuit Noël care, îmbibat de fizica peripatetică cu adausuri cartesiene, căuta problemei vidului barometric o soluție bazată pe admiterea unor materii subtile care scăpau controlului experimental: „Dacă li se cere (fizicienilor care admiteau materia subtilă — nota ns., *St. P.*), să ne facă să vedem această materie, ei răspund că nu este vizibilă; dacă li se cere ca ea să producă vreun sunet ei spun că nu poate fi auzită și tot așa despre toate simțurile. Ei gîndesc că au făcut un lucru important cînd îi găsesc pe ceilalți în neputință de a dovedi că această materie nu există, lipsindu-se în același timp pe ei înșiși de orice putință de a le arăta că ea există. Dar noi găsim mai multe motive să-i negăm existența întrucît nu i-o putem proba, decît s-o afirmăm pe singura rațiune că nu putem arăta că nu există"[2].

[2] Blaise Pascal, *Œuvres complètes*, Editions Strowski, Paris, 1936, p. 26.

Experiența trebuie deci luată în strictele ei elemente *pozitive* și nu trebuie acceptat nimic din ceea ce ea nu poate evidenția. (Desigur, rezervele pe care Koyré le face în privința rigorii de experimentator a lui Pascal, în sensul că el utilizează probabil și experimentul imaginar, sînt de natură să complice imaginea gînditorului științific Pascal, dar nu schimbă cu nimic valabilitatea principiului afirmat teoretic.) Ideea că în cunoașterea naturii trebuie să facem apel la datele simțurilor și la experiențe sensibile, idee anterioară lui Pascal, era încă o idee prea generală, prea vagă. Cercetarea completă impunea necesitatea unei rigori și a unei stringențe pe care Pascal a înțeles-o pe deplin. Dar ce înseamnă în definitiv această rigoare și această stringență? Am văzut mai sus că aceasta înseamnă în primul rînd grija de a nu amesteca în judecăți elemente „suprapuse" experienței. Aceasta are însă o consecință foarte tăioasă pe care Pascal o analizează îndeaproape cu multă prudență și ascuțime. Orice experiență este *limitată* (iar astăzi putem detecta mult mai multe limitări decît în epoca lui Pascal); aceasta pe de o parte, iar pe de altă parte forța metodei experimentale constă în caracterul său *deschis* și ca atare, în principiu, imprevizibil. De aceea, a rămîne la datele unei experiențe sau ale unei serii „insuficiente" de experiențe implică pericolul de a închide ceea ce prin esență este deschis, deci de a face din metoda experimentală tocmai contrariul ei. Această dramă a modului de a cunoaște natura s-a constituit într-un fel în motorul însuși al acestei cunoașteri. Dacă în principiu nu avem voie să acceptăm nimic din ceea ce nu apare în experiență și, în același timp, tot în principiu, nu avem dreptul să facem nici o judecată fermă asupra experiențelor viitoare, nici pozitivă dar nici negativă, aceasta înseamnă acceptarea unui veritabil provizorat permanent în cunoaștere. Pascal, prins în această dilemă, dă pe de o parte un statut de principiu metodologic acestui provizorat, afirmînd de fapt echivalența unei mulțimi de explicații ce se pot da unui fenomen, iar pe de altă parte caută o modalitate de depășire a acestui provizorat în așa fel încît să evite căderea în scepticism.

Astfel, pentru Pascal concepțile lui Ptolomeu, ale lui Copernic sau ale lui Ticho Brahé explică la fel de bine mișcarea aștrilor și nimeni nu ar putea afirma cu certitudine care dintre ele este adevărată. Deși această poziție ne sugerează o apropiere sensibilă de cea a pozitivismului ce urma să apară abia peste două secole (Louis De Broglie), Pascal rămîne credincios tendinței de a afla adevărul, de a elimina ipotezele false (verificarea celor adevărate fiind practic imposibilă, întrucît nici o verificare pozitivă prin experi-

ment nu poate fi absolut concludentă) și de a privi cu scepticism pe celelalte. Credem că, aici, este semnificativă atitudinea concretă pe care o ia Pascal ca savant; el nu concepe rezerva de principiu față de ipoteze ca un scepticism, ci ca un imbold pentru instituirea unor noi și noi experimentări, care, fie că ne ajută să excludem unele ipoteze, fie că ne întăresc doar convingerea în justețea altora, pînă a o transforma într-un sentiment de certitudine. Așa a procedat el cu problema vidului, pentru rezolvarea căreia nu s-a mulțumit cu repetarea experienței lui Toricelli și cu contemplarea ei speculativă, ci a procedat la o diversificare a ei, punînd noi întrebări și căutînd noi răspunsuri. Răspunzînd obiecției lui Noël că ipoteza vidului însăși nu are o bază experimentală propriu-zisă, în sensul că nimeni nu putea vedea vidul, Pascal arată că hotărîtor era faptul că nimeni nu vede în vidul aparent nici un corp, că experiența nu detecta în nici un fel vreo „materie subtilă"; Pascal arată cu deplină precizie viciul metodologic fundamental al rezultatelor negative pe care se bazau explicațiile prin „fluide subtile" și asupra acestei chestiuni vrem să insistăm mai amănunțit.

Din scrisoarea de răspuns adresată părintelui Noël la 29 octombrie 1647 rezultă că Pascal respinge ideea unei materii subtile care ar subzista în vidul aparent, pe mai multe temeiuri.

1) Această idee este o presupunere și nu o demonstrație. „Îmi este greu să cred, scria Pascal, că pentru a aduce o soluție atît de dorită unei îndoieli așa de grave și de juste, dvs. nu dați altceva decît o materie căreia îi presupuneți nu numai calitățile, dar însăși existența. În acest fel, oricine ar *presupune* contrariul, ar trage o concluzie contrarie cu aceeași necesitate. Dacă acest mod de a dovedi este acceptat, atunci nu va fi greu să se rezolve nici cele mai mari dificultăți; și fluxul mărilor și atracția magnetului ar deveni ușor de înțeles dacă va fi permis să confecționăm materii și calități exprese"[3].

Aceasta este în primul rînd o obligație în planul logicii, mai bine zis în legătură cu insuficiența logicii pentru cercetările de fizică. Dacă ne este permis să instaurăm arbitrar premise, logica nu ne interzice să admitem nici contradictoria și atunci, evident, nu dovedim nimic decît funcționarea logicii.

2) A doua obiecție privește modalitatea fizică de a accepta și apoi de a proba, de a verifica o presupunere. Pascal în primul rînd, refuză să accepte orice presupunere care nu se bazează pe date ale simțurilor, căci, scrie el, „*toate lucrurile de natura aceasta, a căror existență nu se manifestă nici unui simț, sînt la fel de greu de crezut pe cît sînt de ușor de inventat*"[4]. Chiar dacă aceste materii subtile ar umple întregul univers — cum voia Descartes — aceasta încă n-ar dovedi nimic, pentru că „imaginației îi este propriu să producă cu tot atît de puțină greutate și cu tot atît de puțin timp și lucrurile cele mai mari ca și pe cele mai mici"[5].

3) O a treia obiecție privește negarea argumentului autorității: „cînd citățm pe autori, citățm demonstrațiile și nu numele lor", scria Pascal cu energie.

Soluția lui Pascal în cazul concret, ca atare, ia următoarea formă: 1) în tubul barometric, în locul lăsat gol de mercurul (sau de apa) care a coborît nu se poate detecta nici un corp; atît timp cît acest fapt nu este infirmat experimental, trebuie să acceptăm că acolo nu se află niciun corp „cunoscut în natură", deci este un vid veritabil; natura nu are oroare de vid și ca atare faptul nu trebuie explicat pe baza presupunerii privind această calitate a naturii sau, ca Galilei, printr-o calitate a pompei aspiratoare și anume calitatea de a ridica apa numai pînă la o înălțime dată; 2) explicația fenomenului este cea dată de Toricelli, prin greutatea masei de aer (de fapt presiunea atmosferică); această explicație este admisă însă după un număr impresionant de experiențe ridicate la un mare grad de generalitate, în sensul că Pascal tratează aerul ca pe un fluid oarecare alături de altele ca apa, mercurul etc.

Oricum, este clar faptul că Pascal înțelegea foarte bine că un singur experiment este insuficient, că într-adevăr semnificativ nu poate fi decît un ansamblu de experiențe: „Dar tot aceste experiențe, scria el, referindu-se la experiențele care arătau că apa se ridică în pompele aspiratoare numai pînă la anumită înălțime, — nu au fost îndestulătoare pentru a arăta că aerul produce aceste efecte; deoarece, deși ele ne-au scos dintr-o eroare, ne-au lăsat în alta, căci din aceste experiențe am aflat că apa nu se ridică decît la o anumită înălțime, dar nu aflăm că s-ar înălța mai mult în locurile mai joase: se considera dimpotrivă că ea se ridica mereu la aceeași înălțime invariabilă în toate locurile din lume"[6]. Experiența de pe Puy-de-Dôme a reprezentat tocmai elementul decisiv în această privință. Într-un fel, această experiență, împreună cu ansamblul de experiențe care dovedeau greutatea (presiunea) aerului (balonul semi-umflat care se umflă la o înălțime mai mare, variația coloanei de mercur în tubul barometric după vreme etc.) încheia pentru Pascal în mod definitiv problema, în așa fel,

[3] *Idem*, p. 25.

[4] *Ibidem*.

[5] *Ibidem*.

[6] *Idem*, p. 300.

încît, putea să scrie în concluzie : „Discipolii lui Aristotel n-au decît să adune tot ce există mai solid în scrierile maestrului lor şi ale comentatorilor săi pentru a explica dacă pot aceste lucruri prin groaza de vid ; dacă nu, atunci să recunoască că experienţele sînt adevăraţii maeştri pe care trebuie să-i urmăm în fizică, că aceea care a fost făcută pe munţi a răsturnat această credinţă universală a lumii după care natura are groază de vid şi a deschis această cunoştinţă care nu va putea pieri niciodată, că ea nu face nimic pentru a-l evita şi că greutatea masei de aer este adevărata cauză a tuturor efectelor care au fost atribuite pînă acum acestei cauze imaginare"[7].

Fără îndoială că procedura lui Pascal, la care ne-am oprit mai mult din cauza simplităţii şi a caracterului ei concluziv, nu defineşte încă ceea ce înţelegem prin direcţia fenomenistă în cercetarea fizică. Desigur, Pascal — dealtfel atîţia alţii dintre înaintaşii şi contemporanii săi, ca să nu vorbim despre fizicienii care au ilustrat ştiinţa lor în secolele următoare — recunoşteau în experienţă pe „adevăraţii maeştri pe care trebuie să-i urmăm" ; mai mult încă, Pascal ajunge să determine mai îndeaproape exigenţele faţă de experimentul fizic, ajunge să formuleze necesităţile unei rigori şi ale unei circumscrieri precise a datului experimental ; el recunoaşte importanţa diversificării experimentului şi semnificaţia masei de experienţe pentru forţa concluziei ; Pascal — poate cel dintîi în istoria fizicii — formulează explicit caracterul ilegitim al „substanţelor" inventate *ad hoc* şi dezvăluie, am spune, viciul gnoseo-logic al acestora. Dar el nu exclude, ci, dimpotrivă, se sprijină pe materiile *cunoscute* în natură (aerul, lichidele, corpurile etc.) şi explicaţiile sale sînt cauzale ; ele sînt de asemenea cantitativiste, dar nu pur cantitativiste în sensul că gîndirea sa fizică nu este o simplă operaţie cu cantităţi, ci cu determinări cantitative ale unor substanţe (este drept, substanţe bine cunoscute, am spune, mai curînd, „familiare"). Într-un anumit sens, operaţiile sale cu proprietăţile — cantitative — ale aerului, apei, mercurului etc. nu se deosebesc în cadrul explicaţiilor fizice de operaţiile „scolastului întîrziat" Noël cu materiile subtile inventate. Şi totuşi, Pascal utiliza, în fond, datele experimentale ca indiciu pentru o realitate materială care funcţiona în calitate de cauză şi, respectiv, ca explicaţie pentru fenomenele observate. Pentru el problema era ca aceste indicii să fie cît se poate de convingătoare, în aşa fel încît realitatea indicată să poată fi considerată drept evidentă. Procedeul pentru a ajunge aici — am văzut — era diversificarea experienţelor, şi concordanţa lor în explicaţii. Această explicaţie însăşi consta în descrierea unui mecanism care, ca atare, *nu era dat în experienţă*. În acest fel, Pascal trece într-un anumit moment peste „lacunele" experienţei, imaginînd un joc al substanţelor „îndeobşte cunoscute în natură".

De aceea, putem spune că Pascal face numai un prim pas în direcţia fenomenistă a descrierii fizice. Acest prim pas, după cum am arătat, era legat de cerinţele mai speciale pe care el le impunea experimentului fizic şi interpretării sale teoretice. Dar această interpretare nu avea încă dezvoltarea pe care o presupune elaborarea unei adevărate teorii fizice. Această dezvoltare se va produce în opera fundamentală a lui Newton, *Principiile matematice ale filozofiei naturale*.

TEORIA FIZICĂ ŞI DESCRIPŢIA FENOMENISTĂ

Teoria reprezintă în ştiinţă un nivel superior al descrierii şi explicaţiei. Aici am vrea să facem o scurtă precizare. Autori din şcoala pozitivistă mai ales sînt înclinaţi să identifice în general aceste două concepte. Pînă la un punct, această identificare este desigur justificată ; dacă înţelegem prin descriere ştiinţifică o modalitate de a prezenta, de a înfăţişa (vezi *Dicţionarul limbii române moderne*) un fenomen sau un grup de fenomene şi prin *explicaţie* ştiinţifică lămurirea, clarificarea unui fenomen sau grup de fenomene, avem posibilitatea să sesizăm imediat atît contactul cît şi distanţa dintre aceste concepte. În definitiv, a înfăţişa un fenomen revine la a determina, a caracteriza în termeni de senzaţii sau, mai adesea, de raporturi cantitative acel fenomen fără ca prin aceasta să fie implicată şi înţelegerea lui, rezolvarea lui în inteligibilitate. Este desigur o problemă a şti ce înseamnă în definitiv a înţelege un anumit lucru — şi opţiunea pentru o accepţie sau alta a acestui termen trimite la o concepţie generală asupra cunoaşterii sau alta. Intuitiv, admitem însă că este posibilă o bună descriere a unui fenomen (să zicem a mareelor : un observator atent ne va putea prezenta variaţia periodică a nivelului mării, ne va putea oferi imaginea apelor care năvălesc pe ţărm şi apoi se retrag etc.), dar fără să-l înţelegem, fără să-l explicăm. Această explicaţie, înţelegere revine în general la stabilirea unei relaţii între fenomenul observat şi alte fenomene observate (în cazul mareelor o relaţie a acestora cu poziţiile reciproce ale lunii, soarelui şi pămîntului), dar această relaţie nu constituie nici ea o explicaţie decît în măsura în

[7] *Idem*, p. 305.

care este o relație generală, or această generalitate este după cum se știe relativă. Este desigur de discutat ce anume reprezintă această generalitate, dar ceea ce trebuie reținut pentru moment este faptul că o explicație este un act cu precădere intelectiv.

Este însă ușor de observat că o explicație și o punere în relație a „faptelor" descrise care oferă apoi posibilitatea unor descrieri de evenimente „neobservate", care pot fi și predicții sau retrodicții. Un act intelectual care constituie o explicație a unui grup de fenomene ne permite astfel să realizăm o „descriere în prelungire" a grupului de fenomene și, în acest sens, într-adevăr o teorie, deci o explicație este în același timp și o descriere.

Cunoașterea științifică s-a constituit printr-un efort de secole de a se desprinde, de a se delimita, mai bine zis de a depăși modalitățile explicative ancorate în trăirea cotidiană a lucrurilor. Este desigur o problemă dacă această depășire are un sens radical, absolut sau conservă „la un nivel superior" elementele anterioare. Cert este că pînă la moderni — și în primul rînd pînă la Newton — contactul cu intuiția comună a fost foarte strîns. Cu Newton, acest contact începe să devină tot mai îndepărtat, tot mai slab. Locul „mecanismelor" îl iau sisteme de relații între mărimi definite riguros și măsurate cu cît mai multă precizie, mărimi care însă caracterizează *obiecte* materiale bine determinate (aștri, sateliți etc.) Aceste obiecte materiale, însă, intră în explicațiile newtoniene exclusiv prin intermediul acelor mărimi și însăși substanța lor, dacă putem spune astfel, devine într-un anumit sens exterioară; aceste obiecte nu mai sînt substanțe-principii, simpla lor prezență nu mai oferă — în virtutea calităților lor și exclusiv în virtutea acestor calități — o explicație a fenomenelor, cum se întîmpla în fizica primilor fizicieni antici sau chiar la Aristotel și, mai tîrziu, în concepțiile alchimiste. Obiectele își păstrau într-un fel doar rolul de suport al mărimilor care urmau să fie puse în relații determinate și abia aceste relații constituie explicația. Această exterioritate a obiectelor capătă un statut radical de exemplu la Boscovič, pentru care obiectele sînt pur și simplu „puncte generatoare de forță", puncte în sens geometric, capabile să exercite acțiuni asupra celorlalte puncte. Țesătura lumii devine de-a dreptul o rețea de interacțiuni de forță.

Momentul Newton este, am putea spune, un moment cheie în dezvoltarea direcției fenomeniste a fizicii și, în același timp, a cunoașterii științifice însăși. Acest moment implică în primul rînd realizarea unui grad suficient de generalitate și respectiv de abstractizare, necesar cuprinderii unei diversități remarcabile de fenomene și procese mecanice. Mișcarea planetelor, căderea corpurilor pe pămînt, mareele etc. erau, în definitiv, fenomene eterogene, cu legi proprii, fără legătură evidentă unele cu altele. Prin această generalizare și abstractizare a apărut un indice de unitate între aceste aspecte eterogene care erau astfel private de individualitatea lor calitativă. Se punea desigur problema prin ce procedeu, în ce mod trebuia operată această generalizare. Bacon indicase o cale care părea fructuoasă și chiar singura compatibilă cu adevărata cunoaștere științifică: inducția. După cum a arătat însă Pierre Duhem la începutul secolului nostru, Newton, deși el însuși era convins că procedase baconian, a urmat în realitate o altă cale, un alt procedeu. Procedeul urmat de Newton era o mare noutate în știința despre natură, deși era bine cunoscut în geometrie, desigur într-o formă mult mai perfectă. El consta în formularea unui sistem de propoziții și reguli de deducție cu proprietatea de a „condensa" întreaga bogăție a relațiilor cantitative determinate experimental, pe scurt, în realizarea unei teorii matematice a proceselor mecanice. Fără îndoială, acest „condensat" de cunoștințe asupra fenomenelor naturii care este teoria, este cel mai misterios, cel mai controversat produs al cunoașterii științifice; într-un fel, el condensează totodată și cvasitotalitatea problemelor gnoseologice majore. Cerința fundamentală a oricărei cercetări a naturii de a se baza pe datele simțurilor — în cadrul observațiilor sau experiențelor — este dublată de cerința ridicării acestor date la demnitatea sintezei teoretice, și cu aceasta starea idilică în epistemologie ia sfîrșit după o foarte scurtă viețuire. Și aceasta pentru simplul motiv că teoria nu reprezintă pur și simplu generalizarea inductivă a legilor experimentale obținute (de cele mai multe ori și în principiu — inductiv) deși nu s-ar putea spune că teoria și legile sînt complet eterogene. Oricum, legătura cu datul empiric este problematică și acest lucru a fost observat imediat chiar de contemporanii lui Newton, care-i reproșau acestuia introducerea unei „realități" foarte dubioase — atracția universală — care s-ar propaga la distanță cu viteză infinită. Sistemul teoretic newtonian numai într-o interpretare forțată ar mai putea fi considerat ca o „mașină"; conceptele sale sînt ființe de un gen cu totul deosebit de cele familiare. Dar, spre deosebire de ceea ce se va întîmpla mai tîrziu în fizică, sistemul teoretic al mecanicii newtoniene, mai cu seamă în formularea lui inițială, a devenit în fizică un substitut al „familiarului", al intuitivului. Pentru aceasta a fost necesară, bineînțeles, o anumită operație de "substanțializare" a conceptelor teoretice ale sistemului newtonian. Masa a căpătat carnea materiei, forțele s-au înfruptat din materialitatea corzilor sau resorturilor, siste-

mele de coordonate absolute au împrumutat din imaginație rigiditatea unui ocean de cristal, energia (un concept implicat în sistemul lui Newton, dar găsit mai tîrziu) a devenit un fel de „fluid al puterii" etc. Prin aceasta s-a menținut, în definitiv, iluzia unei calchieri depline în concepte a ceea ce imaginile ne relevă din spectacolul lucrului. Faptul că aceasta este o iluzie și că relația teoriei cu realitatea obiectivă este mai complicată și mai subtilă a apărut, cu deosebire, în procesul de perfecționare a teoriei newtoniene (în generalizarea cunoscută sub numele de mecanica analitică datorită lui Lagrange, Laplace, Jacobi, Hamilton etc.), dar mai ales odată cu dezvoltarea altor capitole ale fizicii, cum ar fi electricitatea, magnetismul, optica, căldura etc.

Oricum, în cunoașterea naturii, cu teoria lui Newton s-a trecut pe un nou palier; de la experiența nemijlocită a lucrurilor, care devin astfel familiare, trecînd prin stadiul experienței revelatoare de caracteristici ale obiectelor, s-a ajuns la experiența generatoare de principii, detașată de trăirea imediată, oarecum indiferentă față de substanța intrinsecă a lucrurilor. Dar, repet, această indiferență, la acest stadiu, este oarecum potențiala, întrucît este doar un alt mod de a considera lucrurile și obiectele care populau dintotdeauna experiența umană. Kant, după cum se știe, a dus la extrem această indiferență, trasînd un plan de discontinuitate între lumea fenomenelor și aceea a lucrurilor în sine. Cunoașterea științifică, așa cum îi apărea lui Kant în întreprinderea newtoniană, se mișcă exclusiv în plan fenomenal care, după cum se știe, are obiectivitate numai în măsura în care este condiție generală a oricărei cunoașteri posibile. Desigur, această concluzie kantiană nu *reprezintă* însuși demersul științific, în sensul că nu este un rezultat direct al acestui demers; ea este o interpretare, un mod de a vedea sensul procedurii newtoniene. Ea este totuși semnificativă pentru gradul de indiferență pe care modalitatea științifică de cunoaștere l-a căpătat față de evidențele trăirii nemijlocite care ne oferă o lume de obiecte cu o fermă consistență proprie.

Newton a făcut o afirmație care în istoria științei a fost foarte controversată: *Hypotesis non finguo* — Nu instituí ipoteze. Afirmația newtoniană a putut fi pusă la îndoială cu ușurință, întrucît în alte domenii ale științei, cum ar fi optica, unde marele matematician și fizician a făcut numeroase cercetări amănunțite, a avansat în realitate o serie de ipoteze; de asemenea, postularea atracției universale poate, la rigoare, să fie considerată o ipoteză. Într-un anume fel, însă, Newton avea dreptate: el nu mai avansează ipoteze de tip „substanțialist". Chiar și în optică, unde admite eterul și corpusculele luminoase, cu anumite proprietăți considerate ulterior ca devansînd concepția modernă a fotonilor, chiar și aici deci, dar în special în mecanică, Newton aduce de fapt un tip nou de ipoteze, le-am numi *ipoteze de structură*. Nu fluide misterioase, nu materii subtile în spirit cartezian, ci pretexte pentru forme matematice și principii.

Vavilov putea fără îndoială să distingă o fizică a principiilor de o fizică a ipotezelor, dacă avea în vedere ipotezele de tip substanțialist. Dar, principiile însele, așa cum le-a utilizat Newton, au o largă parte ipotetică în sensul că nu reprezintă direct și imediat o transcriere a experienței. Or, această parte ipotetică nu reprezintă explicații directe, nu propun o mașină cu o schemă de funcționare cum făcea mai înainte amintitul Père Noël sau Descartes, ci propun o structură, sînt baza unor structuri edificate matematic, structură care operează asupra fenomenelor. Ca atare, Newton are dreptate să susțină că „filozofia naturală trebuie mai ales să raționeze asupra fenomenelor, fără să meargă la ipoteze"[8].

În limbajul lui Gaston Bachelard, această poziție a lui Newton semnifică o biruire esențială, deși nu definitivă, a „obstacolului substanțialist" în cercetarea naturii, obstacol care, după Bachelard, n-a stat numai în fața alchimiștilor, dar s-a resimțit și în cazul științei contemporane.

Fără să insist mai mult trebuie să arăt totuși că pînă aici, ca și Bachelard, am avut în vedere termenul de „substanță" considerat cu încărcătura lui „trăită", încărcătură de calități „familiare". Jocul acestor substanțe în explicație este un dans al calităților care se cheamă sau se resping, se împreunează sau se despart, își răspund sau își manifestă indiferența. Dacă Bachelard vorbește despre necesitatea unei psihanalize a acestui tip de cunoaștere, lucrul mi se pare pe deplin îndrepățit întrucît atitudinea substanțialistă în cunoaștere este bîntuită în subconștient de trăitul cotidian refulat în prezența retortelor misterioase. Este, desigur, necesar să disociem între substanță în acest sens și conceptul de materie sau conceptul de substanță în sensul de permanență, de bază a conservării*. Este însă un fapt că această procedură a științei a fost extinsă pînă la a deveni o doctrină cu semnificații ontologice care a constituit fundalul disputelor filozofice asupra fizicii, mai cu seamă spre sfîrșitul secolului al XIX-lea și în tot decursul secolului nostru — pozitivismul.

---

[8] Citat după Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, 1965.

* Pentru un fizician ca Mittelstädt, care analizează cu atenție conceptul de substanță în fizica contemporană, legile de conservare nu pot fi totuși considerate ca expresia „substanței" în fizică.

Cel care a inaugurat propriu-zis această doctrină a fost Auguste Comte, cunoscut ca părintele pozitivismului.

Am putea spune, deci, că odată cu A. Comte știința atinge un grad maxim al conștiinței de sine, astfel încît pretinde să devină măsura tuturor lucrurilor. Este drept că Hegel mai înainte mersese într-un sens mai departe pe acest drum, dar la acesta știința era în esență „filozofia speculativă", cu armătura ei logic-dialectică. A. Comte avea în vedere știința practicată în mod obișnuit de savanți ca matematicieni, fizicieni, biologi, deci ceea ce el a numit știința pozitivă. Pentru Comte *această* știință constituie un stadiu suprem și ultim al cunoașterii umane și ea singură poate fi judecătorul calificat și autorizat a tot ce omul poate spera să atingă în planul cunoașterii.

Știința are, la Comte, o semnificație antropologică bine definită; ea este un stadiu al culturii umane, stadiul limită în direcția ascendentă a ierarhiei stadiilor culturale. Ea a lăsat în urmă stadiile religios și metafizic corespunzătoare unor momente necesare ale evoluției spre maturizare a gîndirii umane. Folosind un limbaj la modă astăzi, aș spune că A. Comte socotește ireală sincronia acestor stadii; esența lor este „diacronică" și dacă ele totuși coexistă, cu atît mai prost pentru oameni, care admit în mijlocul lor fantomele unui trecut apus pentru totdeauna. Maturitatea culturii înseamnă luciditate, cu alte cuvinte, reprezentarea absolut clară a posibilităților și limitelor reale și în același timp curajul neînduplecat de a rămîne la aceste posibilități și de a nu încerca transgresarea acestor limite ale cunoașterii.

Dar care sînt în definitiv aceste posibilități și aceste limite după A. Comte? Cîteva texte ne vor ajuta foarte bine în această privință.

„... în stadiul pozitiv spiritul uman recunoscînd imposibilitatea de a obține noțiuni absolute, renunță la cercetarea originii și destinației Universului și la cunoașterea cauzelor intime ale fenomenelor pentru a se preocupa numai de descoperirea, prin folosirea bine combinată a raționamentului și observației, a legilor lor efective, adică a relațiilor lor invariabile de succesiune și similitudine. Explicația faptelor, redusă atunci la termenii ei reali, nu mai este de-acum decît legătură stabilită între diverse fenomene particulare și unele fapte generale, al căror număr tinde să fie micșorat din ce în ce de progresul științei" [9].

Așadar, știința renunță la noțiuni „absolute", la adevăruri ultime sau, cum s-a mai spus mai tîrziu, se „relativizează"; ea nu mai urmărește să descopere „cauzele intime" ale fenomenelor, ceea ce înseamnă înlăturarea oricărui arier-plan al acestora, urmărind să se limiteze numai la „descoperirea legilor lor efective": relațiile invariabile de succesiune și similitudine.

Ceea ce credem că este necesar să subliniem este faptul că doctrina lui Auguste Comte nu este un empirism pur: nu numai că observația trebuie „bine combinată cu raționamentul" dar Comte arată cu deplină claritate necesitatea unei teorii, cu alte cuvinte a unor principii de bază pentru a putea face și cea mai elementară observație. Iată un text care merită să fie reținut pentru a înlătura imaginea unei doctrine simpliste, a unui empirism îngust, care mai dăinuie și astăzi despre empirismul lui Auguste Comte.

„Dacă pe de o parte — scrie Comte — — orice teorie pozitivă trebuie în mod necesar să se fundeze pe observații, pe de altă parte *este în mod egal evident că pentru a putea face observații spiritul nostru are nevoie de o teorie oarecare* (subl. ns.). Dacă, contemplînd fenomenele, noi nu le legăm imediat de un principiu oarecare, nu numai că ne-ar fi imposibil să *combinăm* aceste observații izolate și în consecință să obținem vreun avantaj oarecare, dar am fi chiar în întregime incapabili să reținem, iar cel mai adesea faptele ar rămîne nepercepute de ochii noștri" [10]. Cercul vicios care se creează astfel din necesitatea de a face observații pentru a crea „teorii reale" și de a avea o teorie pentru a putea face observații este spart, după Compe, de o activitate spontană a spiritului uman manifestată inițial în concepțiile teologice și ulterior de doctrinele metafizice.

După ce am expus mai pe larg modul în care Pascal, cu două secole înainte, fusese confruntat cu această problemă și modul în care el o rezolvase, să notez în fugă cum o formulează și cum o rezolvă în zilele noastre unul dintre spiritele cele mai profunde ale științei din secolul nostru, Werner Heisenberg: „Pentru a se crea o bază absolut sigură pentru teoriile fizicii, se pare că ar trebui să se pună condiția ca la descrierea fenomenelor să nu se folosească decît noțiunile bazate pe experiență. Această cerință n-ar fi însă deloc realizabilă, deoarece atunci noțiunile cele mai elementare ar necesita o revizuire și este greu de apreciat cît ar mai rămîne din limbajul nostru... În această situație pare mai indicată introducerea prealabilă a unui mare număr de noțiuni într-o teorie fizică, fără a se ține seamă de justificarea lor experimentală riguroasă și să se lase pentru fiecare teorie în parte pe seama naturii

[9] Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, Schleicher Frères Editeurs, Paris, 1907, p. 4.

[10] *Ibidem.*

decizia dacă şi unde este necesară o revizuire a noţiunilor fundamentale" [11].

Desigur, pentru a putea determina corect poziţia lui Comte în această evoluţie a gîndirii ştiinţifice de la Pascal la Heisenberg şi, în general, pînă la fizicienii din zilele noastre, trebuie să sesizăm toleranţa de principiu pe care activitatea ştiinţifică reală a admis-o în privinţa conceptelor şi procedeelor sale; departe de a urma cu inflexibilă rigoare şi deci în spirit dogmatic un drum care putea să pară multora drept singurul compatibil cu demnitatea ştiinţei, aceasta n-a întîrziat să observe că natura nu este aşa de „naivă" încît să se lase prinsă cu uşurinţă, în mod aşa de simplist. Ca atare, ea a adoptat o strategie a flexibilităţii, a dictonului „mai bine mai puţin decît deloc", lăsînd pentru vremuri mai bune ceea ce nu reuşea în prezent. Şi ceea ce este cu totul remarcabil, ştiinţele naturii şi ştiinţele în general n-au apărat niciodată pretenţiile aristocratice care nu de puţine ori i-au fost atribuite, de a respinge orice legătură cu spontaneitatea elementară a omului. În definitiv, ştiinţa practică, reală este un act de luciditate şi ca atare n-a putut să nu-şi determine situaţia reală în cîmpul demersurilor spirituale. Speculaţiile teologice şi cele metafizice la Comte, noţiunile indefinisabile la Pascal, limbajul comun la fizicienii moderni (care limbaj comun, trebuie să spunem, a fost amplu prelucrat, dezvoltat de o cultură milenară şi ca atare închide atîtea rezonanţe de ordin teologic şi filozofic etc.) acestea sînt una şi aceeaşi instanţă de bază a prinderii spontane de către conştiinţă a naturii. Ştiinţa este un „joc secund", o emergenţă din fondul vast şi multivalent pe care-l constituie contactul nemijlocit, prim al omului cu lucrurile. Desigur, dacă cum spunea Heisenberg, acest fond trebuie revizuit, natura însăşi trebuie luată ca judecător al desprinderilor necesare din acea stare de graţie a conştiinţei umane. La elaborarea acestui minut al adevărului cred că ceea ce am numit *direcţia fenomenistă* în ştiinţă a avut şi continuă să aibă un rol deosebit de important. Ea este exigenţa extremă care atinge propriul său contrariu: exigenţa limitării la observaţie dezvăluie necesitatea inevitabilă a raţionamentului, a principiilor, a teoriei; exigenţa rigorii de cristal a logicii ajunge la necesitatea conceptelor prime, indemonstrabile. Şi cu aceasta, *exigenţa de a nu depăşi fenomenul* ajunge la un dialog cu străvechea credinţă „naivă" despre ţesătura adîncă şi obiectivă a lumii. Dar trebuie arătat că instaurarea acestui dialog este un proces care cuprinde o întreagă epocă din istoria cunoaşterii ştiinţifice, este un act de sinteză în care sînt angajate generaţii de gînditori — savanţi şi filozofi — şi mai ales înglobează o vastă şi complexă experienţă a cunoaşterii.

Desigur nu poate fi vorba în lucrarea de faţă de a urmări toate meandrele acestui proces, prin excelenţă dialectic — înţelegînd prin aceasta mai cu seamă caracterul său tensional, expresia unui veritabil antagonism interior în fiecare moment al său; ne vom opri de aceea doar la analiza succintă a fazei pe care a deschis-o savantul şi filozoful vienez Ernst Mach şi a fost confirmată, pe plan doctrinal şi pe planul creaţiei ştiinţifice de curentul cunoscut sub denumirea de neopozitivism şi respectiv de procesul elaborării celor două mari teorii ştiinţifice ale secolului XX: teoria relativităţii şi teoria cuantică.

Ernst Mach a dus dezideratul experimentalităţii în fizică la o rigoare extremă, cerînd ca în teoriile fizice să nu apară decît semne ale senzaţiilor şi complexelor de senzaţii umane. Ştiinţa nu ar avea de făcut decît să pună ordine în ansamblul haotic al senzaţiilor şi complexelor de senzaţii. După cum s-a arătat de multe ori, începînd cu Lenin, acestă cerinţă s-a dovedit a avea o semnificaţie filozofică foarte importantă; ea reprezenta în fapt o opţiune pentru un soi de solipsism — doctrină care a trezit din totdeauna repulsia oamenilor de ştiinţă. Extremismul lui Mach a fost însă curînd amendat de proprii săi adepţi (între alţii Schlik, Carnap, Reichenbach şi alţii) care au observat imposibilitatea practică de a construi o teorie în care conceptele să fie de-a dreptul simboluri ale senzaţiilor şi au propus ca termenii unei teorii să fie sau concepte logice sau simboluri ale unor măsurători efective efectuate în cadrul unor experienţe determinate. Mach are însă fără îndoială meritul, care nu poate fi negat al unui efort critic radical, care şi-a pus pecetea pe „stilul" cunoaşterii ştiinţifice din secolul XX. Într-o epocă în care mecanica, pe care azi o numim clasică, era considerată un edificiu încheiat şi inebranlabil, Mach a avut luciditatea să supună analizei unele concepte fundamentale ale acestei teorii şi să dovedească lipsa unui suport experimental al unora dintre ele — cum era de pildă conceptul de spaţiu absolut. În lucrarea sa *Mecanica*, Mach atacă vehement viziunea substanţialistă a conceptelor newtoniene, propunînd o viziune mai sceptică, mai relativistă asupra cunoaşterii ştiinţifice, viziune care s-a dezvoltat apoi în secolul nostru odată cu progresele concrete ale cunoaşterii fizice. Or, unul dintre momentele esenţiale ale acestui progres merge în sensul criticii pe care Mach o adusese conceptului de spaţiu absolut, conceptului de masă, de inerţie etc.; după cum se ştie este vorba de teoria relativităţii elaborată de Einstein în două trepte succesive, teoria relativităţii restrînse şi teo-

[11] Werner Heisenberg *Principiile fizice ale teoriei cuantice*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1969, p. 7.

ria relativității generalizate. Este aici un fapt de istoria științei destul de confuz dar și deosebit de interesant. Anume: Einstein s-a referit într-o primă perioadă la influența pe care Mach a avut-o asupra sa în procesul de elaborare a teoriei relativității restrînse. Și pe bună dreptate. Într-adevăr, dacă analizăm și comparăm pasagii din *Mecanica* lui Mach referitoare la conceptul de spațiu absolut, de inerție etc. cu textul comunicării lui Einstein, *Electrodinamica corpurilor în mișcare*, observăm o identitate suficient de marcată a intenției metodologice.

Ulterior, însă, Einstein a criticat cu asprime pe Mach, negînd pînă și ideea unei influențe a lui Mach asupra concepției sale, influență pe care o mărturisise mai înainte . (Vezi studiul lui G. Holton din volumul *Știință și sinteză*, București, Edit. politică, 1969). Și nu ni se pare întîmplător faptul că această negare coincide cu poziția lui Einstein în privința interpretării statistice, probabiliste a mecanicii cuantice pe care el însuși o fundamentase și care s-a dezvoltat ulterior din așa-numita concepție a Școlii de la Copenhaga (Bohr, Heisenberg). Einstein — după cum a fost remarcat de numeroși cercetători — face o întoarcere de 180 de grade față de poziția sa inițială, pentru a reveni la o situație pe care el însuși o depășise. Istoricii fizicii secolului XX pun acest conflict pe seama unui element relativ exterior, și anume pe seama fondului filozofic deosebit al celor două concepții. Apare însă un alt fapt care modifică cel puțin în oarecare măsură această explicație și anume faptul că a fost posibilă elaborarea în spiritul lui Einstein a unei teorii cuantice coerente — teoria cu parametri ascunși. Antagonismul între Einstein și Școala de la Copenhaga s-a dovedit așadar că nu rezidă într-un element exterior procedurii științifice, ci într-unul care sălășluiește în însăși această procedură. Aici apare, după părerea mea, tensiunea — care de data aceasta se manifestă într-unul și același om —, *tensiunea între exigențele extreme ale științei și limitele sale constituite de contrarul însuși al acestor exigențe*. (Dealtfel, acest conflict apare și în dezvoltarea Școlii de la Copenhaga, mai ales după elaborarea teoriilor cuantice ale cîmpului). Această tensiune determină opțiuni metodologice diferite care ajung să se contopească numai mediat, după ocoluri și progrese succesive. Spre deosebire de alții, noi vedem aici expresia unui *proces unitar în corpul științei însăși*, — ca act cultural desfășurîndu-se istoric — proces în care opozițiile și antagonismele se rezolvă în sinteze succesive și indefinite.

ȘCOALA „DEPENDENȚEI TEORETICE": O ALTERNATIVĂ CAPABILĂ DE A ÎNLOCUI EMPIRISMUL LOGIC?

DE

ADRIAN ILIESCU

În perioada de după 1950 empirismul logic se maturizează și ocupă o poziție dominantă în filozofia occidentală. Această maturizare a evidențiat, însă, totodată, și limitele inerente acestei abordări. Analiza critică a acestor limite caracterizează îndeosebi demersurile reprezentanților orientării denumite școala „dependenței teoretice" sau a „încărcăturii teoretice". Dintre aceștia amintim pe Norwood Russel Hanson și Paul K. Feyerabend. Prin orientarea lor teoretică generală pot fi înscriși în același curent de gîndire și Thomas S. Kuhn, autorul celebrei *Structuri a revoluțiilor științifice*, Mary Hesse ș.a.

În lucrările lor principale, care apar în decada 1955—1965, acești autori pun bazele unei noi concepții epistemologice, care oferă o imagine proprie asupra observației științifice și a limbajului științei, asupra teoriei științifice și a progresului teoretic, asupra explicației ș.a.m.d. Sursa lor de inspirație și justificare este istoria științelor, mai ales istoria fizicii. Multe dintre argumente sînt împrumutate din psihologia modernă, în special din psihologia gestaltistă. În sfîrșit, pe plan filozofic, sînt influențați de L. Wittgenstein și de W.v.O. Quine.

Ca empirist, Carnap încercase mereu să pună în evidență încărcătura empirică a teoriei științifice. Hanson și Feyerabend încearcă, dimpotrivă, să demonstreze dependența cunoașterii empirice de teorie. Ei pot fi considerați *într-un anumit sens* ca reprezentînd o reconsiderare a spiritului kantian (Feyerabend amintește pe Kant ca prim precursor al unora din ideile sale). Așa cum se știe, Kant

moștenise empirismul englez (prin Hume) și mutase centrul atenției *filozofice asupra* condițiilor neempirice ale cunoașterii empirice (apriorismul); la rîndul lor — simplă analogie — Hanson și Feyerabend *moștenesc* empirismul logic și mută focarul atenției asupra încărcăturii teoretice a cunoașterii empirice. Obiectivul lor teoretic este diferit de cel al lui Carnap; problema care îi preocupă este complementară celei care îl urmărise continuu pe acesta. Numeroși specialiști au văzut însă în rezultatele obținute de ei doar o demonstrație concludentă a slăbiciunii construcției teoretice empirist-logice.

Sînt rezultatele lui Hanson și ale celorlalți de natură să contrazică și să respingă rezultatele lui Carnap? Poate noua orientare să înlocuiască empirismul logic? Dacă nu, care este raportul dintre ele?

Vom încerca să răspundem acestor întrebări, examinînd critic concepțiile lui Hanson și Feyerabend.

N. R. HANSON ȘI PROBLEMATICA „ÎNCĂRCĂTURII TEORETICE" A OBSERVAȚIEI ȘTIINȚIFICE

Lucrarea principală a lui Hanson, *Patterns of Discovery*[1], este o lungă demonstrație a unei singure idei: observația este condiționată și determinată de cunoștințele teoretice ale celui care observă; observația științifică este „încărcată teoretic" (*theory-laden* sau *theory-loaded*). Hanson folosește mai multe grupuri de argumente pentru a demonstra această teză.

1. Primul grup de argumente pleacă de la faptul că același eveniment fizic poate provoca observații diferite. Mai multe exemple înrudite cu cele ale gestalt-psihologiei probează adevărul acestei idei. Un cub redat în plan bidimensional, așa cum îl cunoaștem din manualele de geometrie, poate fi observat ca privit de sus, sau privit de jos. O zebră poate fi văzută ca fiind albă cu dungi negre sau neagră cu dungi albe — optic nu este nici o deosebire între cele două observații, dar din unele puncte de vedere (de ex.: genetica pigmentației) deosebirea poate fi importantă. Manualele de psihologie oferă numeroase asemenea exemple de evenimente fizice care provoacă diferite observații. Pentru epistemolog, însă, exemplul crucial este următorul: Kepler și Tycho Brahé privesc din același punct răsăritul soarelui; Kepler crede că pămîntul se mișcă în jurul soarelui, pe cînd Tycho crede că soarele se mișcă în jurul pămîntului: de aceea ei nu văd același lucru. Pe cînd Kepler vede că, datorită rotirii pămîntului, noi intrăm în cîmpul din care putem vedea soarele, Tycho vede că, datorită mișcării soarelui, el intră în cîmpul de vizibilitate al oamenilor. Într-un anumit sens, Kepler și Tycho văd același lucru, deoarece ei sînt în mod similar impresionați vizual de evenimentul fizic din fața lor. Procesul fizic prin care fotonii ating retina lor și o impresionează este același. La nivel fenomenal, ei văd același lucru: aceleași culori, aceleași lumini, aceleași forme. Cu toate acestea, în alt sens, ei văd *fapte* (procese) diferite, deoarece au *idei diferite* despre lume.

Exemplul justifică teza că conținutul observației este determinat și de încărcătura teoretică pe care o include.

2. În acest punct al demonstrației, Hanson ia în considerare principala obiecție care i se poate aduce. S-ar putea replica că nu *observația* este încărcată teoretic, ci numai interpretarea ei este diferită. Această poziție ar implica însă o identificare a observației cu actul pur fiziologic al impresionării receptorului senzorial și o separare a observației de componenta sa interpretativă, care include elemente teoretice. Teza este inacceptabilă, deoarece duce la concluzii evident false, și anume:

a) dacă am înțelege prin observație vizuală o simplă impresionare fotosensibilă, ar trebui să admitem că aparatul de fotografiat observă sau că un robot observă — ceea ce este absurd. Ar trebui să admitem că retina observă, ceea ce este fals: nu retina observă, ci oamenii.

b) Separarea observație-interpretare ar reduce observația la o înregistrare de semnale, la o percepție de tip fenomenal: pete de culoare, linii, forme. Desigur, precizează Hanson[2], înregistrările de semnale ale oamenilor drogați, ale idioților sau copiilor pot fi *de fapt* astfel de întîlniri libere de interpretare cu fenomenele. Dar acestea nu sînt propriu-zis observații — în sensul statornicit de ultimii 500 de ani de cercetare științifică. Este deci incorect a considera că oamenii observă faptele în formă fenomenală, ca lumini, culori și forme. Ei observă faptele ca fapte, obiectele ca obiecte și procesele ca procese. Observația nu este o simplă înregistrare fenomenală de semnale, ci este o recunoaștere de obiecte și procese. De aceea nu se poate separa observația de interpretare; interpretarea se află — în cazurile normale, tipice — *în* observație, și nu în afara ei.

c) Separarea observației de interpretare sugerează că omul ar lua contact cu feno-

[1] N.R. Hanson, *Patterns of Discovery*, Cambridge at the University Press, 1958.

[2] N. R. Hanson, *Logical Positivism and the Interpretation of Scientific Theories*, în P. Achinstein, S. Barker (eds.), *The Legacy of Logical Positivism*, 1969, The Johns Hopkins Baltimore.

menele în două trepte : întîi, el ar vedea forme, culori, lumini (observaţie) ; apoi, ar recunoaşte aceste semnale ca fiind un anumit obiect sau proces (interpretare). Această redare a fenomenelor de observaţie umană este evident falsă. Ar însemna că ori de cîte ori trece prin faţa noastră o bicicletă noi vedem întîi formele şi culorile, şi abia apoi, interpretînd ceea ce vedem, o recunoaştem ca pe *o bicicletă*. Or, cunoaşterea este *în* vedere şi nu un auxiliar al ei, aşa cum modelul textil este în pînză şi nu adăugat ulterior ei.

Aceste argumente dovedesc că nu se poate opera o dihotomie între observaţie (liberă de teorie) şi interpretare (teoretică). Observaţia însăşi este încărcată teoretic ; încărcătura teoretica este o condiţie pentru ca observaţia să fie observaţie şi nu simplă înregistrare de semnale fizice.

3. A vedea un desen bidimensional ca pe un cub înseamnă a vedea că el ocupă în mod exclusiv un spaţiu, că este localizabil precis, că n-ar înceta să existe dacă noi am închide ochii, că îşi menţine în continuu unghiurile drepte şi liniile, că ar trebui să fie palpabil dacă ar fi construit dintr-un material fizic, că n-ar putea fi din gaze sau flăcări. A vedea un aparat (exemplu : un tub de raze X) implică a vedea că dacă el ar cădea jos, s-ar strivi.

Toate acestea indică, spune Hanson, citîndu-l pe Wisdom, că fiecare observaţie include o etiologie şi o prognoză. În fiecare observaţie este mai mult decît indică retina. Cînd vedem o pagină de carte, presupunem în mod normal că ea are şi o parte opusă — căci noi n-am numi-o pagină dacă ea ar înceta să existe cînd am întoarce-o. Dar nimic optic nu ne indică, atunci cînd vedem o pagină, că ea are şi o parte opusă, ceea ce arată că în observaţie exista mai mult decît o simplă percepţie optică, şi anume că în ea există cunoştinţe şi predicţii. Cînd un fizician vede un tub de raze X, el vede şi că dacă o placă fotosensibilă ar fi plasată sub el, ea ar fi iradiată. Fizicianul vede mai mult decît ce vede profanul în acest obiect — el vede şi comportamentul posibil al obiectului. Copilul, profanul pot spune „tub de raze X" cînd văd acest obiect, la fel cum un papagal poate repeta un nume — dar ei nu văd ceea ce vede fizicianul, şi deci nu văd „tubul de raze X".

Aceste remarci conduc la următoarea concluzie : termenii „cub" „tub de raze X" şi chiar „pagină" includ în ei mai mult decît o imagine perceptivă, ei includ o etiologie şi o predicţie. Aceşti termeni au nu numai o încărcătură empirică (imagine), ci şi una conceptuală. Putem spune că aceşti termeni poartă cu ei un model conceptual (*conceptual pattern*). S-au putea trasa o distincţie între termeni care poartă un model conceptual şi termeni mai „săraci", care nu poartă un astfel de model. Un exemplu sugestiv este perechea: „crater"-„concavitate". „Craterul" este o concavitate, dar „crater" spune mai mult decît atît, spune că este vorba de o concavitate apărută în scoarţa pămîntului, printr-un fenomen exploziv. „Crater" poartă un model conceptual, „concavitate" nu. „Crater", „cub", „tub de raze X" poartă un model conceptual cu ajutorul căruia organizează aspectele difuze ale situaţiei empiric-observabile într-un model (*pattern*) coerent. Acesta este un rol fundamental al acestor termeni în cunoaşterea ştiinţifică. Un al doilea rol al lor este cel explicativ. A vedea ce anume provoacă acţiunea unui ceas cere ceva mai mult decît o vedere normală, spune Hanson. „Greutatea impulsionatoare este cauza mişcării ceasului" este o propoziţie inteligibilă doar cînd se ştie ceva despre proprietăţile metalelor, despre elementele mecanicii şi principiile ceasornicăriei. Termenii din propoziţia de mai sus conţin în ei aceste cunoştinţe teoretice care fac posibilă explicaţia cauzală. Conexiunile cauzale sînt posibile tocmai datorită acestor modele conceptuale înglobate în termeni ; dacă în limbaj ar exista doar termeni fenomenali (fără modele conceptuale, fără încărcătură teoretică), nici o conexiune cauzală nu s-ar putea exprima.

Distincţia *limbaj teoretic* (termeni cu modele conceptuale) şi *limbaj fenomenal* (termeni fenomenali), observă în concluzie Hanson, este relativă. Nu există cuvinte „absolut încărcate teoretic" şi cuvinte „libere de teorie". Acelaşi termen poate aparţine într-un context unui limbaj, în alt context altuia. Un exemplu : „roşu" poate fi termen fenomenal, simplă dată senzorială ; dar poate fi (în contextul astrofizicii) termen care poartă un model conceptual (legat de efectul Doppler).

CONTEXTUL LUI HANSON ŞI CONTEXTUL LUI CARNAP

Evaluarea rezultatelor obţinute de Hanson şi compararea lor cu ideile (clasice) ale lui Carnap necesită o prealabilă precizare a contextelor în care se situează cei doi autori.

R. Carnap şi-a dezvoltat ideile exclusiv în „contextul justificării": el a realizat o reconstrucţie formală a rezultatelor cunoaşterii ştiinţifice, făcînd în mod intenţionat abstracţie de procesul de obţinere a acestei cunoaşteri (observaţie, înţelegere, explicaţie psihologică). Hanson, dimpotrivă, nu numai că face apel la „contextul genezei", la faptele psihologice şi la demersurile concrete prin care se obţine cunoaşterea ştiinţifică, ci, mai mult, neagă legitimitatea unei astfel de distincţii. El consideră că sub lozinca ei s-au ignorat probleme conceptuale importante.

R. Carnap se ocupă mai ales de *limbajul ştiinţific*, de limbajul teoretic şi limbajul de observaţie. Hanson se ocupă mai ales de *investigaţia ştiinţifică*, de observaţie şi teoretizare. Carnap se află deci în planul *lingvistic*, pe cînd Hanson se află în planul *factual*.

R. Carnap foloseşte ca instrument logica matematică şi *demonstraţia formală*. Hanson foloseşte istoria ştiinţei, psihologia şi *exemplul* extras din ele. Carnap demonstrează, pe cînd Hanson comentează şi exemplifică.

Este deci o radicală deosebire de context între Carnap şi Hanson. Terenul comun nu este prea vast : el se rezumă la foarte puţine pasaje din operele celor doi autori. Exploatînd acest teren comun, ce concluzii putem trage?

Concluziile lui Hanson, după părerea noastră, sînt juste. Cu greu ar putea un epistemolog să combată teza după care orice observaţie ştiinţifică are o încărcătură teoretică şi deci nu există limbaj pur fenomenal. Această idee poate fi citită azi în orice manual de specialitate şi se pare că nu există nimeni care s-o contrazică. Nici Carnap n-a făcut-o. În lucrările de maturitate ale lui Carnap, un cititor oricît de puţin binevoitor nu va putea găsi nici o afirmaţie care să semene cu opusa acestei teze. Dimpotrivă, în lucrarea *Philosophical Foundations of Physics*[3], Carnap admite printre termenii observaţionali şi termeni cu încărcătură teoretică, ex. „intensitate". Evident, Carnap n-a avut iluzia naivă că există termeni „pur observaţionali", pur „fenomenali". Poziţia sa nu implică o astfel de presupoziţie. În acest sens, această teză a lui Hanson apare ca o utilă explicitare şi completare a poziţiei lui Carnap, pe deplin compatibilă cu ea.

În ceea ce priveşte teza lui Hanson privind dependenţa termenilor de context, ea este lipsită de o demonstraţie riguroasă. Ceea ce oferă el este o simplă sugestie, pe care însă cercetările mai noi de epistemologie au confirmat-o : înţelesul termenilor depinde de context şi înglobarea unui termen într-un limbaj teoretic sau observaţional este dependentă de context.

Această teză nu ne mai apare însă ca o completare la poziţia lui Carnap ; ea este o *rectificare* a ei. Este evident faptul că R. Carnap a conceput distincţia teoretic-observaţional ca pe o distincţie universal aplicabilă, independentă de vreo teorie ştiinţifică, de vreun context sau de termenul în discuţie. El a considerat că termenii pot fi distribuiţi în două clase disjuncte : termeni teoretici şi termeni observaţionali, chiar dacă distincţia are la el un caracter gradual. Carnap n-a luat în considerare posibilitatea ca acelaşi termen să funcţioneze, în contexte diferite, în clase diferite. Astfel, tocmai „contextul lui Carnap", faptul că el a făcut abstracţie de o teorie ştiinţifică sau alta, de diferitele cazuri concrete, l-a făcut să neglijeze dependenţa de context a termenilor şi să propună o concepţie *prea generală şi rigidă*. Teza lui Hanson, care menţine distincţia lui Carnap dar o *relativizează* la un context, este mai adecvată. Hanson lasă însă fără răspuns mai multe întrebări esenţiale : În ce măsură sînt determinaţi termenii de o teorie? În mod total, aşa cum susţine Feyerabend? Dacă nu, atunci este legitimă întrebarea : Care este importul observaţional şi care cel teoretic dintr-un termen? Cu care teorie sînt încărcaţi termenii teoretici? (ei apar în mai multe teorii) ; În ce fel determină contextul caracterul termenilor? Concepţia lui Hanson, deşi a jucat un rol fertilizator pentru epistemologia modernă, n-a provocat dezbateri aprinse. Aceasta se datoreşte atît faptului că tezele sale sînt relativ unanim admise, cît şi împrejurării că Hanson n-a răspuns tocmai întrebărilor de mai sus, care reprezintă „cheia" problemei, punctul ei crucial. Le vom aborda în continuare, pe marginea ideilor lui Feyerabend. Incompletă, nedezvoltată pe plan formal şi deci neoperaţională în logica ştiinţei, concepţia lui Hanson nu pare a fi actualmente capabilă de a înlocui concepţia empirist logică.

P. K. FEYERABEND ŞI „DEPENDENŢA DE TEORIE"

Feyerabend critică concepţia „acceptată" asupra limbajului ştiinţei, pe care o numeşte *teoria semantică asupra observaţiei*. Această teorie a fost elaborată de pozitiviştii „timpurii" şi ea ar consta în următoarele teze :

a) termenii de observaţie se referă la impresii subiective, senzaţii, percepţii ; înţelesul, conţinutul lor este determinat de acest „miez observaţional" subiectiv ;

b) termenii de observaţie se deosebesc de alţi termeni ştiinţifici tocmai prin acest *conţinut* de senzaţii ;

c) deoarece acest conţinut este independent de teorie, înţelesul termenilor de observaţie (şi al enunţurilor respective) este independent şi neutru faţă de orice teorie ştiinţifică ;

d) din acelaşi motiv, înţelesul termenilor (enunţurilor) de observaţie nu se schimbă odată cu schimbarea teoriilor (invarianţa înţelesului).

Această teorie are două presupoziţii : una, conform căreia enunţurile observaţionale pot fi confirmate în mod absolut şi defi-

[3] R. Carnap, *Philosophical Foundations of Physics*, (ed.) Martin Gardner, Basic Books, Inc., 1966, p. 225.

nitiv; alta, conform căreia este o legătură logică directă între caracterul observațional al termenului și înțelesul lui: irevocabilitatea enunțurilor observaționale determină caracterul invariant al înțelesului termenilor observaționali. Astfel, se presupune că există o trecere *directă, imediată* de la senzație (conținut observațional) la înțelesul termenului observațional. Distincția *fapte-convenții* lingvistice este ștearsă.

P. K. Feyerabend arată că — sub influența lui Popper — Carnap și ceilalți neopozitiviști au renunțat să susțină explicit teoria semantică a observației și au adoptat teoria pragmatică a observației. Astfel, s-a deschis calea pentru o nouă abordare a problemei, și anume acea abordare pe care o susține Feyerabend azi. Însă Carnap și ceilalți n-au mers pe această cale. Deși teoretic ei au renunțat la teoria semantică, în fapt, apreciază Feyerabend, Carnap folosește, tacit, tot această teorie [4]. Acest lucru este dovedit de faptul că, în *The Methodological Character of Theoretical Concepts*, R. Carnap susține următoarele idei: înțelesul termenilor observaționali este independent de conexiunea lor cu sistemele teoretice, nici un context teoretic nu are înțeles independent, înțelesul este determinat de folosirea de către vorbitori.

Feyerabend atacă teoria semantică a observației cu următoarele argumente: această teorie șterge, în primul rînd, deosebirea fapte-convenții lingvistice. *Oricine ia în serios* această distincție trebuie să respingă teoria semantică. În teoria semantică, înțelesul termenilor de observație poate fi determinat de *folosirea* lor — principiul înțelesului *pragmatic*; această metodă eșuează însă, neputînd distinge termenii observaționali de alți termeni ai teoriei (enunțurile observaționale derivă adesea din principii teoretice). În altă variantă, înțelesul termenilor poate fi determinat de un anumit „dat", de o experiență anterioară enunțului (ex. experiența de „roșu"), — principiul înțelesului *fenomenologic*. Nici această metodă nu e valabilă, căci pentru a ști că un enunț S este adecvat fenomenului P, trebuie să ai *indicii* R; pentru a garanta relevanța lui R e necesar un fenomen R′ și așa mai departe la infinit. Acestea indică, după opinia lui Feyerabend, că înțelesurile nu sînt *fapte*, ci *convenții lingvistice* și că este nevoie de gîndire pentru a determina înțelesurile. Acest lucru este ignorat de teoria semantică, teorie care, astfel, se dovedește falsă [5].

Feyerabend oferă în locul ei *teoria pragmatică a observației*, elaborată în anii '30 dar urmată abia actualmente de către el. Teoria pragmatică constă, în principal, din următoarele teze:

a) înțelesul enunțurilor de observație este determinat de teorie;

b) termenii (enunțurile) de observație nu se deosebesc de ceilalți termeni (enunțuri) prin conținut, ci prin *cauza* producerii lor, prin faptul că producerea lor corespunde anumitor *pattern*-uri behaviorale;

c) deoarece înțelesul termenilor (enunțurilor) de observație este dependent de teorie, aceștia sînt complet dependenți și nu pot fi neutri față de teorie;

d) înțelesurile termenilor de observație se modifică o dată cu teoria științifică.

Teoria pragmatică pleacă de la observația că nimeni nu și-ar imagina măcar să pretindă că înțelesurile enunțurilor de observație obținute cu instrumente să rămînă invariante la schimbarea teoriilor; nimeni n-ar putea pretinde că observațiile asupra greutății, conform teoriei flogistonului, au același înțeles cu cele conform fizicii actuale. Dar în cazul în care omul este cel care înregistrează observațiile (este „instrumentul de măsură") se crede că observațiile n-au nimic teoretic în ele și pot rămîne invariante odată cu schimbarea teoriilor; se crede că ele sînt determinate de fapte, conform principiului înțelesului fenomenologic. Teoria pragmatică neagă această concepție. Ea consideră că omul interpretează procesele psihice care au loc în el așa cum face și cu procesele înregistrate de aparate, că *interpretarea* enunțurilor de observație este determinată de teoriile omului și se schimbă odată cu ele. Termenii de observație, la rîndul lor, sînt complet dependenți de teorie. Nu există termeni independenți de teorie. Pentru a dovedi această idee, Feyerabend analizează termeni care apar în mai multe teorii; el încearcă să arate că ei au înțelesuri diferite în diferite teorii. Spre exemplu, termenul de „masă"; „masa"-Newton admite definiția: masa unui agregat de părți este egală cu suma *masei* părților, pe cînd „masa"-Einstein nu admite aceasta; „masa"-Newton este o proprietate independentă de sistem, „masa"-Einstein este o relație obiect-sistem; „masa-Newton nu depinde de sistemul de coordonate, pe cînd „masa"-Einstein depinde. Din punctul de vedere al teoriei relativității, „masa"-Newton nici nu există.

---

[4] F. K. Feyerabend, *Explanation, Reduction and Empiricism*, în *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 3, 1962, p. 34—42.

[5] P. K. Feyerabend, *Problems of Empiricism*, I, în R. Colodny (ed.), *Beyond the Edge of Certainty*, Prentice-Hall, N.J., 1965, p. 203—210 și urm.

Într-o situație asemănătoare se află conceptul de „impuls" și multe altele. Aceasta arată că înțelesul termenilor depinde de teoria din care fac parte, că nu există invarianță de înțeles, în trecerea de la o teorie la alta același termen își schimbă înțelesul; că nu există termeni cu același înțeles în mai multe teorii, că teoriile nu au termeni comuni și deci teoriile sînt incomensurabile (nu pot fi comparate între ele).

Astfel, conchide Feyerabend, se ajunge la o inversare a raportului teorie-observație. Se credea pînă acum că enunțurile de observație au înțeles *per se* și teoriile își obțin înțelesul prin conectare cu ele. Teoria pragmatică adoptă punctul de vedere opus. *Teoriile au înțeles independent de observații; enunțurile observaționale n-au înțeles pînă nu sînt conectate cu teoriile.*

CARNAP SAU FEYERABEND?

Se poate demonstra că teza lui Feyerabend, după care Carnap împărtășește încă teoria semantică a observației, este falsă.

Carnap a arătat că respinge distincția *filozofică* teoretic-observațional și că distincția adoptată de el este o distincție *pragmatică*: observațional (măsurabil simplu, direct) — teoretic (măsurabil numai prin metode complexe, inferabil)[6]. El a precizat că aceasta nu este o distincție de natură, ci una de grad. Aceste idei contrazic evident punctele (a), (b) ale teoriei semantice și fac imposibilă atribuirea acesteia lui Carnap, în perioada matură.

Eroarea lui Feyerabend este și mai vizibilă dacă considerăm argumentul său: Carnap nu consideră că „apartenența teoretică" a termenilor observaționali este sursa înțelesului lor, deci el rămîne tacit adeptul teoriei semantice. Raționamentul este evident nevalid. Din premisă nu decurge concluzia. Carnap nu era obligat să aleagă între una din cele două alternative enunțate aici, și el a ales o a treia cale: a lăsat în suspensie problema înțelesului termenilor (enunțurilor) observaționali. El precizează că nu se va ocupa de problema criteriului de semnificație al limbajului observațional, tocmai pentru că există serioase puncte de neînțelegere în această problemă[7].

Mai mult decît atît, poziția lui Carnap nu este incompatibilă cu prima teză a lui Hanson și cu ideea că înțelesul termenilor de observație este dependent *și de* teorie (deși ea este incompatibilă cu teza lui Feyerabend, după care înțelesul lor depinde *numai* de teorie). Carnap ar putea admite, consecvent cu poziția sa și cu spiritul empirist, că termenii de observație depind de o teorie (admisă prealabil) și sînt independenți față de teoria pe care o confirmă, alta decît aceea de care ei depind (cu care sînt „încărcați"). Concepția lui Carnap ar fi în pericol numai în cazul teoriilor cu autofundare, în cadrul cărora observațiile depind de adoptarea teoriei și aceasta de observații — un astfel de cerc vicios ar pune sub semnul întrebării „încărcătura empirică" a teoriei. Dar această dificultate nu se ridică numai lui Carnap, ci și lui Hanson—Feyerabend — Kuhn — Hesse. Este o problemă a întregii epistemologii moderne, și nu o obiecție făcută lui Carnap, cum vom vedea mai jos. Aceste considerații arată că nu i se pot atribui lui Carnap nici punctele (c) și (d) ale teoriei semantice. Pare clar faptul că Feyerabend a făcut o lectură grăbită și deformată a scrierilor lui Carnap. Și acesta nu e unicul punct criticabil. Poziția sa are următoarele implicații:

1) Teoriile nu au termeni comuni, enunțurile lor nu au înțelesuri comune, deci teoriile sînt incomensurabile: două teorii diferite nu se pot contrazice, nu pot fi de acord, nu se pot compara. Experimentul crucial nu este posibil între ele[8]. Feyerabend a încercat să evite această consecință nedorită, propunînd alte metode de comparare a teoriilor (bazate pe neizomorfism și confirmare separată) care însă sînt departe de a rezolva problema comparării — în cazul a două teorii confirmate puternic, deși incompatibile, nu s-ar putea niciodată alege una[9].

2) Înțelesurile enunțurilor de observație depind de teorie, deci niciodată n-ar fi posibil ca teoria să fie infirmată de observații[10].

3) Teoria n-ar putea fi învățată pe căile obișnuite: pentru a înțelege termenii ar trebui să înțelegi teoria și pentru a înțelege teoria ar trebui să înțelegi termenii. Ar fi un cerc vicios ruinător pentru știință[11].

---

[6] R. Carnap, *Philosophical Foundations of Physics*, p. 225.

[7] *Methodological Character of Theoretical Concepts*, în *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, (eds). H. Feigl. M.Scriven, vol. I, Minneapolis, 1956, p. 38.

[8] P. Achinstein, *Concepts of Science*, The Johns Hopkins Press, Baltimore and London, 1971, p. 91—105.

[9] P.K. Feyerabend, *Reply to Criticism*, în *Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol. II, (eds.) R. S. Cohen, M. W. Wartofsky, Reidel, Dordrecht-Holland, 1965.

[10] P. Achinstein, *op. cit.*

[11] *Ibidem.*

Poziția lui Feyerabend, deși conține unele idei importante, în special teza că înțelesul termenilor depinde și de teorie, este ca atare inacceptabilă. Mai mulți autori au criticat-o sever: P Achinstein[12] și H. Putnam[13] au arătat că în trecerea de la o teorie la alta termenii își păstrează în esență înțelesul, chiar dacă își schimbă unele note caracteristice. M. Hesse a arătat că teoriile au și termeni comuni[14].

Putem remarca în plus că Feyerabend face unele afirmații complet lipsite de acoperire: el n-a demonstrat riguros nicăieri că „teoriile au înțeles independent de observații" și nici că „termenii teoretici sînt independenți de încărcătura empirică". Numai demonstrarea riguroasă a unor astfel de afirmații ar fi constituit o infirmare a concepției lui Carnap. Dar Feyerabend n-a oferit așa ceva. Adoptarea concepției sale ar implica dificultăți imense și ar lăsa fără răspuns multe întrebări despre continuitatea științei (cum se realizează ea?), despre progresul științific, despre confirmarea empirică și altele. Multe din aceste dificultăți există și la Thomas Kuhn. Din acest punct de vedere, concepția lui Carnap este evident preferabilă.

POATE ȘCOALA „DEPENDENȚEI TEORETICE" SĂ ÎNLOCUIASCĂ EMPIRISMUL LOGIC?

Răspunsul la întrebarea de mai sus a fost de-acum dat. În varianta Feyerabend, care este singura dezvoltată pînă la un nivel suficient, concepția „dependenței teoretice" nu este acceptabilă. Pe de altă parte, este evident că empirismul logic are anumite defecte serioase pe care varianta Hanson le evită. Mai mulți autori sînt de acord că adevărul se află, undeva, la *mijloc*. (P. Achinstein.; Dudley Shapere[15]). Empirismul logic s-a ocupat exclusiv de „încărcătura empirică" a teoreticului și a „supraaccentuat" independența empiricului de teoretic. Școala „dependenței teoretice", în varianta Feyerabend-Thomas Kuhn, a căzut în extrema opusă, ocupîndu-se exclusiv de „încărcătura teoretică" a empiricului și supraaccentuînd independența teoreticului de empiric. O poziție intermediară care să preia reconstrucția formală carnapiană, s-o relativizeze la context pe linia lui Hanson și să includă în ea aspectele „încărcăturii teoretice" relevate de Feyerabend Kuhn, s-ar dovedi fertilă și adecvată în stadiul actual de dezvoltare al epistemologiei și semanticii.

REFLECȚII FILOZOFICE ASUPRA CONCHIDERII ÎN SILOGISM

DE

RADU STOICHIȚĂ

În însemnările prezente ne vom opri atenția asupra unei reguli fundamentale în concluderea silogistică și asupra unor implicații filozofice ce par a ni se impune cu acest prilej.

Dacă una din premisele silogismului e negativă, concluzia va fi și ea tot negativă. Aceasta e regula. Demonstrație: Negativă va putea fi, fie premisa majoră, fie cea minoră. Dacă majora e negativă, P(= termen major și totodată și predicat al concluziei) este exclus — total sau parțial — din M (= termen mediu), iar S (= termen minor și,

[12] *Ibidem.*

[13] H. Putnam, *How not to Talk about meaning*, în Boston Studies in the Philos. of Sciences, vol. II.

[14] M. Hesse, *Is There an Independent Observation Language?* în (ed.) R. G. Colodny, *The Nature and Function of Scientific Theories*, p. 62, 63.

[15] Dudley Shapere, *Notes Toward a Post-Positivistic Interpretation of Science*, în P. Achinstein, S. Barker, *The Legacy of Logical Pasitivism*, p. 118—125.

totodată, și subiect al concluziei), premisa minoră fiind afirmativă, e inclus — total sau parțial — în M. În consecință, raportul de excludere a lui P din M (= P e distribuit față de M) implică, S fiind inclus în M, același raport dintre S și P. Deci, concluzia va fi negativă. Dacă însă situația nu ar fi așa, P fiind nedistribuit față de M, atunci el ar coincide parțial cu M și nu am mai avea nici o premisă negativă, căci într-o atare premisă nu e vorba de nimic altceva decît de excluderea lui P din M. Dacă, în schimb, premisa minoră ar fi negativă, S ar fi exclus din M. Să presupunem însă că P ar fi total inclus în M, adică distribuit față de acesta. În această situație raportul de excludere dintre S și M va implica — prin intermediul lui M — același raport între S și P. Deci concluzia va fi din nou negativă. Dacă însă P n-ar fi distribuit, adică n-ar fi total inclus în M, atunci P ar putea fi și parțial doar separat de S, adică numai prin acea parte a ultimului ce ar fi inclusă în M, nu însă prin aceea cuprinsă în P-ul din afara lui M; dar, totodată, S ar putea tot atît de bine să și coincidă total cu P, prin acea parte a lui P ce se află în afara lui M, parte ce l-ar include complet însă pe S — ceea ce ar însemna că S ar putea și să fie și, de asemenea, și să nu fie P. Deci, am ajunge la o contradicție, adică la situația în care din premisele alcătuite conform distribuției de mai sus ar „rezulta" două judecăți, respectiv două concluzii, ce s-ar contrazice între ele — lucru ce dovedește clar imposibilitatea de-a conchide în atare condiții.

Din cele anterioare rezultă că singura condiție ce se impune (în afara distribuirii mediului) este distribuirea lui P (a majorului), simpla coincidență — totală, dar și parțială — a lui S cu M fiind cu totul suficientă pentru a se stabili separația dintre S și P, dacă, evident, ultimul e net separat de M; sau dacă ultimul — respectiv P — e total inclus în M, simpla separație — totală sau chiar și parțială — a lui S față de M e cu totul suficientă și ea pentru a se stabili — în funcție de această includere totală a lui P în M, firește — separația dintre S și P. „Simpla coincidență" sau „simpla separație" ne arată irelevanța distribuirii sau a nedistribuirii lui S în premise.

Dealtfel, a admite necesitatea distribuirii lui S în premise ar însemna excluderea tuturor modurilor valide care, avînd o premisă negativă, dau doar o concluzie particular-negativă, deoarece termenul minor — respectiv S — nu e distribuit în premise — ceea ce s-ar reduce la contestarea întemeierii prin silogism a judecății O, adică a uneia dintre cele patru tipuri fundamentale de judecăți de predicație, lucru evident absurd. În fond însă — în situația supusă analizei — principiul explicativ al necesității distribuirii termenului major, dar nu și al celui minor e următorul: concluzia negativă pe care o obținem reprezintă respingerea apartenenței predicatului la respectivul subiect, adică demonstrația și justificarea prin silogism a acestei respingeri, astfel încît ea să se impună cu necesitate. Dar aceasta înseamnă darea la o parte, înlăturarea predicatului, dacă într-adevăr el nu-i revine respectivului subiect. Deci, pe prim plan se impune separarea predicatului de subiect, ceea ce e totuna cu distribuirea lui în raport cu subiectul. De aceea acest predicat, care e termen major în premise, trebuie să fie distribuit și în ele pentru a se evita (= nu se spune mai mult în concluzie decît ce e dat în premise) o extensie nepermisă a lui prin trecerea de la premise la concluzie. În schimb, odată separația efectuată, cît anume din subiect e separat nu mai e relevant în sensul că acest cît nu mai are cum afecta însăși relația de separație, unicul lucru hotărîtor, dealtfel, în cazul în speță. De aceea subiectul concluziei, respectiv termenul minor, poate fi, atît distribuit, cît și nedistribuit.

În încheiere și-ar găsi, socotim, loc firesc și această remarcă: a efectua actul de respingere — în și prin silogism a unei neîntemeiate presupoziții de aderență a predicatului la subiect — implică drept necesară concomitenta distribuire a termenului mediu și a celui major drept condiție *sine qua non* adică de neînlăturat, pentru conchiderea strict formală a separației dintre S și P. În consecință, aici, tocmai prin această dublă distribuție, avem o aplicație specifică, respectiv adecvată la o anumită situație, a regulilor privitoare la termeni. Dar această aplicație specifică reprezintă veriga de legătură dintre regulile referitoare la termeni și regula necesității derivării unei concluzii negative, atunci cînd una dintre premisele unui silogism e o judecată negativă. Deci, ultima regulă e o regulă derivată, ceea ce dovedește că în raport cu premisele și concluzia, care sînt judecăți, termenii au un caracter prim. De aici derivă caracterul prim în sens de elementar, de originar al noțiunii (al conceptului) în logica aristotelică și de aceea, aici se și află — tocmai prin caracterul prim al termenului față de judecată în determinarea caracterului necesar al conchiderii — o reală presupoziție pentru o înțelegere și interpretare a conceptului drept cheie de boltă a lumii gîndurilor, deci, pentru posibilitatea închegării unei „Filozofii a Conceptului".

Evident, remarca noastră se referă în această privință numai la deducția de ordin silogistic — concepută în spiritul aristotelismului clasic — drept sursă a posibilității unei atare filozofii. Însă, acolo unde apar alte presupoziții în alt spirit decît cel al aristotelismului clasic, „Filozofia Conceptului" de se va putea închega pe baza lor, se va înfățișa, firește, și ea cu totul altfel. În această ordine

de idei am putea lua drept ilustrare distincția dintre expresia „cheie de boltă" — caracterizînd locul ce-i revine conceptului în arhitectonica sistemului aristotelic — și expresia „principium movens" — caracterizînd adecvat, după *opinia noastră*, natura și mai ales funcția conceptului în autodezvoltarea lui, funcție ce-i e proprie acestuia în sistemul hegelian însă.

În final, ținem să subliniem că evidențierea în silogistica aristotelică a presupozițiilor filozofiei conceptului s-a vrut a fi indicarea unui „preludiu" la înfăptuirea real-științifică de către Marx a analizei conceptului de marfă, depășire calitativă a celor ce pînă atunci n-au izbutit nicicum să treacă dincolo de domeniul reflecțiilor filozofice doar. A arunca, deci, o privire înapoi spre acea îndelungă tradiție ce și-a croit drum prin noian de greutăți potrivnice pentru ca în zilele noastre să dea rod pe măsura ei, e adevăratul motiv al reflecțiilor filozofice, — din anterioarele pagini — asupra conchiderii silogistice.

PROBLEMA TIMPULUI ÎN TEORIA RELATIVITĂȚII RESTRÎNSE

DE

NICOLAE BĂRBULESCU

Teoria relativității restrînse, inițiată de Albert Einstein în 1905, a readus în discuție problema timpului fizic, considerată de multă vreme rezolvată de către Newton. Dar, deși au trecut mai bine de 70 de ani de cînd această problemă a început să intereseze din nou pe cercetători, totuși nu s-a reușit să se obțină o soluție satisfăcătoare din punct de vedere științific. De ce?

Pentru că este o problemă interdisciplinară; ea aparține atît fizicii cît și filozofiei. Dar fizicienii nu se ocupă în mod temeinic de problema timpului, nu-i interesează natura și esența timpului, întrucît au convingerea că este o problemă de filozofie, care îi depășește. În nici un manual sau tratat de fizică generală nu se găsesc considerații mai amănunțite cu privire la timp. E drept că unii fizicieni se ocupă de problema timpului fizic, dar de problema măsurării acestui timp, ceea ce este cu totul altceva. De asemenea, fizicienii teoreticieni se ocupă și ei de problema timpului dar numai de proprietățile matematice ale variabilei „t" din ecuațiile fizicii.

În rîndul lor, filozofii nu discută mai în adînc problema timpului fizic, deoarece consideră că nu au competența necesară. Iar cînd au această competență, cum este cazul cu Hans Reichenbach, o tratează mai mult filozofic fără să ia în considerare specificul acestui timp. Astfel, în cartea sa *The Direction of Time*, apărută în 1958, Reichenbach scrie: „Cînd vorbim de curgerea timpului, o considerăm de obicei ca mișcarea unei esențe obiective oarecare, pe care nu o putem opri sau inversa". Este aici o idee filozofică și poetică, cu care fizicienii nu pot fi de acord.

Să vedem cum trebuie pusă problema timpului în teoria relativității restrînse, pentru a obține o soluție satisfăcătoare din punct de vedere științific.

Considerăm două referențiale O′ și O în repaus relativ (reprezentăm prin aceleași litere atît referențialele, cît și observatorii respectivi). Deci, aceste două sisteme nu se mișcă unul față de celălalt, adică au viteza relativă nulă: $v = 0$; dar amîndouă se mișcă împreună rectiliniu și uniform. Admitem că axele lor de coordonate coincid între ele.

Presupunem că în referențialul O′ o rază de lumină pornește dintr-un punct A și ajunge în punctul B, pe direcția AB, paralelă cu axa O′x′(Ox). Observatorul O′ determină intervalul de timp $\Delta t'$ în care lumina străbate distanța AB; observatorul O determină pentru același fenomen intervalul de timp Δt. Se afirmă în mod curent că:

$$\Delta t' = \Delta t. \qquad (1)$$

Trebuie să facem acum două precizări:

a) Să precizăm situația celor doi observatori față de locul unde se produce fenomenul considerat: ambii observatori se găsesc la o distanță invariabilă de acel loc, adică ei au aceeași situație față de el.

b) Să precizăm valabilitatea formulei (1): aceasta nu este valabilă în toate cazurile,

contrar de ceea ce se crede în mod obișnuit. Egalitatea precedentă este valabilă numai atunci cînd aparatele de măsurat timpul — pe care le vom denumi cu termenul general de „ceasornice" — cu care lucrează cei doi observatori O′ și O sînt *sincrone*, adică au un mers identic, nu merge un ceasornic mai repede ca celălalt.

Pentru a înțelege necesitatea sincronizării ceasornicelor din referențiale, să considerăm următorul exemplu. Observatorii O′ și O așează fiecare în punctele A și B cîte un ceasornic. Cînd din punctul A pleacă o rază de lumină către punctul B, observatorul O notează momentul plecării, să zicem ora 10. Observatorul O′ notează în același moment, după indicația ceasornicului lui, ora 10 și 3 minute, deoarece presupunem că ceasornicele acestor observatori nu sînt reglate, ca să aibă un mers identic. Lumina ajunge în B în momentul cînd ceasornicul lui O din acest punct arată 10 și 1 minut, iar ceasornicul lui O′ arată 10 și 5 minute.
Prin urmare :

$$\Delta t' = 2 \text{ minute}, \quad \Delta t = 1 \text{ minut}.$$

Așadar, în lipsa sincronizării, un același fenomen fizic — propagarea luminii între două puncte — nu se desfășoară la fel pentru cei doi observatori. Pentru observatorul O′ fenomenul pare că se petrece mai încet, ceea ce contrazice principiul relativității, potrivit căruia fenomenele trebuie să se petreacă la fel pentru amîndoi observatorii. Avem de aici o primă indicație, că *principiul relativității nu se poate aplica atunci cînd ceasornicele sistemelor inerțiale nu sînt sincronizate.*

Este necesar să cunoaștem tehnica sincronizării ceasornicelor dintr-un referențial. Se înțelege că sincronizarea ceasornicelor nu se face niciodată singură, nu apare de la sine, spontan, ci trebuie s-o facă observatorii. *Nu curgerea timpului comandă mersul ceasornicelor, ci, dimpotrivă, mersul ceasornicelor comandă curgerea timpului.*

Cînd avem două ceasornice, pe care vrem să le sincronizăm, operația este foarte simplă, dacă cele două ceasornice se găsesc în același loc. Operația este ceva mai complicată, dacă ceasornicele se găsesc în locuri diferite, de pildă unul în A și altul în B. Folosim în acest caz metoda indicată de Einstein : determinăm duratele de propagare a luminii de la A la B și înapoi, de la B la A. Prin definiție — afirmă Einstein — cele două ceasornice sînt sincrone dacă aceste durate de propagare le facem să fie egale între ele. Bunăoară, la momentul t_A pleacă din A un semnal luminos către B, unde ajunge la momentul t_B ; durata de propagare a luminii pe distanța AB este $t_B - t_A$. În același moment t_B, semnalul luminos este reflectat de către o oglindă și revine în punctul A, la momentul t_{1A}. Durata de propagare a luminii pe drumul invers, de la B la A este $t_{1A} - t_B$. După Einstein condiția de sincronizare a celor două ceasornice considerate este :

$$t_B - t_A = t_{1A} - t_B$$

Ceasornicul din B este sincron cu cel din A, dacă momentul t_B, indicat de acest ceasornic, coincide cu cel calculat din condiția de sincronizare :

$$t_B = \frac{t_{1A} + t_A}{2}$$

Vom numi *sistem* sau *referențial sincronizat*, acel referențial în care toate ceasornicele din cuprinsul lui sînt sincronizate, adică toate au un mers identic. Se realizează în felul acesta *timpul propriu* al referențialului respectiv, adică timpul care curge la fel pentru toate ceasornicele din referențial.

La baza acestei metode de sincronizare stă ideea lui Einstein, după care viteza luminii este aceeași în toate direcțiile dintr-un inerțial (sincronizat, adăugăm noi). Este justă această idee? Se înțelege că, dacă referențialul considerat ar fi în repaus absolut, afirmația nu ar trezi nici o îndoială, știind că spațiul liber este omogen și izotrop. Vrem să admitem însă că viteza luminii este independentă de direcție și cînd referențialul se mișcă rectiliniu și uniform.

Avem dreptul să afirmăm acest fapt, deoarece prin nici o experiență efectuată într-un referențial inerțial sincronizat nu putem pune în evidență mișcarea rectilinie și uniformă a acestuia. Toate fenomenele din referențial se petrec exact ca și cum acesta ar fi în repaus absolut, așa cum cere principiul relativității restrînse. De aceea, independența vitezei luminii de sensul propagării, admisă pentru un referențial sincronizat în repaus, este valabilă și pentru referențialele sincronizate, aflate în mișcare rectilinie și uniformă.

Să revenim acum la experiența cu cele două referențiale O′ și O, despre care am vorbit la început. Presupunem că, la un moment dat, sistemul O′ începe să se îndepărteze de O, cu o viteză constantă v, axele lor de coordonate rămînînd mai departe paralele între ele. Observatorii O′ și O repetă experiența precedentă, după ce, în prealabil, au sincronizat sistemele ; ei găsesc intervalele de timp $\Delta t'$, respectiv Δt. Dar, de data aceasta, cele două intervale de timp nu mai sînt egale între ele ; teoria relativității demonstrează că, între aceste intervale de timp, există acum relația

$$\Delta t' = \alpha \Delta t, \qquad (2)$$

în care $\alpha = \sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}$, unde c este viteza

luminii în vid. Dăm lui α denumirea de *coeficient de sincronizare*, deoarece această mărime apare, după cum vom vedea, prin sincronizarea ceasornicelor din referențiale.

Ne putem pune întrebarea : ce schimbare s-a produs în această experiență, de a apărut inegalitatea dintre intervalele de timp $\Delta t'$ și Δt? Singura schimbare care s-a produs este următoarea : cei doi observatori O' și O nu mai au exact aceeași situație față de locul unde se produce fenomenul considerat. Observatorul O' continuă să se găsească la o distanță fixă de acest loc, dar observatorul O se află în mișcare față de el.

Ne putem întreba mai departe : cum se face trecerea de la egalitatea intervalelor de timp $\Delta t'$ și Δt la inegalitatea lor? Cum apare această inegalitate? Apare spontan, sau se datorește observatorilor din referențiale? O face omul, sau o face natura, fără intervenția omului[1]?

În teoria relativității restrînse se consideră că această inegalitate se produce spontan, apare dela sine, o face natura printr-un procedeu necunoscut. Din formula (2) s-a tras concluzia că timpul se „dilată" : intervalul de timp în care se desfășoară un fenomen, este mai mare pentru un observator în mișcare față de locul unde se produce fenomenul, decît pentru un observator în repaus față de acest fenomen. Acesta este fenomenul de „dilatare" a timpului, pe care teoria relativității îl relevă numai, dar nu-l explică. De aici, de la acest fenomen, se trage marele interes stîrnit de teoria relativității în lumea întreagă, interes pe care nici o altă teorie fizică nu l-a cunoscut în trecut. Să încercăm să explicăm acest fenomen, să vedem cine anume se dilată și cum se dilată.

De la început trebuie să facem o deosebire netă între *timpul fizic*, de care se vorbește în știință și pe care îl folosește în primul rînd fizica, și *timpul filozofic*, ca și *timpul biologic* (*fiziologic*). Astăzi nu se face nici o deosebire între aceste timpuri, fapt care duce la contraziceri și neînțelegeri. Nici materialismul dialectic nu stabilește vreo deosebire între aceste timpuri, ceea ce produce unele neajunsuri, după cum afirmă filozoful sovietic *V.P. Kozarian* [1] : „Lipsa unor termeni diferiți în fizică și în filozofie pentru desemnarea timpului este una din cauzele identificării nepermise a variabilei temporale din fizică cu noțiunea filozofică de timp".

Pentru fizician, timpul fizic este un parametru care măsoară durata și succesiunea fenomenelor (evenimentelor). Nu este „ceva" substanțial, „ceva" inodor, incolor și insipid, care ar curge uniform într-un singur sens, ci este o măsură a succesiunii schimbărilor din natură. Nu putem vorbi de timp fizic fără să ne raportăm la fenomene fizice, materiale, după cum nu putem vorbi de mișcare, fără să avem în vedere ceva material care se mișcă. Ideea aceasta, după care timpul ia naștere din mișcare și succesiune îi aparține lui *Aristotel*. În cartea a IV-a a *Fizicii* lui, stă scris : „...fără schimbare și mișcare timpul nu există".

O primă caracteristică a timpului fizic, în calitatea lui de mărime fizică, este *măsurabilitatea*, posibilitatea de a fi măsurat. După cum se știe, a măsura o mărime înseamnează a stabili de cîte ori se cuprinde în ea o altă mărime de aceeași natură, aleasă ca unitate. Prin operația de măsurare oricărei mărimi brute A îi corespunde o valoare numerică (valoare măsurată) a, definită prin raportul

$$a = \frac{A}{[a]}$$

în care [a] reprezintă unitatea de măsură a mărimii considerate.

Să transpunem timpului fizic aceste considerații. Trebuie să admitem că orice interval de timp are, în primul rînd, o mărime brută, care există ca atare, independent de orice măsurătoare. Căci înainte de a măsura „ceva", trebuie ca acel „ceva" să existe, chiar dacă nu este încă măsurat.

Timpul brut nu trebuie considerat ca un timp absolut, în sens newtonian ; nu este un timp fără nici o legătură cu fenomenele din natură. Dimpotrivă, timpul brut la care ne referim depinde de fenomenele exterioare, fiind produs prin desfășurarea lor.

[1] Pe baza teoriei relativității generalizate s-ar putea crede că sincronizarea despre care vorbim aici se produce spontan, datorită faptului că trecerea de la repausul relativ la mișcarea relativă se face într-un timp scurt, printr-o mișcare accelerată. Potrivit principiului echivalenței, cîmpul de accelerație care apare este echivalent cu un cîmp gravitațional, capabil să influențeze mersul unor ceasornice, cum sînt ceasornicele cu pendul. În experiența cu ascensorul lui Einstein, accelerația gravitațională este mai intensă, ceea ce accelerează mersul pendulului, făcînd ca perioada lui să fie mai mică, deci timpul să se scurgă mai repede, să se contracte. Dar acest efect pseudo-gravitațional este contrar efectului relativist de dilatare a timpului, fiind, prin urmare, nesemnificativ din punctul nostru de vedere. În plus, astfel de efecte pseudo-gravitaționale durează foarte puțin, apar ca simple dereglări ; dispariția lor readuce ceasornicele la starea lor inițială, anterioară accelerării referențialelor. Iată deci că indicațiile orare ale acestor ceasornice nu sînt influențate durabil de mișcarea sistemelor inerțiale în care se găsesc.

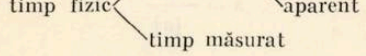
Pentru a măsura un interval de timp brut, corespunzător unui fenomen fizic dat, trebuie să stabilim de cîte ori se cuprinde în el un alt interval de timp [t], considerat ca unitate de măsură. Valoarea numerică Δt, a intervalului de timp brut T este

$$\Delta t = \frac{T}{[t]} \qquad (3)$$

O altă caracteristică a timpului fizic este *variabilitatea* lui, datorită căreia îl putem mări sau micșora, îl putem dilata sau contracta. Cînd trecem de la o valoare mai mică a unui interval de timp la o valoare mai mare, se spune că timpul se „dilată". Expresia nu este corectă, deoarece numai substanțele se dilată; or, timpul nu este o substanță. Expresia a fost introdusă aici de partizanii numeroși ai substanțialității timpului.

a) După cum arată formula (3), putem să mărim sau să micșorăm timpul măsurat Δt, corespunzător unui timp brut T, dacă schimbăm unitatea de măsură. Cu cît unitatea de măsură este mai mică, cu atît valoarea numerică a timpului măsurat este mai mare. Bunăoară, durata zilei solare medii, adică durata medie a unei rotații a Pămîntului în jurul axei lui, este de 24 ore, dacă alegem ca unitate de timp ora; este de 1 440 de minute, sau de 86 400 de secunde, dacă unitatea de măsură este minutul, respectiv secunda.

b) Timpul brut al unui fenomen poate să fie nu numai real, ci și aparent. Este real cînd îl determină un observator în repaus față de locul unde se produce fenomenul respectiv și este aparent, cînd îl determină un observator în mișcare față de fenomen. Următoarea schemă ne indică aceste categorii de timp:



Timpul brut al unui fenomen este determinat de viteza cu care se produce fenomenul. De foarte multe ori un același fenomen fizic poate fi făcut să se desfășoare mai repede sau mai încet. Cu cît se desfășoară mai încet, cu atît timpul brut respectiv este mai mare. De pildă, să considerăm timpul brut în care se produc 20 de oscilații ale unui pendul. Dacă încetinim oscilațiile — ceea ce, fizicește este totdeauna posibil — deci dacă micșorăm viteza cu care se mișcă pendulul, cele 20 de oscilații vor dura mai mult, se vor efectua într-un interval de timp mai mare.

Timpul brut aparent intervine la *efectul Doppler*, care se produce atunci cînd o sursă de oscilații (elastice, respectiv electromagnetice), producătoare de unde, este cercetată de observatori în mișcare, avînd viteze diferite în raport cu sursa. Fiecare observator găsește o altă perioadă brută, aparentă, pentru sursă, prin intermediul undelor care ajung la el.

De asemenea, timpul brut aparent intervine și la *efectul relativist* de dilatare a timpului. Există, dealtfel, o perfectă analogie între aceste două efecte: ambele sînt produse prin mișcarea observatorilor față de locul unde se desfășoară fenomenul studiat, ceea ce înseamnă că ele sînt efecte aparente. Dar între aceste două efecte există și deosebiri fundamentale:

a) Efectul Doppler se produce numai cu fenomene periodice, generatoare de unde; el relevă atît dilatarea, cît și contracția timpului.

b) Efectul relativist se produce cu toate fenomenele, atît periodice cît și neperiodice; el relevă numai dilatarea timpului.

Această calitate a timpului brut, real, de a putea fi mărit sau micșorat după voie, la locul de producere a fenomenului, lipsește celorlalte categorii de timp. Nici timpul biologic, nici timpul psihic nu pot fi variați după voie, întrucît nu putem să variem așa cum am vrea, viteza proceselor vitale, care produc aceste timpuri. Bunăoară să considerăm intervalul de timp brut în care se execută la om 20 de bătăi de inimă. Nu putem dilata acest interval de timp brut, deoarece nu putem să variem după voință frecvența bătăilor de inimă. Nu putem face ca cele 20 de bătăi de inimă să se efectueze nu în 20 de secunde — cît este frecvența medie la om — ci în 40 sau în 80 de secunde.

Datorită acestor proprietăți fundamentale s-au putut construi dispozitive pentru măsurarea timpului fizic, care sînt ceasornicele folosite în mod curent. Ele au calitatea remarcabilă că pot avea un mers uniform și că pot fi reglate după voie, făcîndu-le să meargă mai repede sau mai încet. Dar numai ceasornicele fizice, bazate pe fenomene fizice (mecanice, electrice etc.) îndeplinesc aceste condiții. Ceasornicele biologice, chiar dacă ar putea fi construite, tot nu ar fi de nici un folos, căci nu ar putea fi reglate, întrucît nu putem să variem în mod convenabil viteza fenomenelor biologice. Iată de ce — și vom reveni asupra acestui fapt — introducerea în teoria relativității a considerațiilor bazate pe intervale de timp biologice, ca și pe ceasornice biologice, nu este corectă. De aceea, concluziile trase din astfel de raționamente duc la paradoxuri, care nu au nici o legătură cu realitate.

După aceste considerații sumare cu privire la timpul fizic, să revenim la problema

ce ne-am propus s-o lămurim. Am văzut că teoria relativității restrînse relevă o proprietate surprinzătoare a sistemelor inerțiale, aceea de a dilata timpul, de a încetini cursul lui. Cum se face această dilatare a timpului nu se precizează; ea reiese din formule și se crede a fi un fenomen spontan, despre care nu se știe nimic în plus.

Totuși, această proprietate de dilatare a timpului nu ar fi trebuit să fie deloc surprinzătare, deoarece chiar înainte de apariția teoriei relativității restrînse dilatarea timpului putea fi cunoscută prin efectul Doppler, după cum am arătat. Astfel, nu numai teoria relativității, ci și efectul Doppler prevede o încetinire a timpului, o dilatare a lui. Deoarece ambele efecte apar numai observatorilor în mișcare față de locul unde se produce fenomenul urmărit, însemnează că ele sînt efecte aparente. Pentru a identifica factorii care produc dilatarea aparentă a timpului măsurat, în condițiile prescrise de teoria relativității restrînse, să cercetăm efectul sincronizării ceasornicelor în sistemele inerțiale.

Să considerăm experiența de care ne-am mai ocupat: o rază de lumină pleacă dintr-un punct A al referențialului O′ și ajunge în punctul B al aceluiași referențial, propagîndu-se paralel cu axa O′x′(Ox). Pentru durata $t_B - t_A$ în care lumina străbate lungimea AB, avem:

$$t_B - t_A = \frac{AB}{c - v}.$$

De asemenea, pentru durata $t_{1A} - t_B$ în care lumina străbate distanța BA, avem:

$$t_{1A} - t_B = \frac{AB}{c + v}.$$

Obținem de aici

$$AB = c\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}\sqrt{(t_{1A} - t_B)(t_B - t_A)}.$$

Observatorul O′ urmărește și el propagarea razei de lumină de la A la B și înapoi, determinînd momentele corespunzătoare: t'_A, t'_B, t'_{1A}. El stabilește o formulă analoagă precedentei, cu deosebire că $v = 0$, deoarece acest observator se găsește în repaus față de locul unde se produce fenomenul. Însemnînd cu c′ viteza luminii în sistemul O′, avem

$$c'\sqrt{(t'_{1A} - t'_B)(t'_B - t'_A)} =$$

$$= c\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}\sqrt{(t_{1A} - t_B)(t_B - t_A)}. \quad (4)$$

Să procedăm la sincronizarea ceasornicelor din cele două referențiale. Pentru sistemul O′, sincronizarea se face după metoda lui Einstein, considerînd:

$$t'_{1A} - t'_B = t'_B - t'_A = \Delta t'$$

Pentru sistemul O, unde duratele parțiale $t_{1A} - t_B$ și $t_B - t_A$ nu pot fi egale între ele, vom considera o durată medie, exprimată cu ajutorul mediei geometrice

$$\Delta t^2 = (t_{1A} - t_B)(t_B - t_A).$$

Introducînd în (4) aceste două condiții de sincronizare, obținem [2];

$$c'\Delta t' = c\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}\Delta t$$

și, intervenind cu postulatul constanței vitezei luminii:

$$c = c',$$

se ajunge la formula dilatării timpului din teoria relativității. După cum se vede, am obținut aici celebra formulă relativistă pe baza condiției de sincronizare a lui Einstein, ceea ce însemnează că însuși principiul relativității condiționează sincronizarea ceasornicelor din sistemele în care se aplică.

Iată un rezultat important, de care nu s-a ținut seamă pînă acum: *principiul relativității restrînse este valabil în sistemele inerțiale numai dacă ele sînt sincronizate.* Dar sincronizarea nu se stabilește de la sine, în mod spontan, printr-un proces misterios, ci se obține prin reglarea efectivă a ceasornicelor de către observatori. Nu natura reglează ceasornicele, nu natura încetinește curgerea timpului fizic, ci omul reglează ceasornicele, omul încetinește curgerea timpului.

Se admite în mod curent că principiul relativității este valabil în toate sistemele inerțiale. În realitate nu poate să fie așa: legile fenomenelor fizice au forme diferite în sisteme inerțiale diferite, diferite între ele prin viteza lor relativă. Pentru ca legile să capete aceeași formă, trebuie să sincronizăm ceasornicele din sistemele inerțiale. De aceea, enunțul principiului relativității restrînse, în forma lui actuală, nu este complet. Nu este suficient ca sistemele în care vrem să aplicăm acest principiu să fie inerțiale, mai trebuie ca ele să fie și sincronizate. Trebuie să completăm enunțul obișnuit al principiului relativității în modul următor: *legile fenomenelor fizice au aceeași formă în toate sistemele inerțiale sincronizate.* Așadar, nu întotdeauna, ci numai în anumite condiții de sincronizare legile fenomenelor fizice au aceeași formă în toate sistemele inerțiale.

Faptul că principiul relativității este valabil în sistemele inerțiale numai în anumite condiții, nu constituie o excepție. La fel se întîmplă și cu alte principii din fizică, cum este, de pildă, principiul inerției: un punct material izolat nu se găsește totdeauna în repaus sau în mișcare rectilinie și uniformă. Mai trebuie ca referențialul din care face parte acest punct să fie și inerțial. Căci în sistemele neinerțiale, punctele materiale izolate nu se găsesc niciodată în repaus, sau în mișcare rectilinie și uniformă, ci totdeauna în mișcare variată. Tot astfel, nu este suficient ca referențialele să fie inerțiale, pentru ca principiul relativității să fie valabil în cuprinsul lor; mai trebuie ca aceste referențiale să fie și sincronizate.

Cînd cele două sisteme inerțiale despre care am vorbit, se află în repaus relativ: $v=0$, deci $\alpha=1$, așa că obținem egalitatea (1), cunoscută pentru sistemele în repaus relativ. Dar acum știm ceva mai mult asupra ei; știm că este valabilă numai cînd ceasornicele sînt sincronizate, întrucît se deduce din formula (2), valabilă numai în sistemele inerțiale sincronizate. Cînd viteza relativă variază, sistemele inerțiale sincronizate pentru viteza anterioară se desincronizează, astfel că principiul relativității nu mai poate fi aplicat. Pentru a-i restabili valabilitatea, trebuie ca observatorii din referențialele respective să-și refacă de fiecare dată sincronizarea.

Să cercetăm acum influența sincronizării asupra comportării timpului fizic în cele două sisteme inerțiale O′ și O. Considerăm un fenomen fizic produs în sistemul O′; observatorul O′ stabilește că acest fenomen se desfășoară în intervalul de timp măsurat $\Delta t'$. Pentru observatorul O, acest timp este Δt. Știind că:

$$\Delta t' = \frac{T'}{[t']} \text{ și } \Delta t = \frac{T}{[t]}$$

deducem

$$\frac{\Delta t'}{\Delta t} = \frac{T'}{T}\,\frac{[t]}{[t']} \qquad (5)$$

Vom considera două cazuri, după ipotezele ce le putem imagina cu privire la comportarea timpului brut:

a) În concepția relativistă, timpul brut (ca și timpul măsurat) al unui fenomen fizic prezintă mărimi diferite, după situația observatorilor față de locul unde se produce fenomenul. Astfel, în cazul de față, cei doi observatori O′ și O găsesc pentru timpul brut al fenomenului două valori diferite T′ și T. De altă parte, sincronizarea ceasornicelor din referențialele respective face ca raportul $\Delta t'/\Delta t$ să capete valoarea α. Dacă unitățile de timp folosite de cei doi observatori sînt egale între ele: $[t'] = [t]$, urmează din formula (5):

$$T' = \alpha T, \qquad (6)$$

rezultat care exprimă dilatarea timpului brut: $T>T'$. Așadar, sincronizarea ceasornicelor din referențialele inerțiale are ca efect nu numai dilatarea timpului măsurat, ci și a timpului brut, pentru observatorul în mișcare față de locul fenomenului: este un fenomen de dilatare aparentă.

Teoria relativității einsteiniene a introdus *aici o ipoteză îndrăzneață, senzațională*, după care timpul brut se dilată de la sine, potrivit formulei (6). Cu alte cuvinte, nu sincronizarea produce dilatarea aparentă a timpului brut, ci invers, dilatarea reală, misterioasă, a timpului brut modifică mersul ceasornicelor, *pentru a realiza sincronizarea* lor, astfel ca raportul $\Delta t'/\Delta t$ să devină egal cu α. Timpul apare în această concepție ca o forță capabilă să influențeze instrumentele (ceasornicele fizice), cît și organismele biologice.

Toate publicațiile relativiste menționează această dilatare a timpului, care se realizează spontan, întrucît ea se răsfrînge și asupra fenomenelor biologice. Astfel, după Max Born [3]: „Toate oscilațiile atomice, chiar și procesele vitale se comportă întocmai ca și ceasurile". De asemenea, fizicianul american Richard P. Feynman [4], laureat al premiului Nobel pentru fizică, se exprimă precum urmează: „...va trebui să admitem că timpul însuși pare că se scurge mai încet într-o navă cosmică. Toate fenomenele din această navă: ritmul pulsului la om, procesele sale de gîndire, timpul în care aprinde o țigară, timpul necesar ca să crească și să îmbătrînească, toate aceste fenomene trebuie să se încetinească în aceeași măsură, ca urmare a faptului că omul din navă nu poate să știe dacă se mișcă sau nu. Biologii și medicii spun uneori că nu este chiar sigur că timpul în care se dezvoltă cancerul ar putea fi mai lung într-o navă cosmică. Dar pentru un fizician modern, faptul este aproape sigur; în *caz contrar*, ritmul dezvoltării cancerului ar putea fi folosit pentru determinarea vitezei unei nave cosmice".

Să recunoaștem: este o ipoteză cam prea fantezistă, mai mult metafizică decît fizică. Ea a putut fi admisă atîta timp cît nu s-a cunoscut rolul sincronizării, ca o condiție *sine qua non* a aplicării principiului relativității. Astăzi însă, cînd cunoaștem acest rol, ar fi momentul să renunțăm la ideea absurdă, după care timpul acționează ca o forță meca-

nică, putînd să modifice mersul ceasornicelor fizice.

b) În concepția semi-realativistă, timpul brut prezintă aceeași mărime tuturor observatorilor, indiferent de situația lor față de locul unde se produce fenomenul studiat. Așadar, în cazul de față : $T' = T$ și avem din (5) :

$$\Delta t'[t'] = \Delta t[t], \tag{6}$$

formulă care exprimă *legea invariației timpului brut: pentru toți observatorii unui fenomen fizic, produsul dintre intervalul de timp măsurat și unitatea de măsură respectivă a timpului are aceeași valoare.*

Ca să obținem valoarea α pentru raportul intervalelor de timp măsurate — așa cum cere principiul relativității — trebuie ca între unitățile de timp folosite de observatori să existe relația :

$$[t] = \alpha[t'] \tag{7}$$

adică, unitatea de timp [t'] din sistemul unde se produce fenomenul trebuie să fie mai mare decît unitatea de timp [t] din sistemul unde se observă fenomenul.

În concluzie, *dilatarea timpului din teoria relativității restrînse este o consecință directă a sincronizării sistemelor inerțiale. Nu este vorba de o dilatare spontană, pe care ar produce-o natura, ci de o dilatare produsă de observatori, prin sincronizarea ceasornicelor. În toate cazurile, dilatarea timpului, ca efect relativist, este tot așa de aparentă precum este și dilatarea timpului ca efect Doppler.*

Rezultatele la care am ajuns ne permit să interpretăm unele fenomene, pe care fizica clasică nu le poate explica. Ne referim la acele cazuri cînd, pentru un același fenomen fizic, se determină două intervale de timp diferite între ele. Cum se poate ca un același fenomen fizic să se petreacă simultan în două intervale de timp diferite?

Pentru a preciza ideile, să presupunem un fenomen fizic care este cercetat de doi observatori : unul (O') în repaus față de locul unde se produce fenomenul și altul (O) în mișcare rectilinie și uniformă față de acel loc. Primul observator găsește că durata fenomenului este $\Delta t'$, iar cel de al doilea găsește durata Δt.

În fizica clasică s-a admis că $\Delta t' = \Delta t$, potrivit concepției timpului absolut, după care durata oricărui fenomen are aceeași valoare pentru toți observatorii, indiferent de situația lor față de fenomenul studiat. Dar cercetările mai recente au arătat că, în anumite cazuri, aceste două intervale de timp sînt diferite între ele. Apare astfel un conflict între observație și teorie, conflict pe care fizica clasică nu-l poate rezolva, dar pe care fizica relativistă îl rezolvă foarte simplu.

Iată un exemplu : considerăm observațiile lui *D. H. Frisch* și *J. H. Smith* [5] cu privire la desintegrarea miuonilor[1]). Acești fizicieni au arătat că, un contor instalat la altitudinea de 1 910 metri (pe muntele Washington din New Hampshire, S.U.A.), înregistrează pe fiecare oră cîte 563 de miuoni, cu viteza $v = 0{,}994c = 2{,}982.10^8$ m/s. Dar la nivelul mării, contorul înregistrează numai 408 miuoni pe oră, deoarece în timpul mersului o parte din miuoni se desintegrează și nu mai sînt semnalați de aparat. *Timpul de desintegrare* al miuonilor reprezintă aici intervalul de timp în care numărul de miuoni scade de la 563 pe oră, la 408 pe oră. Fiecare din cei doi observatori O' și O își propun să calculeze acest timp.

a) Observatorul O' folosește în acest scop *legea desintegrării*, care se exprimă prin formula

$$N = N_0 \exp\left(-\frac{\Delta t'}{\tau'}\right),$$

unde N_0 reprezintă numărul de particule la momentul inițial (ales arbitrar), iar N este numărul de particule existent după intervalul de timp $\Delta t'$. În această lege intervine și viața medie τ' a miuonilor, pe care observatorul O' o poate determina în laborator, cînd are o cantitate de miuoni în repaus față de el. Determinările au arătat că $\tau' = 2{,}21.10^{-6}$ secunde.

Așadar, pentru calcularea timpului de desintegrare $\Delta t'$, observatorul O' poate folosi legea desintegrării sub forma :

$$408 = 563 \exp\left(-\frac{\Delta t'}{2{,}21.10^{-6}}\right),$$

care conduce la valoarea :

$$\Delta t' = 0{,}712.10^{-6} \text{ secunde.}$$

b) Observatorul O, față de care miuonii sînt în mișcare rectilinie și uniformă, cu viteza v, constată și el (cu ajutorul contorilor) că miuonii se desintegrează, dar pe parcurs. Cum, în aceste condiții, el nu poate determina constanta τ, nu poate folosi legea desintegrării pentru determinarea timpului Δt. În schimb el poate folosi un calcul cinematic, știind că, în intervalul de timp Δt, miuonii trec de la 563 particule/oră, la 408 particule/oră. Or, în acest timp miuonii străbat distanța L =

---

[1]) Miuonii sînt particule din radiația cosmică, ce iau naștere la altitudini de cîțiva kilometri. Au masa de repaus de aproximativ 206 mase electronice, desintegrîndu-se spontan într-un electron, un neutrin și un antineutrin.

1910 metri; deci, folosind legea mișcării uniforme, din cinematică, se obține:

$$\Delta t = \frac{L}{v} = \frac{1910}{2{,}982.10^8} = 6{,}41.10^{-6} \text{ secunde}$$

Avem aici un exemplu tipic de dilatarea timpului măsurat, în cazul unui observator în mișcare față de locul unde se produce fenomenul. Acesta este faptul pe care fizica clasică nu-l poate explica. Dimpotrivă, considerațiile relativiste justifică foarte simplu aceste valori diferite ale timpului de desintegrare.

În adevăr, sistemele de referință O′ și O, folosite în aceste observații, se află amîndouă pe pămînt. Un același om poate să joace succesiv atît rolul observatorului O′, cît și al observatorului O. Cînd acest om cercetează în laborator desintegrarea miuonilor, el se identifică cu observatorul O′, aflat în repaus față de locul unde se desintegrează miuonii. Dar cînd omul cercetează cu contorii desintegrarea miuonilor pe parcurs, el se identifică cu observatorul O, față de care miuonii se mișcă cu viteza v. Aceste sisteme de referință sînt sincronizate, ca dealtfel, toate sistemele de referință legate de Pămînt. Sincronizarea se face prin modul cum este distribuită ora legală pe toată suprafața globului, cu ajutorul semnalelor electromagnetice.

Deoarece ambii observatori se găsesc pe Pămînt, ei folosesc aceeași unitate de măsură pentru timp, adică aceeași secundă. În consecință, raportul celor două intervale de timp, calculate mai sus, trebuie să fie egal cu coeficientul de sincronizare α:

$$\frac{\Delta t'}{\Delta t} = \frac{0{,}712.10^{-6}}{6{,}41.10^{-6}} = 0{,}11$$

Calculînd acest coeficient cu ajutorul vitezei medii a miuonilor față de observatorul O, se găsește:

$$\alpha = \sqrt{1 - 0{,}994^2} = 0{,}11,$$

o valoare în excelentă concordanță cu cea precedentă, prevăzută de teoria relativității. Prin urmare, cele două valori ale timpului de desintegrare pentru miuoni, nu sînt valori la întîmplare, ci ele se încadrează perfect de bine în legea relativistă a dilatării timpului măsurat.

Pe baza acestei legi relativiste, observatorul O poate să calculeze viața medie τ a miuonilor, cunoscînd valoarea τ' determinată direct de observatorul O′. Avem, după formula (2):

$$\tau' = \alpha\tau$$

de unde

$$\tau = \frac{\tau'}{\alpha} = \frac{2{,}21.10^{-6}}{0{,}11} = 20{,}1.10^{-6} \text{ secunde.}$$

Posedînd această constantă τ, observatorul O poate să calculeze acum timpul de desintegrare Δt, valabil pentru sistemul său, cu ajutorul legii de desintegrare. Se obține:

$$\Delta t = 6{,}47.10^{-6} \text{ secunde,}$$

o valoare de asemenea în excelentă concordanță cu cea calculată precedent, pe cale cinematică. Se dovedește în felul acesta, că și miuonilor în mișcare față de observatori li se poate aplica legea desintegrării, stabilită pentru miuonii în repaus.

Concepția semi-relativistă a timpului, așa cum am expus-o mai sus, permite, de asemenea, să explicăm rezultatele lui Frisch și Smith, considerînd că observatorii O′ și O folosesc unități de timp diferite, care satisfac însă principiul relativității. Între secundele s′ și s, cu care trebuie să lucreze acești observatori, există relația (7) care, în acest caz, are forma:

$$s = 0{,}11\ s'$$

Valorile numerice diferite ale timpului de desintegrare trebuie să satisfacă legea invarianței timpului brut, reprezentată de formula (6):

$$6{,}41.10^{-6}\ s \approx 0{,}712.10^{-6}\ s'$$

Dacă introducem aici relația dintre cele două secunde, avem:

$$6{,}41.10^{-6}.0{,}11s' = 0{,}71.10^{-6}\ s',$$

o valoare foarte apropiată de cea obținută precedent. Astfel, teoria relativității este confirmată și cînd observatorii O′ și O lucrează cu unități de timp diferite.

În sfîrșit, drumul l pe care îl pot străbate miuonii în decursul vieții medii τ este, pentru observatorul O:

$$l = v\tau = 2{,}982.10^8.20{,}1.10^{-6} = 5\,994 \text{ metri,}$$

o lungime care acoperă în întregime distanța de 1910 metri, ceea ce justifică prezența miuonilor la nivelul mării.

Dacă facem acest calcul pe baza fizicii clasice, după care viața medie a miuonilor trebuie să aibă aceeași valoare, indiferent că observatorii se află în repaus sau în mișcare față de locul unde se produce fenomenul, dăm peste un dezacord flagrant. În adevăr,

dacă introducem în calculul precedent valoarea lui τ', obținem :

$$l' = v\tau' = 2{,}982.10^8.2{,}21.10^{-6} = 659 \text{ metri}$$

o lungime care nu acoperă deloc distanța de 1910 metri, pe care o au de străbătut miuonii, pînă să ajungă la nivelul mării. Acest rezultat nu poate să explice de ce miuonii, apăruți la o altitudine de aprox. 2 km și avînd o viață medie τ' așa de scurtă, pot fi detectați la nivelul mării. Explicarea corectă, pe care o dă teoria relativității, constituie totodată o confirmare strălucită a acestei teorii.

Calculul precedent, bazat pe fizica clasică, poate fi reconsiderat, dîndu-i o interpretare relativistă. Pentru teoria relativității, lungimile l și l' reprezintă drumurile străbătute de miuoni în decursul vieților medii τ, respectiv τ'. Sînt două valori pentru drumul străbătut, așa după cum sînt două valori pentru timpul determinat de cei doi observatori, aflați în situații diferite față de fenomen.

Lungimea l reprezintă drumul străbătut de miuoni în sistemul O; este o *lungime statică*, întrucît observatorul O se află în repaus față de ea. Lungimea l' nu reprezintă drumul străbătut de miuoni în sistemul O' deoarece acest sistem se mișcă prin spațiu odată cu miuonii. Ea reprezintă o lungime din sistemul O, pe care o determină observatorul O' în mișcare; este, deci, o *lungime cinematică*. Potrivit teoriei relativității, între lungimea cinematică l' și lungimea statică l există relația :

$$l' = \alpha l,$$

de unde

$$l = \frac{l'}{\alpha} = \frac{659}{0{,}11} = 5990 \text{ metri},$$

în excelentă concordanță cu valoarea calculată mai sus pentru drumul l.

În concluzie, studiul desintegrării miuonilor, așa cum a fost conceput de Frisch și Smith, permite o interpretare fizică foarte simplă, considerînd că timpul măsurat se dilată datorită sincronizării ceasornicelor din sistemele inerțiale. *Nu poate fi adevărat ceea ce se afirmă astăzi, că miuonii și-ar dilata ei singuri timpul de desintegrare; dimpotrivă, timpul lor de desintegrare este dilatat de observatori, prin sincronizarea ceasornicelor.*

În încheiere, să luăm în cercetare consecințele paradoxale care au fost deduse din teoria relativității restrînse. Ne ocupăm mai întîi de problema „călătorului lui Langevin", la care a subscris și Einstein, în 1911.

Călătorul lui Langevin este un om care, pornit de pe Pămînt într-o rachetă foarte rapidă (viteza fiind foarte puțin diferită de a luminii), îmbătrînește cu 1 an, în vreme ce oamenii de pe Pămînt îmbătrînesc cu 100 de ani. În realitate faptele nu se petrec deloc așa cum și-au închipuit Langevin și Einstein.

După cum am arătat, nu timpul își încetinește de la sine cursul în rachetă, ci ceasornicele trebuie să fie încetinite de observatori, pentru a realiza o curgere mai lentă a timpului, în conformitate cu principiul relativității. În condițiile presupuse de Langevin, cînd un an pe rachetă echivalează cu 100 ani pe Pămînt, trebuie să facem ca timpul să se scurgă de o sută de ori mai încet pe rachetă, decît pe Pămînt : o zi pe rachetă trebuie să treacă exact cît o sută de zile pe Pămînt. Astfel, minutarul unui ceasornic, care pe Pămînt face un tur complet într-o oră, trebuie așa încetinit pe rachetă, ca să facă un tur în o sută de ore, adică aproximativ în 4 zile.

După cum reglăm ceasornicul de pe rachetă, ca să-i încetinim mersul, pentru a face aplicabil principiul relativității, tot așa trebue să reglăm și organismul omenesc de pe rachetă, încetinindu-i funcțiile vitale. Dacă pentru un om de pe Pămînt bătăile inimii se fac cu o frecvență de 70/minut, atunci, pentru călătorul lui Langevin bătăile inimii trebuie aduse la o frecvență de o sută de ori mai mică. Deci, cele 70 de bătăi ale inimii ar trebui să se producă pe rachetă nu într-un minut, ci într-o sută de minute, adică aproximativ într-o oră și jumătate, ceea ce înseamnează că ele ar trebui să se succeadă aproximativ la un minut și jumătate. Să fim bine înțeleși : cele 70 de bătăi ale inimii se produc pe rachetă tot într-un minut, dar minutul-rachetă este dilatat mult față de minutul-terestru.

În stadiul actual al științelor biologice este însă cu neputință să încetinim bătăile inimii la o frecvență așa de redusă. Și chiar dacă s-ar reuși această performanță, este *îndoielnic că omul ar putea să trăiască*. Iar dacă ar putea, în adevăr, să trăiască, atunci prelungirea tinereții, ca și a vieții, prin încetinirea funcțiilor vitale, s-ar putea obține tot așa de bine nu numai în rachetă, ci și pe Pămînt.

Din aceleași motive nu există un „paradox al gemenilor". Cînd copilul de pe Pămînt a împlinit vîrsta de 1 an, fratele său geamăn din rachetă a împlinit numai 3 zile și jumătate. Nu e nimic extraordinar în aceasta, deoarece ziua pe rachetă este făcută să dureze cît aproximativ trei luni pe Pămînt. Astfel, copilul din rachetă își continuă dezvoltarea exact ca fratele său geamăn de pe Pămînt, deoarece ceasornicele de lîngă el, reglate pentru o curgere încetinită a timpului, nu pot să-i influențeze creșterea. Din punct de vedere biologic, ambii frați arată la fel, numai vîrstele lor sînt socotite cu ani diferiți : anul de pe rachetă este mai lung decît cel terestru, fiind făcut să corespundă, prin sincronizare, cu o sută de ani tereștri.

BIBLIOGRAFIE

[1] V. P. Kozarian, în „Voprosî filosofii, ", nr. *3*, 1970, p. 10; Gh. Bîrsan, *Timpul în știință și filozofie*, București, Edit. științifică, 1973.
[2] N. Bărbulescu, „Physik. Zeit." *4*, 1939, p. 140.
„ „Rev. générale des Sciences", 11, 1939, p. 294.
„ *Bazele fizice ale relativității einsteiniene*, Edit. științifică și enciclopedică, 1975.
[3] Max Born, *Teoria relativității a lui Einstein*, București, Edit. științifică, 1969, p. 283.
[4] Richard P. Feynman, *Fizica modernă* (Lectures on Physics), vol. I, București, Edit. Tehnică, 1969, p. 251.
[5] D. H. Frisch and J. H. Smith, „Am. J. Phys.", *31*, 1963, p. 342.

PENTRU O TEORIE FILOZOFICĂ A INFORMAȚIEI

DE

IOAN HOROTAN

Se face tot mai acut simțită în prezent necesitatea unei clarificări a conceptului de informație din punct de vedere filozofic, dat fiind că punctele de vedere întemeiate pe științele particulare sînt, pe de o parte, suficient de dezvoltate, iar pe de altă parte au ajuns în impas ca urmare a lipsei unei platforme teoretice mai generale, a unei baze filozofice unificatoare.

Este știut că teoria informației a apărut ca o teorie matematică imperios cerută de tehnica comunicațiilor, domeniu care în urma unei dezvoltări explozive se găsise în situația de a nu-și putea rezolva în alt mod complicatele probleme ale transmiterii unui număr de mesaje printr-un canal de comunicație. De la teoria lui Shannon, numeroase alte variante au apărut, dar cei care au adus cu adevărat o contribuție valoroasă în evoluția acestei teorii au fost destul de puțini. Majoritatea cercetătorilor n-au făcut decît să reia, la infinit, lait-motivele principale ale teoriei informației lui Shannon, Ashby, Wiener...

Dacă apropierea fenomenului informației de *entropia termodinamică* a dus la sublinierea caracterului său obiectiv, apropierea de procesele *reflectării* a dus la relevarea laturii subiective a informației, complicînd acest fenomen pînă aproape de limitele sale reale. Autorii care s-au ocupat de asemenea aspecte au lărgit atît domeniul de ființare al informației (chiar cînd l-au redus la un nivel pur uman), cît și registrul său calitativ, atacînd puncte dificile și vulnerabile, evitate cu sau fără știință de mulți predecesori.

Implicat la Shannon și Ashby, explicitat la Wiener, pentru care informația devine la un moment dat „conținut reflectat", *aspectul subiectiv al informației* i-a dat lui Brillouin ocazia să indice cîteva direcții de urmat pentru cel care vrea să se ocupe de problema valorizării informației. Wiener o redusese la o chestiune de filtraj, deci tot de cuantificare în ultimă instanță. L. Brillouin atrage atenția în nenumărate rînduri că toate elementele relative la valoarea *umană* a informației ies din cadrul teoriei sale. „Asta nu înseamnă că trebuie neglijate definitiv, ci numai că, pentru moment, n-a fost posibil să fie studiate în mod serios și clasificate. Aceste probleme vor face, fără îndoială, obiectul unor cercetări ulterioare, și este de dorit ca ele să fie studiate după metode științifice"[1]. Astfel, valoarea sa pentru un observator fiind ignorată, informația devine o mărime absolută. Valoarea sa umană este, din contră, cu necesitate o mărime relativă în funcție de posibilitatea observatorului de a o înțelege și utiliza. Această informație relativă pentru un destinatar dat este cel mult egală cu informația absolută. „Avem aici, spune Brillouin, un punct de plecare cu validitate generală și problema se pune de a defini...diferitele metode de filtrare care se pot folosi pentru a evalua valoarea relativă"[2]. Este, în ultimă instanță, o reîntoarcere la soluția wieneriană, un abandon.

---

[1] L. Brillouin, *La science et la théorie de l'information*, Masson et Cie Editeurs, 1959, p. IX.
[2] *Idem.*, p. 288.

Astfel, introducerea noțiunii de valoare a unui element subiectiv în teoria informației devine o problemă foarte acută. În legătură cu rezolvarea ei ne-am expus părerea, mai detaliat, cu altă ocazie[3]. În contextul studiului de față am vrea să ne oprim asupra cîtorva variante ce se înscriu pe linia abordării raportului *informație-reflectare* ca încercări de rezolvare a raportului *obiectiv-subiectiv* într-o teorie eventual mai generală a informației.

Cercetătorul sovietic F.P.Tarasenko, ocupîndu-se de definirea „cibernetică" a informației[4], enumeră cîteva din problemele pe care noțiunea de „cantitate" de informație le-a ridicat în fața celor care au încercat o abordare a aspectelor calitative: determinarea cantitativă a informației, raportul dintre entropia termodinamică și cea informațională și, legat de acesta, noile aspecte ridicate de cel de-al doilea principiu al termodinamicii, dependența cantității de informație de datele apriorice sau așa-numita „dificultate apriorică", sau problema posibilității măsurării însușirilor calitative ale informației, cum ar fi valoarea, gradul de veracitate, sensul etc. Pe corespondența dintre însușirile și stările obiectelor materiale, dintre procese, se bazează atît reflectarea cît și informația ca expresie a aceleași proprietăți ale materiei din unghiuri de vedere diferite. „Noțiunea de informație din cibernetică, afirmă Tarasenko, este înrudită cu noțiunea de reflectare din materialismul dialectic. Noțiunea de informație din cibernetică și noțiunea de reflectare din filozofie sînt, după Tarasenko, abstracțiuni diferite ale aceleiași proprietăți a materiei" (*ibid*).

Observăm aici că „lectura" conceptului wienerian pe care o face Tarasenko nu este din păcate nici fidelă și nici atentă, reducerea noțiunilor de informație și reflectare la„ abstracțiuni diferite ale aceleiași proprietăți a materiei" constituind o simplificare a rezolvării problemei.

I.B.Novik apropie cele două noțiuni făcînd analogia între conceptul de *energie* și cel de *informație*. Dacă după Engels, conceptul de energie exprimă măsura mișcării, aflîndu-se în corelație cu ea ca atribut al materiei, atunci și informația trebuie legată de un alt atribut al materiei, după Novik, *reflectarea*. „Cînd spunem că substratul informației este reflectarea, putem aborda analiza de conținut a informației. Putem atunci, pe baza acestei abordări, să analizăm informația în sens calitativ. Informația este o reflectare ordonată. Firește, în acest caz, zgomotul va fi o reflectare neordonată. Dacă punem problema astfel, dispar imediat, după opinia noastră, mai multe dificultăți din teoria informației"[5].

În orice caz, credem că cel puțin una din aceste dificultăți — analiza informației în sens calitativ — nu pot dispare. Perspectiva înrudirii informației cu reflectarea este, am mai spus-o, de bun augur, dar transformarea primei în „măsură" a celei de a doua, absolutizarea deci a aspectului cantitativ, nu ne poate duce, în nici un caz, spre rezolvarea celui calitativ, implicit redus la tăcere.

Mai apropiat de rezolvarea problemei și în spiritul unei analize în concordanță cu legile dialectice care guvernează desfășurarea intimă a proceselor și fenomenelor din realitatea obiectivă se află, după părerea noastră, Ukrainţev. El pornește de la cunoscuta definiție a lui M. Cornforth („Procesul de reflectare cuprinde o conexiune între două procese materiale distincte, în cadrul căreia particularitățile primului proces sînt reproduse în particularități corespunzătoare ale celui de al doilea"). Ukrainţev neglijează caracteristica principală a acestui proces de a fi conexiune, de a fi fenomen de relație, subliniind în schimb faptul că reflectarea este „un produs specific al acțiunii unui sistem material asupra altuia care reprezintă o reproducere în altă formă a particularităților primului sistem în particularitățile celui de al doilea"[6].

Pentru informație, punctul de plecare îl constituie definiția lui Wiener, care o caracterizează drept „desemnarea unui conținut obținut din lumea exterioară...".

Reflectarea și informația au, după Ukrainţev, o importantă trăsătură comună, și anume, că ele nu există decît în procese materiale, și totodată, nu pot fi identificate cu nici o formă de materie sau de mișcare. Spiritul lui Wiener rămîne intact. Dat fiind că reflectarea este reproducere sub o altă formă a particularităților unui sistem material, ea nu poate avea loc fără să avem cel puțin două sisteme materiale, fără interacțiunea acestora, cu alte cuvinte fără transformarea unei forme de mișcare în alta și numai în procese care se desfășoară în sistemul reflectant.

Comentînd cealaltă definiție wieneriană, Ukrainţev arată că „informația este ireductibilă la vreo formă de materie sau de energie, pentru că ea este o formă specifică a conexiunii universale, o formă particulară a raporturilor dintre obiectele materiale într-un proces de comandă și control"[7].

---

[3] *Valoarea informației și informația valorii*, în „Revista de filozofie", nr. 3/1974.

[4] F. P. Tarasenko, *Definirea conceptului de informație în cibernetică*, în „Voprosî filosofii", nr. 4/1963.

[5] I.B. Novik, *Despre unele probleme metodologice ale ciberneticii*, în vol. *Kobernetika na slujbu kommunizmu*, Moskva, 1963, p. 40.

[6] B.S. Ukrainţev, *Informație și reflectare*, în „Voprosî filosofii", nr. 2/1963.

[7] *Ibidem*.

Pentru autor, trăsătura cea mai importantă a reflectării constă în caracterul ei derivat în raport cu ceea ce reflectă. Fără să pătrundă în resorturile ultime ale acestui proces de secundă derivare, cum o va face I. Irimie, caracterul derivat al informației în raport cu reflectarea constă în aceea că reflectarea nu depinde de informație, pe cînd informația depinde de reflectare, nu poate exista fără ea. „Pentru a vorbi în limbajul fizicii, scrie Ukrainţev, reflectarea, ca produs specific al acțiunii condițiilor ambiante asupra elementului reflectant al sistemului de comandă, modulează procesul material specific pentru canalul de comunicație concret al sistemului comandat, procesul acesta material putînd fi, după cum vom vedea mai jos, un semn al reflectării. Vom denumi modulare sau trecere a reflectării în informație variația în timp a unui parametru oarecare al unui proces fizic sau fiziologic într-un canal de comunicație; variația se produce sub acțiunea reflectării în elementul reflectant al sistemului comandat și are loc în concordanță cu modificarea conținutului reflectării"[8].

Pentru Ukrainţev, în timp ce reflectarea este un produs specific al acțiunii unui sistem asupra altuia, putînd avea loc și în lumea anorganică, deci fenomen cu valabilitate universală, informația este o formă particulară a conexiunii universale în condițiile speciale ale unui sistem comandat sau ale unei asocieri de sisteme comandate. În felul acesta aria de existență a informației se reduce considerabil iar o condiție expresă a ființării sale este prezența comenzii în sistem.

Nu dorim să analizăm acum mai în amănunt poziția sa, dar pe lîngă aspectele pozitive vrem să semnalăm și una din erorile sale și anume transformarea raporturilor dintre comandă și informație în raporturi esențiale, prin care existența fenomenului informațional este strict determinată de cea a comenzii. Prezența acestor relații, neîndoielnică, presupune o analiză a cărei direcție dealtfel Wiener a și indicat-o atunci cînd a considerat problema comenzii ca parte componentă a teoriei informației.

Ne vom opri în cele ce urmează la o interesantă soluție oferită de I. Irimie. Izvorîtă din filiația Wiener-Cornforth-Ukrainţev, este una din teoriile cu reale implicații filozofice vizînd fenomenul informației.

Teza principală constă în afirmația că „informația nu stă pur și simplu alături de reflectare, ea se naște *în* și *din* reflectare. Reflectarea devine, în anumite condiții ale evoluției sale, reflectare informațională, iar aceasta, la rîndul ei, prin evoluție devine informație-gîndire, informație-conștiință"[9]. Să vedem „care este premisa acestei nașteri, care sînt condițiile efectuării ei". Iată-le, prescurtat : a) reflectarea este o informație potențială în perspectiva în care dacă B îl reflectă pe A, atunci B deține o anumită informație despre cel reflectat ; b) informația este nu numai un fenomen potențial ci și actual, nu numai posibil, ci și real ; c) informația ca informație apare atunci și numai acolo unde reflectarea devine eficientă, unde o anumită reflectare se supune și ea reflectării, informația fiind un anumit tip al mișcării reflectărilor, fiind reflectare a reflectării ; d) necesitatea apariției sistemului final C care să prelungească lanțul reflectării A—B în lanț al reflectării informaționale A—B—C, în care C este un decodificator, un valorificator(organism, om, colectivitate de oameni, mașină sau sistem de mașini logico-informaționale) ; e) în calitatea ei de reflectare a reflectării, informația își păstrează notele generale ale fenomenului, pe care-l ridică pe o altă treaptă. Informația continuă să fie fenomen de relație, să fie existență mijlocită, să dețină în lume poziția esenței ; f) informația adîncește dedublarea materie-reflectare dîndu-i forma unității și opoziției energie-informație, ca un mare pas spre dedublarea materie-spirit[10].

Teoria lui I. Irimie privitoare la „reflectarea reflectării" ne permite astfel explicarea apropierii obiectivului de subiectiv în informație, dar șansele pe care ea le oferă cercetătorului filozof sînt mult mai numeroase, multe rămînînd a fi fructificate de acum înainte.

Subliniind încă o dată meritele unei astfel de viziuni, ne permitem să facem în continuare cîteva observații critice, ocazionate de fisuri care apar, după părerea noastră, la o aprofundare atentă a tezelor lui I. Irimie. Recunoscînd concepției sale implicațiile filozofice reale, vrem să precizăm acum că „deschiderea" se referă la consecințele sale teoretice și nu la o abordare din cea mai *generală* perspectivă a fenomenului informației. Concepția potrivit căreia informația este o reflectare a reflectării nu poate deveni o teorie *generală* a informației pentru că ea vizează numai *o anumită informație*. Autorul o spune clar, dealtfel : „Pe noi ne interesează înainte de toate această informație, informația care intervine în conexiunile dintre sisteme, informația care nu numai ființează, ci și lucrează ca informație". Dar ce facem cu informația care nu lucrează ci *numai ființează*? Este ea informație sau nu? Încă din condiția „a" aflăm că „dacă B îl reflectă pe A, atunci B

[8] *Ibidem.*

[9] Ion Irimie, *Reflectare și conștiință*, în vol. *Materialismul dialectic*, București, Edit. politică, 1973, p. 412.

[10] *Op. cit.*, pp. 412—414.

deține o anumită informație despre cel reflectat". Amintindu-ne și de o altă afirmație a autorului — că informația se naște din reflectare — ne punem întrebarea dacă nu cumva informația s-a născut deja fără a mai aștepta alungirea lanțului A—B? Sigur, nu ne referim la informația eficientă, reală, ci la un alt tip, recunoscut ca potențial de către I. Irimie însuși, dar negat sau, în cel mai bun caz, ignorat. Abordarea deliberată numai a unor aspecte în dauna altora trunchiază fenomenul și restrînge forța de generalizare a concluziilor.

„Informația ca informație, afirmă I. Irimie, apare numai atunci și numai acolo unde reflectarea devine eficientă". Eroarea se perpetuează. De ce „informația ca informație"? Credem că este vorba de informația ca *informație eficientă, reală, actuală*. Distincția lipsește și în continuare: „Informația apare din mișcarea care permite și care asigură reflectarea reflectării". Nuanțarea etapelor, a transformărilor care au loc pe traiectoria lanțului A—B—C ar fi fost necesară. Astfel, credem noi, în urma conexiunii de reflectare A—B apare o informație potențială, apare de fapt informația, iar prelungirea sa, în B—C, în mișcarea de reflectare a reflectării, apare informația reală, actuală. Atunci concluziile lui I. Irimie n-ar mai corespunde decît parțial. Informația potențială ar deveni o componentă a reflectarii, iar informația actuală o dimensiune a reflectării reflectării și nicidecum reflectarea reflectării însăși. Întreaga teorie a „informației ca reflectare a reflectării" s-ar reduce la ceea ce este de fapt, adică o teorie a *actualizării informației potențiale*. Corectată în felul acesta, teoria pierde în lărgime — ea nu mai apare ca descriind apariția informației în general, ci doar a unei specii, a unui tip, dar cîștigă în profunzime, ea descrie aproape în întregime mecanismul trecerii informației potențiale în informație actuală. Ar rămîne, ca definiție generală a informației, prezentarea ei drept „tip al conexiunii între sisteme", conexiune prin semne și semnale, conexiune de transportare de la un sistem la altul a unui flux de mesaje, sensuri, semnificații. O definiție de mare generalitate filozofică deși, după cum va rezulta din concluziile noastre, tributară încă punctului de vedere cibernetic.

Încheind aici scurta noastră privire retrospectivă asupra unor poziții materialiste privind natura informației, vom menționa existența cîtorva puncte solide de reper — Shannon, Wiener, Ashby, Brillouin, Ukrainţev, poate încă alți cîțiva — în jurul cărora se brodează toate celelalte concepții care, de cele mai multe ori, se reduc la simple comentarii. De la nașterea sa, teoria informației a trecut printr-o singură tentativă esențială de înnoire, și anume, introducerea, nereușită încă pe deplin, a elementelor subiective în cadrul său general. Credem că pentru a o elibera, fără a o separa cu totul, din formula în care a ferecat-o Shannon, ajutorul filozofiei ar putea fi hotărîtor. El s-ar putea materializa, în esență, printr-o reformulare adecvată a conceptului, ținîndu-se cont, în primul rînd, de necesitatea imperioasă de a oferi un instrument teoretic cu valabilitate generală, un instrument cu geometrie variabilă, util atît biologului cît și matematicianului, lingvistului, psihologului, ciberneticianului sau oricărui alt cercetător care nu se mai poate sustrage, în metodologia muncii sale, realității magnetice a triadei: substanță-energie-informație.

Considerăm astfel ca absolut necesară încadrarea teoriei filozofice a informației într-o viziune mai largă asupra realității cu care fenomenul ar putea veni în contact.

Conturarea limitelor unui *univers al informației*[11], analiza de pe poziții materialist-dialectice a mișcărilor și contorsionărilor sale, a trecerii posibilului în real, urmărirea ascendenței liniei progresului, îmbogățirea continuă a registrului calitativ structural și funcțional al sistemelor, a creșterii complexității lor, a apariției de noi structuri și sisteme și, mai ales, analiza temeinică a cauzalității într-un asemenea univers — iată comandamentele ce se impun cercetătorului care ar dori să abordeze teoria informației de pe poziții filozofice. Numai atunci s-ar putea evidenția natura conexiunilor dintre planul substanțial-energetic și cel informațional atît prin prisma dependenței cît și a nedependenței, atît genetic cît și funcțional, integrînd fenomenele informaționale în universul material mai degrabă ca o stare a acestuia calitativ superioară decît detașîndu-le printr-un fals „clivaj" într-un proces informațional alipit. Universul, în accepția materialist-dialectică, este unul singur, iar existența în cadrul său a unei varietăți multiple de zone calitativ diferite trebuie înțeleasă numai în cadrul unor determinări generale care asigură, prin gradul lor de libertate, manifestarea relativ independentă a structurilor particulare deosebite dar permanent întreținute funcțional cu întregul univers. Rafinarea noului tip de cauzalitate ar pune într-o nouă lumină însăși cauzalitatea proprie fenomenelor neinformate, ducînd la o reconsiderare a ei din noua perspectivă. O temeinică analiză a legăturilor cauzale va fi absolut necesară, ea constituind, credem, piatra de încercare a unei teorii generale a informației.

---

[11] Cf. V. Săhleanu, *Știința și filozofia informației*, București, Edit. politică, 1971; *Eseu de biologie informațională*, București, Edit. științifică, 1973.

Pentru a explica apariția fenomenului *informației* la un moment dat, prin complicarea mișcărilor și conexiunilor în sistemele substantial-energetice, credem că ar fi utilă încadrarea informației în *procesul* pe care-l vom numi *de informare*. Ne-am apropia de ideea lui J. Zeman, după care informația ar fi „calitatea realității materiale de a fi organizată (ceea ce reprezintă și calitatea de a conserva această stare organizată) și capacitatea sa de a organiza, de a clasa în sistem (ceea ce constituie și capacitatea de creștere a organizării)"[12]. Sigur că apropierea nu constituie și identitate de vederi, dar nu vom insista aici asupra a ceea ce este deosebit de părerile noastre. *Informarea* ar putea fi o tendință, posibilă dar și reală, universală și esențială a materiei de reflectare, ordonare și structurare în sisteme, de comunicare între ele, după legi de mișcare specifice în coordonate spațio-temporale obiective și subiective. Delimitarea unei astfel de categorii materialist-dialectice ar însemna, pe de-o parte, posibilitatea de-a sesiza o realitate internă, esențială a materiei, care ar circumscrie proprietăți înrudite cu reflectarea, ordonarea și structurarea ; pe de altă parte ar pune problema raporturilor acestora cu informația nu de simplă subordonare, mai degrabă de intersectare, de interdependență, de conexiune reciprocă multiplă.

Informația s-ar defini atunci raportîndu-se la acest *proces de informare*. O astfel de definiție ar trebui să fie suficient de generală pentru a putea cuprinde accepțiunile anterioare matematizante, tehnicizante etc., cu alte cuvinte care mizau pe absolutizarea laturii sale *cantitative*, cît și a celor mai noi, de sesizare a laturii *calitative* a elementelor subiective ; ar trebui să poată recunoaște existența atît a aspectului legat de transmiterea unor semnificații, mesaje, în cadrul unui proces de comandă și control, cît și aspectul depozitării, al memorării, al trecerii în structuri și al participării constitutive la structuri ; o astfel de definiție ar trebui să fie însă și suficient de „îngustă" încît să evidențieze ceea ce este specific fenomenului : să-i releve atît dependența de substratul substanțial-energetic al sistemului, al purtătorului material (semn, semnal) cît și libertatea sa ca fenomen specific informațional, conturîndu-i profilul propriu, de tip al conexiunii între sisteme, profil care să-l detașeze de alte fenomene asemănătoare (reflectarea, ordonarea, structurarea).

S-ar repune în discuție realitatea profundă a coincidenței formale dintre formula cantității de informație și cea a entropiei fizice. S-ar înțelege mai bine tentativele umanității de a proiecta *imposibilul în realitatea operelor* de artă, iluzia desprinderii din constrîngerile unei materii impasibile într-un univers al lor propriu, sau, dimpotrivă, iluzia și mai teribilă, dar minunată, a înțelegerii acestor constrîngeri prin reflectarea lor în creația artistică, și care ar fi numai una din laturile continuei, dramaticei și nesfîrșitei eliberări a omului din imperiul necesității.

★

Numai un asemenea punct de vedere ar deschide *într-adevăr cîmp liber tratării într-un* mod mai unitar a nenumăratelor dificultăți pe care un concept-cheie ca *informația* le pune atunci cînd vrem să-l analizăm din diferite unghiuri, realizîndu-și totodată rolul metodologic în disciplinele al căror obiect de cercetare se pretează la o abordare cibernetică și, implicit, *filozofică*.

[12] Vezi volumul *Le concept d'information dans la science contemporaine*, Paris, Gautier-Villars, Ed. du Minuit, 1965, p. 284.

CRONICA IDEILOR

KANT ÎN GÎNDIREA CONTEMPORANĂ

DE

ALEXANDRU BOBOC

1. Manifestările prilejuite de împlinirea unui sfert de mileniu de la naşterea (22 aprilie 1724) lui Immanuel Kant au confirmat încă o dată viabilitatea ideii critice şi actualitatea ei în gîndirea contemporană. Nu este astfel întîmplător faptul că, departe de a se reduce la bilanţul a ceea ce în tradiţiile „mişcării kantiene" s-a numit „Kantforschung", cel de-al 4-lea Congres Internaţional „Kant"[1], desfăşurat la Mainz (R.F.G.) între 6—10 aprilie 1974, reprezintă o încercare de sinteză mai amplă, o participare la reconstrucţia modernă a principalelor domenii teoretice. Căci pe lîngă o serioasă confruntare de idei, la care au participat personalităţi de renume mondial (H. Heimsoeth, G. Tonelli, L.W. Beck, G. Funke, S. Körner, F. Kaulbach H.J. de Vleeschauwer, G. Lehmann, T. I. Oizerman, J. Simon, J. Hintikka, J. Kopper, W. Ritzel, Z. Torbov, J. Schmucker, G. Buchdahl, H. Hinske, A. Lamacchia, J. Moreau, E. M. Vallenilla ş.a.), congresul a dezvăluit, pe fondul mult diversificat ca arie de preocupări de exegeză kantiană, o remarcabilă năzuinţă constructivă.

Continuînd şi asimilînd experienţe anterioare din „mişcarea kantiană" de după cel de-al doilea război mondial, marcate de reorganizarea în 1969 de către Gottfried Martin (1901—1972) a „Societăţii kantiene"[2] (activă după 1950 prin secţiuni la Mainz, Köln, Bonn, Berlin, Hannover, München, Erlangen), de apariţia, începînd cu anul 1953, a noii serii a celebrei reviste „Kant-Studien"[3] (editată de P. Menzer şi G. Martin), de comemorarea în 1954 a 150 de ani de la moartea lui Kant dar, mai ales, de cele 3 congrese internaţionale „Kant" (primul — la Düsseldorf în 1960, al doilea — la Bonn în 1965, al treilea — la Rochester—New York în 1970)[4], Congresul

[1] Prezidat de primul preşedinte al „Societăţii kantiene" („Kant-Gesellschaft"), prof. dr. Gerhard Funke, directorul Seminarului filozofic de la Universitatea Johannes Gutenberg din Mainz, Congresul s-a desfăşurat în felul următor: (a) şedinţe plenare, în care s-au prezentat 12 expuneri ample, veritabile conferinţe; (b) simpozioane, în care s-au prezentat pe scurt şi s-au purtat discuţii asupra celor 19 studii trimise de diverşi specialişti şi publicate în prealabil ca partea I (310 p.) a „Actelor"; (c) şedinţele celor 12 secţii, în care unii dintre participanţi şi-au rezumat comunicările, iar alţii s-au mulţumit fie cu prezentarea principalelor idei de către preşedinţii secţiilor, fie pur şi simplu cu publicarea comunicărilor în „Actele" Congresului; căci cele 109 comunicări care au stat în atenţia activităţilor pe secţii au fost publicate în prealabil ca partea a II-a (986 p.) a „Actelor". Dacă adăugăm la materialele care au stat la îndemîna participanţilor şi *textul conferinţelor, publicate la sfîrşitul anului 1975 ca partea a III-a (207 p.) a „Actelor"*, rezultă că, în cele 14 şedinţe de lucru, a fost supus dezbaterilor, într-un timp scurt, un material enorm: 1503 pagini!

[2] Înfiinţată de Hans Vaihinger (comentator de mare autoritate al *Criticii raţiunii pure*, din punct de vedere sistematic autorul „ficţionalismului" — o variantă de idealism situată între pragmatism şi pozitivism) în 1904, la Halle.

[3] Activitatea „Societăţii kantiene" a fost nemijlocit legată de revista „Kant-Studien", înfiinţată de H. Vaihinger în 1896, de la 1904 editată ca organ al „Societăţii kantiene".

[4] Organizat de Lewis White Beck (celebru exeget anglo-saxon al operei lui Kant şi unul dintre marii istorici ai filozofiei) şi de Gottfried Martin, cel de-„al treilea Congres „Kant"", a scos şi mai mult „mişcarea kantiană" în plan internaţional.

Este de reţinut că la Rochester s-a confruntat pentru prima oară direct interpretarea de tradiţie germană a lui Kant cu cea

Rev. filoz., XXIII 5, p. 595—604, Bucureşti, 1976.

de la Mainz a pus și mai mult în lumină caracterul internațional al ,,cercetării kantiene", integrînd-o în marile frămîntări și prefaceri ale gîndirii contemporane.

De fapt, încă *Actele* Congresului de la Rochester constituie o noutate prin aceea că sînt *primele acte* ale unui *Congres Kant* care apar de sine stătător în afara publicațiilor ,,Societății kantiene", și actele primului Congres-Kant care nu a avut loc în R.F.G. Cu aceasta se realiza ideea ieșirii ,,mișcării kantiene" și a ,,cercetării kantiene" ca atare în plan internațional, idee la care a visat încă H. Vaihinger, cînd a întemeiat ,,Kant-Studien" și ,,Kant-Gesellschaft"; căci Vaihinger năzuia ,,să întemeieze revista cu sprijinul cercetătorilor lui Kant din străinătate, ca pe un forum internațional, în mai multe limbi, de disputare a lui Kant și a acțiunii sale în contemporaneitate"[5].

Prin amploarea participării și aria tematică, printr-o mai pronunțată ieșire în plan internațional, chiar dincolo de zona de acțiune germană și anglo-saxonă, cum fusese la Rochester, Congresul de la Mainz marchează punctul culminant al manifestărilor jubiliare consacrate lui Kant. Pentru cine urmărește acțiunea gîndirii lui Kant în contemporaneitate, anul 1974 nu poate să nu amintească anul 1924, care, după 1904 (aniversarea a 100 de ani de la moartea lui Kant și anul înființării ,,Societății kantiene"), a constituit punctul maxim al vechii ,,mișcări kantiene", depășind sfera neokantianismului chiar, constituind ceea ce s-a numit marele ,,Jubileum-Kant" al secolului: aniversarea împlinirii a 200 de ani de la nașterea lui Kant, dominată de manifestările de răsunet de la Königsberg[6].

Anul 1974 marchează însă un moment nou în istoria afirmării valorii și influenței ideii critice kantiene. Este ceea ce se poate constata atît din manifestările jubiliare, cît și din apariții noi editoriale, din publicistică și din întreaga năzuință spre regîndirea rolului și locului lui Kant și al influenței kantiene în cultura universală. Ceea ce H. Vaihinger (la începutul veacului) și G. Martin (după 1950) proiectau ca ,,internaționalitatea" operei lui Kant a devenit tot mai mult o stare de fapt, care, la rîndul ei, se cere analizată și apreciată. Discutarea ,,Actelor" Congresului de la Mainz nu poate să nu fie subordonată acestui țel.

Menționînd noile ediții[7] ale operelor lui Kant, traducerea lor în mai multe limbi, precum și existența unor exegeze și a unor volume jubiliare oferite în ultimii ani de autori nemarxiști, merită să fie subliniată contribuția cercetării marxiste, realizată fie sub formă de grupaje de articole în reviste de specialitate, fie în culegeri de studii și lucrări de interpretare.

2. În contextul celor spuse, vom încerca să desprindem în continuare principalele contribuții teoretice la *Congresul-Kant* de la Mainz, punînd în evidență totodată prezența lui Kant în gîndirea contemporană. Fără îndoială, *Actele celui de-al patrulea Congres Internațional ,,Kant"*[8] oglindesc atît proiectele lui Vaihinger și Martin despre ,,internaționalizarea" cercetării kantiene, cît și ancorarea acesteia în noul climat socio-cultural și, în speță, teoretico-științific și filozofic. Căci, fără să exagerăm, ca odinioară O. Liebmann cu

---

de tradiție analitică anglo-saxonă. Pentru informare se pot consulta: Lewis White Beck (Ed.): *Proceedings of the Third International Kant Congress*. Held at the University of Rochester, March 30—April 4, 1970. Synthese Historical Library, Texts and Studies in the History of Logic and Philosophy, D.Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1972, XI +718 p.

[5] M. Kleinschnieder, *Angelsächsisch-Deutsches Symposium*. Die Akten des III. Internationalen Kant-Kongreses in Rochester, în ,,Kant-Studien", 66. Jahrgang, Heft 1, 1975, p. 135.

[6] Pentru istoricul marilor aniversări ,,Kant", a se vedea: *Immanuel Kant zu Ehren*, hrsg. von Joachim Kopper und Rudolf Malter, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974.

[7] *Sämtliche Werke*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, später; Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Bd. 1—28, Berlin, später Berlin u. Leipzig, apoi Gottingen, 1902—1974; Werke in sechs Bänden, hrsg. von W. Weischedel, Wiesbaden-Frankfurt a. M. 1956—1964.

[8] *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, Mainz, 6.—10. April 1974, în, Kant-Studien", *65*. Jahrgang. Sonderheft, hrsg. von Gerhard Funke und Joachim Kopper, Walter de Gruyter, Berlin/New York: *Teil I*: *Symposien*, hrsg. von G. Funke und J. Kopper, 1974, 310 p.; *Teil II*, 1, 2: *Sektionen*, hrsg. von G. Funke, 1974, 986 p.; *Teil III*: *Vorträge*, hrsg. von G. Funke, 1975, 207 p. Menționăm că primele două părți au apărut încă în martie 1974, ca o pregătire a Congresului (de fapt, au și fost înmînate participanților și au contribuit la ușurarea desfășurării lucrărilor); *partea a III-a a apărut la sfîrșitul anului 1975*. Astfel se și explică relativa întîrziere de care ar *putea fi acuzată o* discuție abia în 1976; lucrarea trebuia, credem, să fie tratată ca un întreg. Precizăm că trimiterile la ,,Acte" se vor face în continuare în paranteză și în forma: ,,Akten", Teil I (sau II 1, II 2, III), p. sau: I (II, III), p.

formula sa ,,also muss auf Kant zurückgegangen werden", putem vorbi de permanența ideii critice, care, într-un anumit fel, a împărțit gîndirea modernă în kantiană și prekantiană și a determinat o mișcare kantiană cu sens și în zilele noastre.

Gerhard Funke reafirmă la Mainz în 1974 o idee centrală cu privire la sensul întîlnirilor internaționale ,,Kant" și al ,,cercetării kantiene" contemporane : ,,Disziplinieren, Kultivieren, Zivilisieren, Moralisieren" — acesta este, preciza Funke — ,,cuvîntul-cheie al lui Kant pentru tema noastră" (*Akten*, III, p.1). În teza după care ,,noi trăim în epoca disciplinării, cultivării și civilizării, însă încă mult timp nu în momentul potrivit (*Zeitpunkt*) al moralizării", Kant ,,unește concepția sa despre om cu teoria sa despre educație și cu prețuirea deosebită acordată culturii și istoriei ; în realitate el le unește astfel încît va fi sintetizat gîndurile sale critice cu cele pragmatice" (*ibid.*). Cu aceasta, opera lui Kant apare unitară, ,,schițînd un ansamblu cu scop" al *Criticilor* și al lucrărilor sale de filozofia istoriei, antropologie și pedagogie ; din ,,cele trei devize" ale timpului — libertate, egalitate, fraternitate — Kant se oprește cu insistență asupra importanței celei de-a treia pentru ,,conștiința cultural-istorică" (*ibid.*, p. 4, 17). ,,Amintirea lui Kant — scrie Funke (III, p. VIII) — deschide porțile către un larg schimb internațional de idei".

Pe fondul constituit de puternica ,,internaționalitate" a participării, subliniată și de prezența la deschidere a vicepreședintelui ,,Federației Internaționale a Societăților de Filozofie" și președintele Congresului al XV-lea mondial de filozofie (Sava Ganovski), filozofia kantiană atrage atenția în 1974 sub trei aspecte principale : ca ,,punct de plecare științifico-critic" pentru o nouă poziție teoretică în cunoașterea lumii ; ca ,,punct de fixare practic pentru înțelegerea condițiilor posibilității dreptății, libertății și viitorului omului în genere" ; ca ,,punct teoretic originar al marxismului"[9]. În fiecare caz, Kant constituie un fel de provocare la schimbare de atitudine, la înnoire și la deschidere, la întărirea colaborării și a circulației ideilor pozitive, progresiste.

Tematica Congresului de la Mainz oglindește atît remarcabilele progrese pe care le-a înregistrat ,,cercetarea kantiană", cît și preocuparea constantă de a evidenția viabilitatea și actualitatea ideilor criticismului în noul climat științific și în genere cultural. Diversitatea și aria largă a acestei tematici poate fi doar schițată aici în funcție de modul de organizare a lucrărilor Congresului. În acest sens, *vom reține atenția* mai întîi *asupra expunerilor* din ședințele plenare, apoi asupra *simpozioanelor* și a *comunicărilor pe secțiuni*.

a. *Cele 12 expuneri în ședințele plenare* au fost prezentate de personalități marcante ale vieții filozofice contemporane și au oglindit accentul pe care îl pune azi ,,Kantforschung" pe problemele filozofiei practice, fără a neglija, bineînțeles, pe cele logice, teoretico-gnoseologice și metafizice. Este ceea ce se poate constata și din simpla înșiruire a titlurilor acestor conferințe : G. Funke, *Kants Stichtwort für unsere Ausgabe: Disziplinieren, Kultivieren, Zivilisieren, Moralisieren* ; L. W. Beck, *Hatte denn der Philosoph von Königsberg keine Träume?* ; J.-L. Bruch, *Kant et Pascal* ; I. Heidemann, *Die Kategorientafel als systematische Topik*, F.Kaulbach : *Kants Theorie des Handels* ; S. Körner, *Über das wechselseitige Verhältnis der theoretischen und der praktischen Vernunft* ; T. I. Oizerman, *Die Dinge an sich und die Noumena* ; N. Rotenstreich, *Happiness and the Primacy of Practical Reason* ; G. Schrader, *Persons, Roles and Duties: Kants Ethical Formalism Re-Examined* ; J. R. Silber, *Verfahrensformalismus in Kants Ethik* ; G. Tonelli, *Kant's Critique of Pure Reason Within the Tradition of Modern Logic* ; W. H. Walsh, *Intuition, Judgment and Appearance*.

Sensul cuvîntării de deschidere ținută de G. Funke (Mainz)[10] a fost dat de sublinierea valorii formative a operei lui Kant, ceea ce-i desvăluie și semnificația istorică (în epocă și după aceea) și actualitatea. Căci preocuparea cu filozofia — precizează Funke (pornind de la un îndemn al lui Hölderlin către fratele său) — reprezenta în epoca lui

[9] G. Funke, *Vorwort*, în ,,Akten", III, p. VIII.

[10] Primul președinte al ,,Societății Kantiene", Gerhard Funke (n. 1914) s-a remarcat prin studii temeinice asupra istoriei culturii moderne, precum și prin cercetări proprii de fenomenologie, cu deschidere spre o viziune ontologică, chiar metafizică. *Lucrări pricipale* : *Maine de Biran* (1947) ; *Zur transzendentalen Phänomenologie* (1957) ; *Gewohnheit* (1961) ; *Die Aufklärung* (1963) ; *Phänomenologie-Metaphysik oder Methode?* (1966). Funke pleacă de la analiza istorică a conceptelor și propune o sistematică a problemelor din unghiul de vedere al temei ,,Sein und Haben" ; el critică metoda fenomenologică, îndeosebi reducționismul, propunînd un ,,transcendentalism" cu vizibile deschideri spre existență și istorie. Pentru expunerea acestui ,,transcendentalism", a se vedea articolul lui J. Kopper din ,,Kant-Studien", 65. Jahrgang, Heft 2, 1974, p. 177—185 ; pentru înțelegerea specificului concepției lui Funke, se poate consulta volumul *Bewusst-sein. Gerhard Funke zu eigen*, hrsg. von A. J. Bucher, Bonn, 1975.

Kant și a lui Goethe „preocuparea cu cea mai influentă mare putere care există" (III, p.1). Funke a pus în lumină activismul filozofiei kantiene și al filozofiei clasice în genere ; Kant — precizează el — pornește „de la disciplinare ca educare" către „critică și gîndire", care conduc „la cultivare ca eliberare" de animalitate și spre „civilizare ca relație cu alții", fără de care „moralizarea" nu s-ar putea obține. O asemenea înțelegere, consideră Funke, va trebui să atragă atenția și în vremea noastră.

Ideea „primatului rațiunii practice", care s-a dovedit, în interpretările mai noi (prin Cassirer, Heimsoeth, Funke), aceea a primatului acțiunii a fost centrală și în expunerea lui Fr. Kaulbach (Münster), după care (vezi III, pp.67—83) Kant a dezvoltat o teorie a acțiunii ca totalitate : acțiunea joacă un rol hotărîtor și în „rațiunea teoretică, subiectul acționează în gîndire ca „dătător" de legi (*Gesetzgeber*), este *origină* întrucît este „cauzalitate din libertate" și astfel „*ich denke*" este totodată „*ich handle*".

Dincolo de o înțelegere tradițională a principiului kantian al acțiunii ca „moralitate", se cuvine subliniat faptul, arăta Kaulbach, că „filozofia kantiană trebuie privită ca o unică teorie a acțiunii și a acționării. Acționarea (*Handeln*) nu este numai o temă particulară pentru Kant : mai degrabă principiul acțiunii (*das Handlungprinzip*) reprezintă elementul în care se desfășoară cercetările sale în domeniul filozofiei teoretice și practice (III, p. 67) ; Kant părăsește în mod hotărît „gîndirea obiectivistă și limbajul ontologiei dogmatice tradiționale" (III, p. 68).

După modelele contemporane ale analizei limbajului, Kaulbach cercetează sensurile termenilor „*Handeln*" și „*Verhältnis*" în opera lui Kant, ajungînd la încheierea următoare : „conceptul transcendental al acționării" se deosebește de „conceptul ontologic" al acesteia : „*ich denke*" se arată totodată ca „*ich handle*" ; „este important și cu privire la dezvoltările constructiviste actuale în teoria științei (*Wissenschaftstheorie*) să luăm în seamă faptul că la Kant acționarea constructivă și judecarea în sensul acționării lingvistice (*sprachliche Handeln*) conduc la una și aceeași rădăcină" (III, p. 72, 75).

Teoria kantiană a libertății se află la baza teoriei sale a acționării, mai precis constituie nucleul ei. „*Handeln*" și „*Verhältnis*", a arătat Kaulbach, se pot înmănunchia în „categoria centrală" încă neformulată de Kant, aceea de „*Konstellation*", pe care „s-ar întemeia și în sociologie o teorie transcendentală a acționării" : „constelația cuprinde raportul între persoanele active care acționează laolaltă și fapte" (III, p. 79). „Constelația face din «acționare» (*das Handeln*) o «acțiune colectivă» (*gemeinschaftliche Aktion*), care conduce de la „*Ich handle*" la „*Wir handeln*". „Lumea în genere, legic constituită, de la a cărei stare pornind eu acționez, este concomitent lumea colectivă, pe care o reprezintă fiecare pe terenul acțiunii sale" (III, p. 80). Kant — a precizat Kaulbach — are în atenție „nu numai acțiunea «internă» a autodeterminării, nici pe cea externă a desfășurării evenimentelor, ci el „înțelege acțiunea ca istorie" ; „în felul acesta, conceptul de cauzalitate prin libertate unește interiorul cu exteriorul, motivația liberă și rolul social mai sus desemnat al acționării. Acționarea se dovedește astfel nu numai ca travaliul efectiv (*Bewirken*), ci totodată ca realizare a celui care acționează însuși" (III, p. 82). „Se pare că Immanuel Kant, ca și urmașii săi pînă la Hegel și Marx, au căutat prin conceptul lor de acțiune o cale a gîndirii care să poată uni sub premisele filozofiei libertății și muncii practice (*die Praxis*) și acționarea efectivă, autodezvoltarea și realizarea muncii... la Kant însă autorealizarea nu este desfășurarea existenței fizice în noi, ci aceea a libertății" (III, p. 83)[11]

Ideea „primatului rațiunii practice" și a importanței „practicului" kantian a fost analizată și de Stephan Körner[12] (Bristol und Yale), mai puțin pentru nevoile teoriei acțiunii și mai mult pentru nevoile teoriei cunoașterii științifice și ale logicii. Problemele „rațiunii practice" au fost tratate apoi de : Jean Louis Bruch (Paris), care a examinat raporturile lui Kant cu opera lui Pascal ; N. Rotenstreich (Jerusalem), care s-a ocupat de „*Kant's concept of Happiness*" (fericire) (III, pp. 103—123), punînd problema validității în sfera eticului ; G. Schrader (New Haven), care a propus ideea „izomorfismului metodologic", structural *Criticii rațiunii pure* și „Criticii rațiunii practice", punînd formalismul etic în unitate cu cel logico-gno-

[11] Este de reținut că tezele lui Kaulbach (n. 1912), foarte apropiate de înțelegerea marxistă a semnificațiilor și limitelor lui Kant pentru teoria acțiunii, rezultă din cercetările sale ample asupra criticismului : *Philosophie der Beschreibung*, Köln/Graz, 1968 ; *Immanuel Kant*, Berlin, 1970 ; *Schema, Bild und Modell nach den Voraussetzungen des Kantischen Denkens*, în *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, hrsg. von G. Prauss, Köln, 1973 ; Ethik und Metaphysik, Darmstadt, 1974.

[12] S. Körner (n. 1913) autorul unei celebre monografii *Kant* (1955) și al unor lucrări de autoritate în filozofia matematicii și epistemologie : *The Philosophy of Matematics* (1960) ; *Experience and Theory* (1960). Ultimele două lucrări au fost traduse în limba română.

seologic (III, pp. 124—148); J. B. Silber (Boston), care s-a ocupat de ,,formalismul metodologic în etica lui Kant'' (III, pp. 149—185).

Așa cum rezultă din titlul englez — *Procedural Formalism in Kant's Ethics* — formalismele etice utilizate de Kant sînt concepute în lumina procedeelor juridice. Tema cercetării lui *Silber* o constituie ,,caracterul neconținutist (*nicht-inhaltliche*) al formalismului kantian''; ,,din determinarea temei morale, din unicitatea imperativului categoric, nedeterminarea îndatoririlor de virtute și semnificația autonomiei raționale'' rezultă că Immanuel Kant ,,nu consideră principiul moral și formulările sale categorice ca principii de conținut'' (III, p. 177). Acest principiu determină ,,modalitatea metodică a puterii de judecare în etic'' (III, p. 151) într-un mod specific.

Formalismul kantian nu are însă numai un ,,caracter neconținutist'', ci și un ,,caracter nelogic''; principiul ca atare este ,,gol de conținut (*inhaltsleer*) și nedeterminat'' (III, p. 178). Kant nu spune că în etică există o opoziție inevitabilă între formă și conținut, ci numai că ,,determinarea voinței privește un conflict între rațiune și sensibilitate'' (III, p. 180). Așa-numitul ,,caracter nelogic'' înseamnă: ,,imperativul categoric prescrie ce are de făcut puterea de judecată morală, în ce modalitate generală să voiască. El nu prescrie însă exclusiv *gîndirea* consecventă. El cere ca voința să meargă înainte pe baza maximelor general valabile, nu pur și simplu pe baza maximelor logic acceptate în unanimitate'' (III, p. 181). Aceasta întrucît ,,cerința etică se află în formula imperativului categoric, iar acesta specifică nu posibilul logic ci posibilul voit. Rațiunea care examinează logic nu este cea logică, ci cea practică''; ca urmare, nu trebuie să amestecăm formalismul kantian cu formalismul logic, cum procedează Hegel în critica pe care o face lui Kant, pornind de la ,,expunerea conținutistă (substanțială) a formalismului kantian'' (*ibidem*). ,,Formalismul lui Kant nu trebuie înțeles nici ca de conținut, nici ca logic; el este unul de procedură (*verfahrenmässig*). Imperativul categoric expune procedeul în care trebuie să se desfășoare pînă la capăt puterea de judecare morală, pentru a voi în mod rațional'' (III, p. 182).

J. L. Bruch (III, pp. 44—54) a examinat sursele pascaliene ale unor demersuri din ,,Criticile'' lui Kant, idee care, trebuie să recunoaștem, constituie oarecum o premieră în ,,Kantforschung''. Autorul a precizat că, deși o întreprindere singulară, confruntarea lui Kant cu Pascal nu trebuie să apară ca aberantă. Căci Kant ,,a împrumutat și a adaptat la propriile sale scopuri un raționament celebru al lui Pascal, anume cel al pariului'', bineînțeles nu prin lectură directă, ci prin intermediul *Eseului* lui Locke; discutînd ,,Despre opinie, știință și credință'' Kant ,,se inspiră dintr-o parte a argumentării pariului, conducînd interpretarea și concluzia într-un sens opus celui al lui Pascal și Locke'' (III, p. 45). Aceasta, întrucît Kant ajunge la ideea unei ,,credințe morale, nu ,,doctrinale'', ca Pascal, și, pe această bază, schițează teoria ,,autonomiei voinței'' și a ,,postulatelor rațiunii practice'' (III, p. 47).

Demersurile lui Kant, deși tot etico-religioase, converg într-o perspectivă nouă: *autonomia moralei* și posibilitatea unei *religii morale*, nu a unei *morale religioase*. Chiar rigorismul kantian se deosebește fundamental de ascetismul pascalian (III, p. 51). Denunțînd practicile ascetice, apologia creștinismului, Kant subordonează religia ,,tribunalului rațiunii'', în mod critic însă, nu ca în ,,metafizicile dogmatice'' (III, p. 52). Kant nu umilește omul ca Pascal, ci îi supralicitează valoarea și capacitățile de acționare. Kant se situează astfel ,,în aurora timpurilor moderne. Căci proiectul său conduce, pentru prima dată în istoria filozofiei, la o filozofie a religiei . . . Pornind de la *Aufklärung* și de la Kant religia, supusă tribunalului rațiunii, încetează de a apare ca un domeniu rezervat și devine obiectul unei reflecții filozofice. Filozofia religiei s-a născut. Ea se va dezvolta cu Hegel'' (III, p. 53).

Autorul înfățișează astfel un aspect al modernității lui Kant: contribuția ilustrului gînditor la întemeierea autonomiei domeniilor (cum precizase H. Rickert în *Kant als Philosoph der modernen Kultur*, 1924), în special la întemeierea filozofiei religiei și, implicit, a filozofiei moralei.

Consacrată studiului problemei ,,raportului dinamic (*wechselseitige*) dintre rațiunea teoretică și cea practică'', expunerea lui *St. Körner* (III, pp. 84—95), încearcă o privire unitară asupra criticismului și, într-o anumită măsură, o dezvoltare a ideii critice pe terenul teoriei cunoașterii științifice. Ideea principală este următoarea: contradicția naturii determinate și a libertății în acționare se instituie numai prin separarea celor ,,două domenii ale rațiunii'', ceea ce nu e posibil însă, întrucît ,,teoreticul'' însuși conduce la ,,rațiunea practică''; deosebirea a fost ștearsă chiar prin cunoașterea în fizica cuantică; ,,alegere'' și ,,gîndire'' este la ambele prezentă și condiționează relația dintre ele.

Körner respinge teza după care principiile *a priori* recunoscute, explicate și întemeiate în *Critica rațiunii pure* și cea a rațiunii practice ar fi principiile întregii gîndiri teoretice și practice. ,,Că această teză transcendentală trebuie să fie părăsită, decurge chiar din indicarea exemplelor contrarii din matematica,

fizica și logica postkantiană, ca și din neajunsurile logice principiale ale deducției transcendentale" (III, p. 84). Deși nu reia argumentarea aci (o făcuse în „*Kant Studies Today*, 1969), Körner respinge, deci, teza „principiilor a priori", iar „primatul rațiunii practice" devine dependent de dinamica „alegerii" și a cunoașterii, ceea ce înseamnă că „domeniul conceptelor naturii este de asemenea domeniul conceptelor libertății" (III, p. 95).

Problematicii filozofice ca atare, îndeosebi gnoseologice și logice, i-au fost consacrate expunerile lui *L. W. Beck* (Rochester, New York), *I. Heidemann* (Bonn), *T. I. Oizerman* (Moscova), *Giorgio Tonelli* (Binghamton/ *N. Y.*), *W. H. Walsch* (Edinburgh).

L. W. Beck (III, p. 26—43) s-a preocupat de clarificarea unor concepte kantiene de bază, ca „experiență" și „intuiție"; în esență, l-a preocupat demonstrarea tezei următoare: nerealitatea categoriilor poate fi interpretată ca vis? În ce sens „a visat" Kant? Așa cum susține Kant prin cunoscuta sa „respingere a idealismului", „nerealitatea" categoriilor, care este condiția adevărului, nu transformă „lumea" într-un vis: Kant face distincție între „judecățile de percepție" („numai subiectiv valabile") și „judecățile de experiență" („obiectiv valabile") (III, p. 34). „Visul" ar fi „un obiect subiectiv"; „categoria" nu apare ca „vis" în tabela kantiană, întrucît „categoriile, de care Kant este interesat, presupun faptele (*Tatsache*)" (III, p. 38).

Problema esenței și funcțiilor categoriilor a fost dezbătută și de Ingerborg Heidemann: tabela categoriilor poate fi considerată „ca topică sistematică"; De fapt, categoriilor le sînt subordonate regulile; ele nu-s o dovadă însă despre apartenența la o necesitate în gîndire; pot fi date pentru aceasta mai multe temeiuri. „Topica sistematică reproduce indicația și firul conducător al unui sistem *dinamic*, care conține în sine toate sistemele posibile ale filozofiei pure și cu care — în legătură cu un anumit dat — pot să fie construite alte sisteme. Topica sistematică poate de aci să fie numită un *model de sistem* pentru formarea de sisteme aprioriorice" (III, pp. 56—57). Structura dinamică a acestui model, care se poate constata și în ansamblul tabelei, și în expunerea problemelor, dă cheia construcției *Criticii*. Căci „înțelegerea tabelei categoriilor presupune înțelegerea *Criticii* ca teorie, iar înțelegerea *Criticii* ca tratat de metodă, presupune înțelegerea funcțională a topicii sistematice" (III, p. 57).

Cu ajutorul „sistemului", Kant a depășit dificultățile problemei valabilității întîmpinate de Hume; în plus, este implicată aci ideea că topica sistematică trebuia să înfățișeze „un sistem dinamic *deschis*" (III, p. 58). O viziune dialectică este astfel, după I. Heidemann, structurală *Criticii*, al cărei construc-

tivism și activism autoarea l-a analizat și cu alte prilejuri"[13].

Analiza temei „lucruri în sine și noumene" (III, pp. 96—102), a prilejuit lui T. I. Oizerman[14] o punere în valoare a rezultatelor cercetării marxiste asupra lui Kant. Prin acceptarea „lucrului în sine" — a precizat autorul — Kant trebuie considerat în rîndul materialiștilor, nu al idealiștilor; căci „lucrul în sine" există în opoziție cu „noumena" („gîndirul" pur și simplu). Valorificînd textul kantian „respingerea idealismului", T.I. Oizerman a evidențiat ideea că, deși la Kant apare și ca „Noumena", „lucrul în sine" este real, ceea ce ne permite să vorbim de „tendința materialistă în teoria lui Kant despre lucrurile în sine", fără să uităm, bineînțeles, „tendința idealistă, agnostică" din aceeași teorie (III, p. 97). Precizările pe tema distincției între „lucru în sine" și „noumena" creează o perspectivă pentru înțelegerea sensului veritabil al sistemului kantian, al rolului său istoric în critica modului de gîndire metafizic (al raționaliștilor mai ales) și în conturarea problematicii dialecticii în filozofia clasică germană.

A atras atenția, încă din ciclul „expunerilor" în plenare, intervenția substanțială a lui G. Tonelli despre *Critica rațiunii pure în cadrul tradiției logicii moderne* (vezi III, pp. 186—191). Pe vremea lui Kant — a subliniat Tonelli — logica era totodată ontologie, însă nu numai formală; ea a fost „metodologia metafizicii", ceea ce nu poate fi înțeles decît pe baza interpretării kantiene a logicii și în cadrul noii semnificații pe care Kant o dă „așa-numitei teorii și cunoașterii" (III, p. 187); Kant a depășit punctul de vedere psihologic al lui D. Hume și a creat temeiurile unei noi înțelegeri a funcționalității logicii în planul „metafizicii" (filozofia) (III, p. 191).

---

[13] *Spontaneität und Zeitlichkeit. Ein Problem der Kritik der reinen Vernunft* (Bonn, 1958); *Der Begriff des Spieles und das ästhetische Weltbild in der Philosophie der Gegenwart* (Berlin, 1968).

[14] În formă dezvoltată, ideile de aci apar în „Voprosî filosofii", nr. 4, 1974, pp. 117—128. Autorul s-a făcut cunoscut în „cercetarea kantiană" prin studiul introductiv la traducerea rusă a *Criticii rațiunii pure* și, mai ales, prin expunerea prezentată în 1970 la Rochester, într-una din plenarele celui de-„al treilea Congres internațional de filozofie", cînd a prezentat trecerea lui Kant de la rațiunea teoretică la cea practică ca pe „o prezumpție genială cu privire la rolul practicii în cunoaștere" (*Proceedings*, p. 125). În „Kant-Studien, Bd. 65, 1974, pp. 284—300, T. I. Oizermann a prezentat: *Die Erforschung der Philosophie I. Kant in der Sowjetunion*".

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

Cu aceasta încheiem sumara noastră referire la *volumul-cheie al „Actelor" Congresului de la Mainz*. Ceea ce am căutat să punem în lumină a fost preocuparea principalilor cercetători de azi ai lui Kant de a analiza opera ilustrului filozof modern în lumina problematicii contemporane a gîndirii, de a dezvălui și semnificația istorică și actualitatea criticismului. Se confirmă pe ansamblu ideea că autorul *Criticilor*, cel care a pus temeiurile autonomiei moderne a domeniilor teoretice, este și astăzi , prin ideile sale, un participant activ la o impresionantă reconstrucție în filozofie.

b. *Cele 19* studii care au stat la baza simpozioanelor, se remarcă de asemenea prin diversitate tematică și sînt grăitoare pentru ceea ce s-a numit „internaționalitatea" participării. Au trimis studii Congresului : Grahm Bird (Stirling) ; Rudiger Bubner (Frankfurt) ; Gerd Buchdal (Cambridge) ; Gerhard Funke (Mainz) ; Norbert Hinske (Trier) ; Jaakko Hintikka (Helsinki) ; Joachim Kopper (Mainz) ; Ada Lamachia (Bari) ; Gerhard Lehmann (Berlin) ; Rudolf Malter (Mainz) ; Joseph Moreau (Bordeaux) ; Manfried Moritz (Lund) ; Edmond Ortigues (Rennes) ; Wolfgang Ritzel (Bonn) ; Eva Schaper (Glasgow) ; Josef Schmucker (Regensburg) ; Zeko Torbov (Sofia) ; Ernesto Mayz Vallenia (Caracas) ; Hermann J. de Vleeschauwer (Pretoria).

Studiile înfățișează diferite aspecte ale contribuției teoretice a lui Kant, pe care o valorifică în lumina rezultatelor mai noi ale gîndirii contemporane. Reținem atenția următoarele : interpretarea „deducției transcendentale" în spiritul concepțiilor lui Strawson, Quine și Wittgenstein ; „reducția transcendentală" — un nou concept pentru interpretarea metodei lui Kant ; „problema impersonalismului" și rigorismul kantian ; noua terminologie a lui Kant și sursele ei mai vechi ; reexaminarea „lucrului în sine" în lumina rezultatelor logicii moderne ; teoria kantiană a obiectivității cunoașterii ; depășirea logicii identității formale prin „topica transcendentală și logică" din *Critica rațiunii pure* : sistematica *Prelegerilor de metafizică* ale lui Kant ; filozofia religiei a lui Kant și raporturile ei cu „teologia rațională" ; problema neantului, a „existenței extramundane" și a imposibilului în *Critica rațiunii pure* ; timp, succesiune și simț intern în *Critică* ; despre structura formală a imperativului categoric ; subiectivitate și modalitate ; Kant și problema individualității ; conceptul frumosului la Kant ; semnificația „disertației inaugurale " din 1770 ; legea fundamentală a dreptului la Kant, Fries și Nelson.

Desigur, o asemenea arie tematică ar necesita o discuție aparte. Aici nu putem decît să semnalăm *unele* dintre punerile de probleme și dintre soluțiile propuse.

Atrage atenția faptul că tratarea problemelor logico-gnoseologice și metafizice domină pe aceea a problemelor „filozofiei practice" (prezente numai în 4 studii din cele 19). De asemenea — faptul că mulți dintre autori (Bird, Bubner, Buchdahl, Hinske, Hintikka) privesc soluțiile kantiene în contextul dezvoltării analizei logice a limbajului, sub vădită influență a filozofiei analitice anglo-saxone. Autorii amintiți introduc însă analize de fond asupra termenilor principali ai criticismului aflînd, pe urmele lui Wittgenstein, o nouă întrebuințare a ideii critice : „critica limbajului", ca o premisă a „criticii cunoașterii" dar și ca o modalitate de interdicție a demersurilor „metafizice" (= filozofice). Intervențiile altor autori (Kopper, Lehmann, Malter, Vallenia, Moreau, Ortigues), pun în lumină fondul „metafizic" (= filozofic) al criticismului, ca o contracarare a tendinței analitice, „antimetafizice" în interpretarea operei lui Kant.

„Structura unui argument transcendental", analizat de R. Bubner (I, pp. 15—27) arată, dincolo de corectările aduse de orientarea „analitică" criticismului, actualitatea lui Kant în dezvoltarea logicii și epistemologiei, pe baza analizei contemporane a limbajului. Bubner precizează, pe bună dreptate, că, deși nu mărturisesc o influență kantiană directă, demersurile lui Wittgenstein, Quine, Strawson recurg la „transcendentalul" kantian, bine-înțeles, redefinindu-l în funcție de noile nevoi ale dezvoltării analizei limbajului (I, pp. 16—22). Aceasta din urmă, așa cum demonstrează N. Hinske (I, pp. 68—85), devine însă un mijloc important în înțelegerea raporturilor lui Kant cu terminologia anterioară lui și face posibilă o „prelucrare electronică a datelor în cîmpul istoriei conceptelor", pe care se și bazează „*Allgemeine Kantindex*", inițiat de G. Martin (I, p. 73).

Contribuția lui Kant la întemeierea teoriei cunoașterii, axată pe o riguroasă analiză a problemei obiectivității cunoașterii prin depășirea punctului de vedere psihologic al lui D. Hume și prin depășirea „dogmatismului" a fost pusă în evidență de J. Kopper (I, pp. 97—112). O. Lamachia (I, pp. 113—139) a evidențiat modul în care „logica transcendentală" a depășit „logica identității formale", deschizînd perspectivele logicii moderne. Analiza timpului și succesiunii, întreprinsă de J. Moreau (I, pp. 184—200), ca și analiza subiectivității și modalității în studiul lui E. Ortigues (I, pp. 209—228) subliniază contribuțiile kantiene la înțelegerea unitară a teoriei cunoașterii și a „metafizicii", cercetată sub aspecte inedite — neantul, existența extramundană și imposibilul — de E. M. Vallenia (I, pp. 178—183).

Deși cu o pondere mai mică în acest volum, problemele „filozofiei practice", în sens larg, de la sfera eticii pînă la filozofia istoriei, a

dreptului și statului) au stat în atenția studiilor lui G. Funke (I, pp. 45—67), M. Moritz (I, 201—208), W. Ritzel (I, pp. 229—246), Z. Torbov (I, pp. 283—296).

Cercetînd rigorismul kantian, Funke precizează că Imm. Kant nu a fost un rigorist în sens de „impersonalist" (I, p. 64), dată fiind însăși antinomia dintre virtute și fericire. Persoana, chiar individualitatea, cum remarcă mai departe W. Ritzel (I, p. 237) joacă un rol însemnat în etica lui Kant; „premisele pentru salvarea considerației individualității în viața morală ca și în știință, Kant le-a construit în însăși teoria sa a puterii imaginației" (I, p. 246).

Ceea ce caracterizează studiile prezentate pentru simpozioane este străduința autorilor de a întreprinde o lectură a textelor kantiene la nivelul exigențelor teoretice ale gîndirii contemporane. Ca și expunerile în plenare, studiile mărturisesc aceeași preocupare pentru evidențierea semnificației și actualității operei critice.

c. *Cele 109* comunicări *pentru secții* (publicate în *Akten*, II, 1, 2), pun și mai mult în lumină amploarea și diversitatea „cercetării kantiene", fiecare autor căutînd să sublinieze elementele perene din opera lui Kant și, totodată, să participe la dezbaterea diferitelor aspecte ale problematicii teoretico-filozofice contemporane.

Sferele tematice, care coincid în genere cu profilul celor 12 secții, sînt grăitoare în acest sens: preistoria filozofiei kantiene; analitica transcendentală: concept și judecată; analitica transcendentală: obiectivitatea cunoașterii; deducția transcendentală; dialectica transcendentală, puterea de judecare reflectantă; analitica „rațiunii practice"; dialectica „rațiunii practice", filozofia dreptului, a statului și a istoriei; acțiunea lui Kant în domeniul teoretic; acțiunea lui Kant în domeniul logic și epistemologic; considerații generale asupra filozofiei kantiene (despre știință, etică, estetică, mistică, utopie, transcendență, modelul omului etc.).

Lucrările secțiilor au fost conduse de: Samuel Ignatius du Plesis (Capetown); Friederich Kaulbach (Münster); Stephan Körner (Bristol Yale); Peter Krausser (Berlin); Manfred Moritz (Lund); Karlo Oedingen (Köln); Alexandre Philonenko (Geneva); Gerold Prauss (Bonn); George Schrader, Jr. (Yale); John S. Silber (Boston); Josef Simon (Tübingen); John Smith (Yale); William H. Wahls (Edinburg).

Tematica este, evident, dominată de preocupările logice, epistemologice, gnoseologice și metafizice (cca 600 p., din cele 986), deși preocupările pentru problemele „filozofiei practice" nu lipsesc. Pe lîngă latura de exegeză, comunicările dezvăluie laturi esențiale ale acțiunii și influenței gîndirii lui Kant în contemporaneitate. Semnificative sînt, în acest sens, mai ales comunicările prezentate în ultimele trei secții, consacrate acțiunii lui Kant în domeniul metafizic, cel logico-epistemologic și cel al „filozofiei practice", inclusiv al antropologiei filozofice.

În privința exegezei ne-au reținut atenția: G. Bilek (Toronto) despre *Kant și Copernic* (II, 1, pp. 3—10); K. G. Lucey (New York) despre *Distincția kantiană între analitic și sintetic* (II, 1, 115—121); A. Menne (Bochum) despre *Critica făcută de Kant silogisticii* (II, 1, 130—134); D. Palmer (New York) despre *Definiția kantiană a analiticității* (II 1, p. 135—140); J. Simon despre *Libertate și judecată la Kant* (II 1, 141—157); G. Prauss, *Despre problematica lucrurilor în sine* (II 1, 222—239); W. Röd despre *Semnificația «realității» în teoria kantiană a experienței* (II 1, 247 — 254); M. Casula despre *Mitul primatului rațiunii practice* (II, 1, 362—371).

În ceea ce privește inserția în contemporaneitate remarcăm: G. Nessler (Saarbrücken) *Despre „amoralism" și „conștiință morală" la Kant* (II 2, 550—559); E. Vollrath (Köln), *Despre „Critica puterii de judecare" ca „întemeiere a unei teorii a politicului"* (II, 2, 692—705); A. J. Bucher (Mainz) despre „Cunoașterea *transcendentală și înțelegerea existenței*" (II 2, 717—725); K. Oeding despre *Kant și Marx* (II 2, 774—881); U. Neemann (Bochum) despre *Critica făcută de Bolzano lui Kant* (II 2, 842—848); G. B. Oliver (Hobert and W. Smith Colleges) despre *Ideile înnăscute și gramatica transformațională: interpretare kantiană* (II 2, 849—855); S. Panou (München) despre *Existență și transcendență* (II 2, 932—935); G. A. Rauch (Durban-Westville) despre *Tabloul omului la Kant* (II 2, 955—965)[15].

Menționăm de asemenea aci contribuțiile lui G. Prauss, W. Röd, A. J. Buchler și K. Oeding: (a) dată fiind „cunoscuta imperfecțiune și lipsă de unitate a expresiei «lucruri în sine»", — a precizat G. Prauss — mărită de faptul întrebuințării de către Kant (în același context) a termenilor „*Object*", „*Gegenstand* și „*Sache*", trebuie analizate cu atenție expresiile „*Dinge als Nichterscheinungen*" și „*Dinge als Dinge an sich selbst*"; rezultatul se exprimă în ideea că expresiile „fenomene" (*Erscheinungen*) și „lucruri în sine" (*Dinge an sich*) sînt inteligibile numai în corelație"[16]; (b) „Realitatea" la

[15] Nu putem să nu remarcăm aci absența intervențiilor marxiste, o stare de fapt oricum regretabilă.

[16] G. Prauss a dezvoltat aceste idei în lucrările sale despre Kant, îndeosebi în „Kant und das Problem der Dinge an sich" (1974).

Kant este conceptibilă — a subliniat W. Röd[17] — numai în contextul teoriei sale despre experienţă ; altfel se ajunge la „poziţia absolută" a unui lucru care nu are a face cu condiţii, specifică „determinării ontologice" a „realităţii" în raţionalismul modern, de care Kant s-a detaşat în mod hotărît (II, 1, 253) ; (c) „Heidegger îl repetă pe Kant", a susţinut A.J. Bucher ; căci „analitica existenţei umane (*Dasein*) la Heidegger trebuie să reveleze structura cunoaşterii transcendentale", altfel se ajunge la „o interpretare antropologică greşită a analiticii existenţei umane", ceea ce autorul lui *Sein und Zeit* nu poate accepta (II 2, 720) ; (d) Kant şi Marx — a apreciat K. Oedingen — sînt şi apropiaţi şi depărtaţi unul de altul ; apropiaţi întrucît pentru ambii omul are viitor, un viitor ce implică libertatea ca pe „fundamentul cel mai înalt al vieţii" ; depărtaţi întrucît „adevăratul om", cel „social" apare clar numai la Marx ; autorul consideră însă că poziţia kantiană „face posibilă gîndirea existenţei umane într-un mai larg orizont" (II 2, 780) ceea ce evident, denotă o neînţelegere a esenţei teoriei lui Marx despre om.

Sumarele incursiuni de mai sus rămîn departe de a constitui o imagine completă asupra „comunicărilor" ce alcătuiesc corpul a 2 volume din *Akten*. Intenţia noastră a fost doar aceea de a atrage atenţia asupra lor.

3. Din ampla problematică relatată mai sus s-ar putea desprinde, desigur, multe concluzii şi s-ar putea iniţia o dezbatere constructivă pe tema „Kant în gîndirea contemporană". Aceasta ar constitui însă o problematică de sine stătătoare şi nu pentru contextul de faţă.

Cîteva concluzii pot fi degajate însă cu destulă claritate : 1) Kant constituie o prezenţă activă în gîndirea contemporană, în dezbaterile actuale în jurul reconstrucţiei şi dezvoltării domeniilor teoretice fundamentale ; 2) participanţii la Congres, în mod preponderent aparţinînd filozofiei nemarxiste, au evidenţiat, pe multiple planuri, actualitatea şi acţiunea gîndirii lui Kant ; 3) în această temă s-a confruntat deschis interpretarea tradiţională, chiar ontologică (a lui G. Martin şi Heimsoeth) cu cea mai modernă, care, deşi parţial sub influenţa modei analitice anglo-saxone, pune în lumină necesitatea unui studiu atent al limbajului criticismului şi, totodată, o reexpunere a acestuia , pornind de la rezultatele la care se va ajunge ; 4) venind din partea unor orientări foarte eterogene, parţial cu o încărcătură metodologică şi de concepţie eclectică, unii autori nemarxişti au tendinţa către expunerea problematicii kantiene *ne varietur*, ca şi cum ea ar îngloba pe cea actuală prin forţa lucrurilor (excepţie fac, în acest context, St. Körner, G. Prauss, L. W. Beck, J. Hintikka şi încă alţi cîţiva) ; 5) deşi majoritatea autorilor sînt preocupaţi de o lectură contemporană a operei kantiene, tendinţa dominantă este de a privi actualitatea din unghiul de vedere al criticismului şi nu pe acesta în lumina actualităţii ; 6) de aici necesitatea unei abordări mai exigente, cum întîlnim la cei doi autori marxişti (Oizerman, Torbov) şi, în bună măsură, la Kaulbach, Funke, Silber şi Tonelli ; 7) pe linia exegezei putem reţine faptul că ea cuprinde mai mult problemele teoretice (logice, gnoseologice, metafizice, etico-estetice), gîndirea social-politică, tematica legată de om, societate şi istorie fiind prezentată mai mult în expunerile din plenare şi mai puţin în secţii ; 8) desprinderea filonului metodologic dialectic din opera critică rămîne limitată de concepţiile dominant nedialectice ale autorilor, dintre care unii continuă să susţină prejudecata caracterului speculativ al dialecticii (absolutizînd , desigur, dialectica hegeliană) ; 9) deşi e prezentă confruntarea cu Marx şi problematica pusă de el, este rară confruntarea cu gîndirea marxistă contemporană ; 10) prezenţa mai susţinută a cercetării marxiste ar fi produs, credem, o asemenea deschidere ; căci participarea şi nu tăcerea şi izolarea ne pot situa în circuitul confruntărilor de idei din lumea contemporană !

Încheind consideraţiile noastre cu privire la conţinutul principal al *Actelor* Congresului de la Mainz, nu putem să nu mărturisim că, în străduinţa de a le încadra în „cercetarea kantiană" şi, în genere, în mişcarea de idei contemporană, am folosit pe alocuri (mai ales în partea de început a cronicii noastre) discuţia despre materialele unui congres *Kant* ca un prilej de a prezenta cititorului de la noi momentele principale ale numitei *Kant-bewegung*. O asemenea atitudine nu trebuie să apară ca exagerată ; şi aceasta din două motive : 1) Kant şi mişcarea de idei legată de opera lui sînt prea importante pentru a fi lăsate în penumbra cunoaşterii marilor creaţii teoretice ale culturii ; (2) gîndirea românească este de mult familiarizată, încă de pe vremea „luminilor", cu spiritul criticismului ; mai mult, şcoala filozofică românească, prin T. Maiorescu, C. Rădulescu-Motru, I. Petrovici, P.P. Negulescu, P. Andrei, M. Florian, T. Vianu, N. Bagdasar şi alţii s-a format sub înrîurirea operei kantiene, paralel cu participarea la „cercetarea kantiană" dezvoltînd constructiv ideile lui Kant.

Problematica menţionată — reflectînd, evident, o parte însemnată a progresului teo-

---

[17] Profesor la München, la cunoscutul „Seminar II" al lui W. Stegmüller, *Wolfgang Röd* s-a remarcat prin cercetări istorico-filozofice : *Descartes, Erste Philosophie*, Bonn, 1971 ; *Dialektische Philosophie der Neuzeit* (I : *Von Kant bis Hegel* ; II : *Von Marx bis zur Gegenwart*), München, 1974.

retico-filozofic al zilelor noastre — se cere integrată în preocupările constructive ale gîndirii marxiste. Un element în plus, în raport cu alte orientări din filozofia secolului XX, mărește atracția „cercetării kantiene" și a „mișcării kantiene" contemporane : este elementul de discernămînt, de critică, constitutiv (în modalități diferite, bineînțeles !) atît criticismului, cît și marxismului. Așa cum remarcam cu alt prilej, în măsura în care îi este constitutivă *ideea critică*, criticismul kantian „rămîne una dintre valorile teoretice durabile ale culturii moderne. Prin aceasta, *opera lui Kant* își află nu numai o *semnificație istorică* concretă, în raport cu idealurile epocii « luminilor » și cu progresul cugetării timpurilor noi, ci și o *semnificație actuală* în raport cu procesul complex al elaborărilor teoretico-metodologice în domeniile mai noi ale filozofiei și, în genere, în ampla reconstrucție filozofică ce se desfășoară astăzi sub semnul marxismului"[18].

Cititorul a observat, desigur, că vorbim de „mișcarea kantiană", de „cercetarea kantiană", de studii kantiene, dar nu de un neokantianism. Explicația se află într-o stare de fapt a filozofiei nemarxiste, mai ales germane, care, după dezmembrarea școlilor neokantiene (de la Marburg și Freiburg, mai ales) în deceniul al patrulea al secolului nostru, nu mai cunoaște un curent neokantian ca atare, un „neokantianism contemporan", ci o amplă „*Kantforschung*" și, implicit, o „mișcare kantiană". Cunoașterea mai îndeaproape a faptelor, discuțiile pe care am avut prilejul să le port în perioada octombrie-decembrie 1974 cu unii dintre reprezentanții de seamă ai „cercetării kantiene", — cu Wolfgang Röd la München, cu Gerhard Funke la Mainz, cu Ingeborg Heidemann, Gerhardt Schmidt, Gerold Prauss și Hans Wagner în cadrul *Seminarului filozofic* de la Bonn — m-au determinat să adopt alt punct de vedere cu privire la raporturile dintre „mișcarea kantiană" și curentul filozofic al neokantianismului, care a fost activ în filozofia germană și în cea europeană pînă la mijlocul deceniului al patrulea.

Deși unii reprezentanți ai școlilor neokantiene și-au continuat activitatea — E. Cassirer la Göteborg și New York, B. Bauch la Jena, R. Hönigswald la New York, A. Liebert la Belgrad și Birmingham, J. Ebbinghaus la Marburg, P. Menzer la Halle, S. Mark la Chicago, — un curent neokantian propriu-zis încetează în jurul anului 1936. Cercetătorii lui Kant de după cel de-al doilea război mondial nu mai încearcă dezvoltări constructive [19]. De fapt, autorii care participă azi la *Kantforschung* se leagă de orientări filozofice destul de diferite [20].

Dincolo de aceste discuții de clarificare cu privire la profilul „cercetării kantiene" astăzi, care nu se poate reduce la „mișcarea kantiană", se impune însă monumentala operă a lui Kant. Contradictorie și controversată, această operă rămîne una dintre creațiile perene ale culturii universale și oricînd o dovadă a rodniciei capacităților constructive ale genului uman, deși Kant însuși nu a crezut totdeauna cu aceeași intensitate în acesta, ca o reacție, poate, față de un anumit exces al spiritului din epoca „luminilor". Parafrazînd ceea ce spunea Heidegger despre Nietzsche, am putea spune că numele „Kant" ține locul pentru „faptul gîndirii sale" și, implicit, pentru faptul gîndirii ca atare. Este o idee ce reiese cu claritate din confruntările de la Mainz în jurul operei critice kantiene.

---

[18] *Kant și gîndirea contemporană*, în „Viitorul Social", Anul III, nr. 2, 1974, p. 332.

[19] Așa cum rezultă din opera lui și din relatările celor care l-au cunoscut îndeaproape H. Heimsoeth (1886 — 1975) s-a impus ca un „Kantforscher", din punct de vedere sistematic el situîndu-se (e convingerea lui H. Wagner de la Bonn) pe pozițiile „ontologiei critice" a lui N. Hartmann. Este semnificativ că I. Heidemann și-a exprimat dezacordul față de caracterizarea de „neokantiană", pe care a aflat-o în lucrarea noastră *Kant și neokantianismul* (București, 1968).

[20] G. Funke, de pildă, a dezvoltat un punct de vedere în principal fenomenologic. Un punct de vedere în esență kantian păstrează însă Joachim Kopper, redactor principal la „Kant-Studien", alături de Funke. Lui J. Kopper (n. 1925 ; lucrările principale : *Die Metaphysik Meister Eckharts*, 1955 ; *Die Dialektik der Gemeinschaft*, 1960 ; *Transzendentales und Dialektisches Denken*, 1961 ; *Reflexion und Determination*, 1975) i se cuvine aci un cuvînt de mulțumire pentru ajutorul pe care ni l-a dat (prin discuții în octombrie 1975, cînd a fost oaspetele Universității din București, prin materiale de informare după aceea) pentru documentarea și clarificarea problemelor legate de *Kantforschung*, astăzi.

OPINII DESPRE CĂRŢI

În obiectiv:

Alexandru Tănase

DIALOGURI DESPRE UMANISM

BUCUREŞTI, EDIT. ALBATROS, 1976, 171 p.

APARIŢIA FILOZOFIEI MARXISTE ÎN ISTORIA UMANISMULUI

DE

PETRU BERAR

În anumite zone ale abstracției, cultura și umanismul devin termeni convertibili. Semnificațiile ultime ale acestor concepte tind să se suprapună, căci cultura, cum remarca André Malraux, înseamnă în primul rînd cunoașterea a ceea ce reprezintă în om altceva decît un simplu accident al universului. Dar, desigur, cultura înseamnă deopotrivă și cunoașterea virtualităților umane, în integralitatea lor inepuizabilă și realizarea acestora ca istorie ascendentă a umanității. Ceea ce explică, printre altele, simbioza tematică dintre teoria filozofică a culturii și filozofia umanismului, atît de des întîlnită în preocupările *gînditorilor din trecut și prezent*. Un adevăr ce se exemplifică la noi, actualmente, prin activitatea teoretică desfășurată de Alexandru Tănase, activitate permanent orientată spre noi împliniri. După ce, cu ani în urmă, a publicat o voluminoasă *Introducere în filozofia culturii* (1968), au urmat apoi, succesiv, scrieri filozofice de diverse dimensiuni, dar toate cu titluri semnificative pentru direcția de dezvoltare pe linia umanismului, a preocu-

Rev. filoz., XXIII, 5, p. 605–612, București, 1976

părilor teoretice ale autorului lor : *Cultură — ideologie — umanism* (1972), *Cultură și religie* (1973), *Cultură și umanism* (1973), *Cultură, civilizație, umanism* (1974) ș.a.

Nu de mult, în colecția „Atitudini" a Editurii Albatros a apărut, pe linia aceleiași tematici, o nouă lucrare a aceluiași autor : *Dialoguri despre umanism*, carte ce tinde să facă parte din familia acelui gen de lucrări care îl interesează și pe specialist și pe cititorul dornic de a-și lărgi orizontul său de cultură generală.

Cu dorința de a reînvia unele tradiții clasice din publicistica filozofică universală, tradiții cu străvechi origini, Alexandru Tănase expune conținutul cărții sale prin intermediul a patruzeci și cinci de dialoguri, care se desfășoară între două personaje : „**A**" și „**T**". Cu excepția cîtorva pagini de la început, *problemele umanismului marxist reprezintă tema tuturor dialogurilor din carte*. Autorul analizează îndeosebi șirul lucrărilor lui Marx care se încheie cu *Manuscrisele economico-filozofice din 1844* ; referirile la celelalte scrieri, fie ele de tinerețe (*Sfînta familie*, *Ideologia germană* ș.a.), dar mai ales de maturitate (în primul rînd *Capitalul*), sînt rare și nesistematizate. Așa încît, cartea cuprinde de fapt *Dialoguri despre apariția umanismului marxist*.

Încă din primele dialoguri, în care se încearcă o succintă istorie a umanismului, una dintre concluziile autorului se înscrie, credem, cu o valoare programatică deosebită : „Umanismul tradițional se reducea aproape la accepția *antropologică*. Umanismul scientist realizează o sinteză între *momentul antropologic* și cel *sociologic* al condiției umane, în sensul unei relații dialectice dintre individualitate și societate : fericirea personală a fiecăruia nu se poate realiza decît în contextul fericirii întregului popor" (p. 13). În perspectiva acestei idei cardinale despre umanism înfăptuiește autorul exegeza lucrărilor de tinerețe ale lui Marx, cu scopul de a releva esențialul în ce privește aportul lor teoretic în panteonul noului umanism, socialist.

Sînt multe ideile interesante din paginile lucrării *Dialoguri despre umanism* care ar merita să fie relevate. Incursiunile exegetice ale autorului, predominant axate, cum spuneam, pe perioada de formare a marxismului, încep cu lucrarea juvenilă a lui Marx, respectiv compunerea sa de la examenul de absolvire a gimnaziului, semnificativ intitulată *Reflecțiile unui tînăr la alegerea profesiunii*, și se încheie cu un îndelung popas al meditației teoretice în aria *Manuscriselor economico-filozofice din 1844*. Or, pe acest traseu filozofic atît de bogat și de supus adeseori unor discuții contradictorii, se ivesc pentru autor numeroase și fericite ocazii de a face precizări teoretice interesante și originale, cum este de pildă și cea expusă prin intermediul personajului „**T**" : „După opinia mea, *ideea de natură umană* nu este decît echivalentul antropologic al *conceptului ontologic de esență umană*, așa după cum categoria de *condiție umană* este ipostaza istoricizată a aceluiași concept. Fără a pierde din vedere variabilele istorice și sociologice ale umanului, tocmai conceptul de *natură umană*, ca loc de întîlnire, de interferență și interpătrundere a unor determinații biologice, sociologice, psihologice, axiologice, etice, exprimă în modul cel mai pregnant universalitatea și permanența omenescului" (p. 54). Reflecții la fel de interesante îi prilejuiesc autorului și analiza unor lucrări ale lui Marx ca *Teza de doctorat*, *Articolul de fond din nr. 179 al lui „Kölnische Zeitung"*, *Contribuții la problema evreiască*, *Manuscrisele economico-filozofice din 1844* ș.a. Tocmai de aceea, deși spațiul limitat al acestor însemnări exclude analizele extensive de idei, vom mai reproduce totuși cîteva din reflecțiile autorului pe marginea lucrării *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului. Introducere*. Astfel, pornind de la concepțiile lui Marx despre religie expuse în această lucrare, concepții de excepțională însemnătate pentru însăși constituirea ateismului marxist, Alexandru Tănase precizează „... Marx a exprimat foarte clar ideea că dacă *principiul sociologic* în abordarea fenomenului religios se referă la cauzalitatea social-istorică a acestuia, la mecanismele sociale ale producerii și implantării sale în existența oamenilor, *principiul antropologic* ne indică punctul cel mai sensibil al întregului proces, nucleul cel mai intim al creativității — **omul** *ca subiect al alienării sau dezalienării*, după cum produsele minții și fanteziei sale se integrează în lumea profană, desacralizată a valorilor de cultură și civilizație sau se refugiază ostile și amenințătoare în panteonul sacru al zeilor" (p. 103).

Venind însă vorba despre lucrarea lui Marx care i-a prilejuit autorului aceste frumoase și interesante reflecții, nu putem trece cu vederea, din păcate, o regretabilă eroare istorico-bibliografică ce se strecoară în afirmațiile personajului „**T**", cînd acesta spune : „În continuarea celor discutate deja cu privire la critica religiei va trebui să examinăm prima lucrare de mari proporții a lui Marx din acea perioadă, *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului*, scrisă în vara anului 1843, din care nu a apărut atunci decît *Introducerea* în *Analele germano-franceze* „(p. 95). Informația oferită este greșită : ceea ce se consideră a fi o singură lucrare, sînt de fapt *două* studii, separate unul de altul. În *vara* anului 1843 (mai precis, în lunile iulie și august), Marx elaborează, la Kreutznach, lucrarea *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului*, o lucrare rămasă în manuscris pînă în 1927, cînd

este publicată în limba germană de către Institutul Marx-Engels din Moscova. Cît privește lucrarea la care se fac referiri în citatul din *Dialoguri despre umanism*, aceasta este, de fapt, o altă lucrare și nu doar o simplă *Introducere* la prima, cum greșit se mai consideră uneori. Lucrarea *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului. Introducere* este o lucrare scrisă de Marx la Paris, și nu în vara anului 1843, cum afirmă ,,T", ci în cursul lunilor decembrie 1843 și ianuarie 1844. Singurul fapt parțial adevărat în afirmațiile lui ,,T" este acela că, într-adevăr, această ultimă lucrare a fost tipărită, în cursul lunii februarie, 1844, în ,,Analele germano-franceze". Dar, precizăm, a apărut atunci nu *Introducerea*, ci întreaga lucrare *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului. Introducere*. Dealtfel, particula *Introducere* face parte integrantă din titlul acestei lucrări, titlu așa cum l-a formulat însuși Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*.

În general, dialogurile despre umanism se desfășoară între ,,A" și ,,T" cu o alerteță și dibăcie notabile, cartea reprezentînd o incontestabilă reușită a acestui gen de lucrări filozofice, cu atît mai mult cu cît autorul dovedește și reale talente literare. Nu-i mai puțin adevărat însă că relațiile *teoretice* dintre ,,A" și ,,T" rămîn, cel puțin uneori, destul de neclare. De fapt, cine sînt și ce reprezintă ,,A" și ,,T" din punct de vedere teoretic? La un moment dat (p. 149) se afirmă răspicat că este vorba de doi *filozofi marxiști*. Doi exponenți ai acestei filozofii care însă, dincolo de un acord comun general în privința valorii teoretice a marxismului, împărtășesc adesea opinii diferite în cadrul unora și acelorași probleme. Îndeosebi la sfîrșitul cărții (p. 164—166) distanța teoretică dintre ,,A" și ,,T" devine chiar apreciabilă, deoarece ,,T" se vede silit să-l admonesteze pe partenerul său de dialog pentru faptul de a fi considerat că, în *Manuscrisele economico-filozofice din 1844*, poziția lui Marx ar fi fost ,,încă grevată de o apreciabilă doză de utopism care se manifestă mai ales în tendința de eticizare a problemelor" (p. 164). Mai reiese, aproape pe fiecare pagină, și faptul că între acești doi combatanți nu există totuși o completă egalitate teoretică, deoarece încă de la început lui ,,T" i se conferă o ascendență asupra lui ,,A", virtuală, dar și practică (acesta este autorul unor scrieri filozofice reputate, privilegiu de care se pare că ,,A" nu se bucură încă!), încît, ca cititor, devii tentat să crezi că ,,T" se prezintă ca un fel de *raisonneur* al lucrării, dacă nu cumva se identifică chiar cu autorul.

Firește, însă, că dacă ne gîndim la claritatea sau lipsa de claritate a relațiilor dintre cei doi interlocutori ai cărții avem în vedere mai ales planul ideilor, altfel spus, modul în care avatarurile acestor relații se repercutează pe planul ideilor promovate de autor în cartea sa. Privind lucrurile din acest unghi de vedere, cîteva observații i se impun cititorului. Poate, bunăoară, să nu fie de mirare faptul că, deși ,,T" apare ca un mentor, sorții de a deține adevărul teoretic trec prea adesea de la sine la interlocutorul său, care are un rol teoretic cînd egal, cînd secund, al doilea statut datorat îndeosebi greșelilor teoretice pe care le înfăptuiește. În fond, dialogul filozofic autentic este expresia unei veritabile și profunde dialectici, așa cum a demonstrat cu o inimitabilă strălucire antichitatea greacă. Ceea ce îl surprinde însă pe cititor este caracterul uneori capricios, nemotivat de curgerea ideilor, al felului în care izbînda în idei îi este transferată cînd unuia cînd altuia dintre cei doi interlocutori. Dacă, așa cum notam înainte, finalul cărții este net în favoarea iscusinței teoretice a lui ,,T", pe parcurs apar și situații tactice sensibil diferite, care demonstrează cel puțin un fapt: și-anume că interlocutorul mentor nu reușește să-și mențină continuu ascendența teoretică asupra partenerului său. Nu o singură dată, dealtfel, ,,A" pune în discuție probleme importante, iar ,,T" se eschivează de la dezbaterea acestora. ,,A" susține de pildă, la un moment dat, că — în ceea ce privește ideea înstrăinării — în paginile *Manuscriselor economico-filozofice din 1844* Marx nu s-ar fi desprins încă radical de climatul spiritual al umanismului tradițional. Pentru a-și susține această idee, el propune discutarea prealabilă a conceptului de înstrăinare așa cum îl întîlnim la Hegel și Feuerbach. Or, ce-i răspunde ,,T"? ,,Un asemenea examen critic ar fi într-adevăr binemeritat, dar în acest caz problema s-ar complica mult, mai ales datorită modului extrem de speculativ în care este pusă și rezolvată de Hegel. De aceea, propun ca, deocamdată, să urmăm firul gîndirii lui Marx. Sînt în total dezacord cu tine că în modul de a înțelege și explica *fenomenul înstrăinării* Marx ar fi tributar unor vechi concepte și interpretări" (p. 131). O asemenea replică nu-l poate satisface, nu numai pe ,,A", dar, credem, nici pe un cititor avizat. Oricît de ,,speculativ" a fost Hegel și oricît de mult ,,s-ar complica problema", nu poți releva totuși originalitatea aportului teoretic marxist în cîmpul conceptului de înstrăinare fără a discuta temeinic raportul Marx-Hegel-Feuerbach în această direcție de idei. Este un loc comun adevărul că acest aport teoretic s-a constituit tocmai în cadrul dialogului critic al lui Marx cu predecesorii săi. Or, cum poate ști ,,T" în ce măsură, în interpretarea înstrăinării, este Marx original sau tributar predecesorilor, de îndată ce el omite să discute tocmai esențialul problemei? Ca să urmărești ,,firul gîndirii lui Marx" (cum propune ,,T") înseamnă de fapt să analizezi, și

aceasta în primul rînd, tocmai dialogul filozofic critic al lui Marx cu Hegel.

Nedumireşte apoi şi faptul că uneori „T" îi aprobă ideile lui „A", tocmai atunci cînd, pentru cititor, acestea devin cel puţin neclare. În această privinţă ne vom opri asupra unui pasaj din carte, unde dialogul continuînd ideea, anterior argumentată de către „T", potrivit căreia proprietatea privată, îndeosebi cea capitalistă, este principala cauză a muncii înstrăinate, se desfăşoară astfel :

„A : Atunci cum apreciezi următorul pasaj din *Manuscrise*, în care acest raport proprietatea privată — înstrăinarea este inversat : «*Proprietatea privată* este, aşadar, produsul, rezultatul, consecinţa necesară a *muncii înstrăinate*, a raportului exterior al muncitorului faţă de natură şi faţă de el însuşi »?

T : Este, fără îndoială, o formulare greşită, mai ales în măsura în care o izolăm de întregul context. Ce-i drept, Marx se află încă sub influenţa stilului şi a modului speculativ de gîndire hegeliană. Aşa se explică pasajul pe care l-ai citat, aşa se explică şi fraza următoare : « *Proprietatea privată* rezultă deci, prin analiză, din conceptul de *muncă autoînstrăinată*, adică de om *autoînstrăinat*, de muncă înstrăinată, de viaţă înstrăinată, de om înstrăinat ».

A : Există chiar o oscilare la Marx între acest mod speculativ logic de a înţelege problema şi o explicare deterministă a fenomenelor de înstrăinare prin cauze economice, prin factori de producţie ...

T : În principiu, ai dreptate. Departe de mine gîndul de a apăra asemenea formulări pe care Marx nu le-a mai repetat niciodată" ... (p. 135—136).

Să reţinem deci : în cuprinsul *Manuscriselor* ar exista la Marx, pe de o parte, un mod speculativ logic (de origine hegeliană) de a înţelege problema proprietăţii private şi a muncii înstrăinate, căruia i s-ar datora formulările „greşite", citate şi de către „A" şi de către „T" (deşi acesta din urmă, la pag. 131, respinsese net prezenţa în cuprinsul *Manuscriselor* a unor asemenea „rămăşiţe"), iar, pe de altă parte, un mod de explicare deterministă a fenomenelor de înstrăinare prin cauze economice. În continuarea pasajului citat, se mai precizează apoi, în sprijinul aceloraşi opinii, că „termenul de proprietate privată este întrebuinţat de Marx aici mai curînd în accepţia sa *juridică, ca formă consfinţită prin lege a unui conţinut economic* (subl. ns.— P.B.), decît în cea economică propriu-zisă, ca o componentă fundamentală a bazei economice" (p. 136).

Se pare — cel puţin aceasta este părerea noastră — că de astă dată şi „A" şi „T" se află la fel de îndepărtaţi de înţelegerea exactă a fondului autentic al raţionamentelor tînărului Marx despre raportul dintre proprietatea privată şi munca înstrăinată. Nu numai că formulările lui Marx nu sînt deloc greşite, cum vom arăta dealtfel în continuare, dar esenţialul problemei nici nu constă în acest aspect, mai ales pentru noi cei de azi, de îndată ce considerăm că *Manuscrisele economico-filozofice din 1844* reprezintă o etapă teoretică depăşită de către însăşi evoluţia teoretică a celui care a creat o economie politică nouă, pe care o numim marxistă. La începutul capitolului intitulat „Munca înstrăinată", Marx scrie : „Noi am pornit de la premisele economiei politice. I-am acceptat limbajul şi legile" ... (*Scrieri din tinereţe* ..., p. 549). Or, în măsura în care poate fi vorba la tînărul Marx şi de un mod speculativ logic de a înţelege problema înstrăinării, acesta este concrescut pe corpul economiei politice clasice, mai precis spus îl întîlnim inclusiv în interpretările date de către el acesteia. Aşa, încît, ni se pare greşit a vorbi de existenţa unei opoziţii între speculaţia logică şi ideea de determinism social-economic în general — în conţinutul acestei lucrări marxiste de tinereţe—, precum şi de existenţa unei „oscilări" între indeterminism (care ar fi egal cu speculţia logică!?!) şi determinismul economic. În fond, luînd în discuţie chiar frazele lui Marx considerate de către „A" şi „T" a fi greşite, oare să aibă aceştia dreptate? După părerea noastră, nicidecum. Dacă luăm în considerare faptul că aici conceptul de „proprietate" privată, ca dealtfel şi alte concepte ale economiei politice ce se prezintă într-o ipostază predominant filozofică (şi nicidecum *juridică*, cum consideră „T"!), atunci convertibilitatea raţională a conceptelor de proprietate privată şi de muncă înstrăinată devine întru totul logică şi explicabilă şi nicidecum „o formulare greşită". În virtutea însăşi a dialecticii raţionamentelor lui Marx, devin tot atît de adevărate şi afirmaţia că proprietatea privată este principala cauză a muncii înstrăinate, dar şi afirmaţia că proprietatea privată este produsul muncii înstrăinate.

Studiul semnificaţiilor conceptuale ale înstrăinării aşa cum apar ele în primul rînd din textul *Manuscriselor economico-filozofice din 1844*, relevă o certă tranzitivitate, o critică — *din interiorul conceptului* — a speculaţiei filozofice despre om şi societate (cu aplicaţie directă la Hegel şi Feuerbach). Elementele noi introduse de Marx în conceptul înstrăinării se realizează, tocmai de aceea, în primul rînd, prin invocarea semnificaţiilor realităţii empirice, tulburătoare prin semnificaţiile lor dacă se ridică din planul empiric în cel teoretic, fapt ce şi explică convertirea discursului antropologic *abstract*, moştenit de la filozofia clasică, într-un discurs economic *concret* (în sensul ştiinţific al cuvîntului), care abia urma, în viitor, să devină o ştiinţă pe deplin elaborată, să devină „oglinda" socie-

tății capitaliste. O cercetare interesantă face, în acest sens, Jacques Rancière asupra rezultatelor, pe plan conceptual, ce decurg din convertirea dezideratelor antropologiei abstracte în termenii economiei politice. El vorbește, în acest sens, de o *„amfibologie"* (în greacă: *amphibolos* = ambiguu) a termenilor, prezentă în lucrările lui Marx de tinerețe, mai ales în *Manuscrisele economico-filozofice din 1844*; adică despre existența unor termeni care, din interiorul lor, generează o inversare de semnificații convergente: om = muncitor; activitate generică = muncă; obiect = produs; existență înstrăinată = capital etc. etc. (Jacques Rancière, *Le concept de critique et la critique de l'économie politique des „Manuscrits" de 1844 au „Capital"*, în *Lire le Capital*, vol. I, Maspero, Paris, 1966, p. 108—115). Or, fără a deveni adepții perspectivei structuraliste a lui Rancière, trebuie să fim de acord totuși cu el atunci cînd conclude că în *Manuscrisele economico-filozofice din 1844* critica lui Marx se axează, încă, în general pe conținutul abstract al economiei politice clasice.

În ce măsură Marx răstoarnă, *din interior*, și revoluționează ideile lui Hegel și Feuerbach sau în ce măsură mai este încă tributar unor scheme de gîndire speculative — iată o problemă reală și care rămîne deschisă, în continuare, cercetării științifice. În cadrul acestei vaste probleme filozofice, Alexandru Tănase aduce contribuții teoretice interesante în paginile cărții sale. Specificul acestor contribuții este dat mai ales de necesitatea — argumentată insistent și convingător — de a evita cele două abateri posibile de la o exegeză pertinentă și principială, și care s-au și manifestat, în variate forme, în cursul ultimelor decenii. Este vorba, pe de o parte, de respingerea dogmatică a valorii *Manuscriselor economico-filozofice din 1844*, sub motivul că această lucrare aparține etapei pre-materialiste din evoluția filozofică a lui Marx, iar, pe de altă parte, de orientarea opusă, dar la fel de exclusivistă în pretenții, după care numai această lucrare sau în primul rînd ea ar reprezenta marxismul „autentic". Fără să se oprească în mod concret la autori și cărți, Alexandru Tănase argumentează inconsistența acestor direcții de interpretare. Totodată, în stilul propriu *Dialogurilor despre umanism* (definit prin rezumarea problemelor, prin extragerea esențialului și evitarea unei prea mari încărcături de erudiție), autorul relevă, cu deplină justificare, mai ales două dintre tendințele metodologice exegetice legate de conținutul lucrărilor lui Marx de tinerețe și în primul rînd a *Manuscriselor economico-filozofice din 1844*: a) tendința de a considera că cheia înțelegerii acestor lucrări ne-o poate oferi doar marxismul evoluat, și b) tendința de a interpreta conținutul și valoarea acestor scrieri în primul rînd pe temeiul cauzelor social-economice care le-au generat. Și în lucrare se conclude cu îndreptățire: „Dar nu cred că cele două principii se contrazic. Ele reprezintă aspecte unitare ale istorismului marxist. Desigur, nu poate fi vorba de o drămuire farmaceutică a elementelor materialiste și idealiste, ponderea lor diferă de la o scriere la alta pînă la perioada de deplină maturitate, dar o analiză a formării concepțiilor lui Marx ca un proces evolutiv este necesară" (p. 116).

Uneori însă, pe parcursul lucrării, aceste principii metodologice, cărora li s-ar putea adăuga, e drept, și altele, rămîn neluate în seamă, de cele două personaje. Iar exemplul poate cel mai semnificativ în acest sens este paragraful 38, intitulat „Înstrăinarea generică și enigma existențială a omului". Ce face, de fapt, aici, „T"? Din cîteva pagini de însemnătate teoretică excepțională ale *Manuscriselor economico-filozofice din 1844* (*Scrieri din tinerețe* ..., p. 554 — 557), unde Marx vorbește despre raportul dintre înstrăinare și om ca ființă generică, „T" caută să „deducă" ce s-ar putea desprinde, ca elemente teoretice viabile, pentru umanismul marxist actual. Dar cel mai bun lucru este să-i dăm cuvîntul chiar lui „T": „Cu produsul muncii și cu actul de producție ne aflăm încă pe terenul raporturilor economice care angajează condiția materială a omului, calitatea sa de forță de producție. Omul este acum un agent sau o expresie a necesității ... care, în condițiile capitaliste ale muncii înstrăinate, se manifestă ca o necesitate fatală, oarbă, constrîngătoare. Dar există și o *suprastructură spirituală* a ființării umane, omul este angajat în demersurile sale nu doar ca o forță de producție între altele, ci ca o ființă spirituală care se comportă față de sine însuși și față de ceilalți oameni într-un mod specific uman. Cu alte cuvinte, prin *condiția sa materială*, omul se raportează mai ales la o realitate fizică, naturală, în timp ce prin *condiția sa socială și spirituală*, omul se raportează la o realitate umană, la ceea ce este universal în natura umană" (p. 138—139).

Firește „T" are deplina libertate să-și expună opiniile. Nu putem fi însă de acord cu el, cînd pretinde că asemenea idei ar fi fost susținute și de către Marx, în amintitele pagini ale *Manuscriselor din 1844*. Dimpotrivă, s-ar putea afirma că ceea ce l-a preocupat pe Marx nu a fost relevarea opoziției dintre *„condiția materială a omului"* și *„suprastructura lui spirituală"*. În forme variate și cu un rafinament ajuns la apogeu (în hegelianism, bunăoară), hiperbolizarea unei asemenea distincții a constituit tocmai preocuparea de seamă a idealismului modern. Momentul istorico-filozofic al acelor ani era dominat, în gîndirea germană, de două fenomene caracteristice, care îl frămîntau în permanență pe Marx și cu

care polemizează continuu în paginile *Manuscriselor economico-filozofice din 1844*. Pe de o parte, Hegel realizase filozofic unitatea deplină a subiectului cu obiectul, dar prin dizolvarea idealistă a obiectului în idee, ceea ce a frînat substanţial şi a denaturat idealist concluziile posibile ale dialecticii acestei unităţi. Pe de altă parte, critica lui Feuerbach ţintea, în principal, tocmai această metamorfoză idealistă a realităţii şi preconiza întoarcerea *materialistă* la om şi la natură, dar reducînd aceste concepte la un conţinut cu un substrat biologic naturalist, căci acestei critici i-au rămas străine, în cea mai mare parte, dimensiunile sociale şi istorice ale omului şi ale interacţiunii acestuia cu natura. Discipol al amîndurora, dar aflat în permanent dialog critic cu ambii săi predecesori spirituali, Marx încearcă în paginile *Manuscriselor din 1844* o reconciliere a subiectului cu obiectul prin descoperirea *socialului* ca factor multimediator, social a cărui cercetare ştiinţifică îl va preocupa apoi întreaga sa viaţă. Or, în acest context, afirmaţiile lui „T" că, în concepţia lui Marx (expusă în respectivele pagini ale lucrării citate), din cîmpul de raportare a omului la realitatea umană, la ceea ce este universal în natura umană, s-ar exclude tocmai condiţia materială a omului — apar lipsite de orice temei. A considera aşa ceva înseamnă a te situa la polul opus concepţiilor lui Marx, care scrie clar: „ ... Tocmai în prelucrarea lumii obiectelor omul se afirmă pentru prima oară efectiv ca *fiinţă generică*. Această producţie este viaţa lui generică, activă. Datorită acestei producţii, natura apare ca operă a sa şi realitate a sa. De aceea, obiectul muncii este viaţa lui generică activă" (*Scrieri din tinereţe...*, p. 556). Ceea ce Marx a descoperit este, deci, tocmai caracterul *social* (cel care conţine *universalul* din natura umană!) al *condiţiei materiale* a omului, aşa încît a despărţi aceste aspecte, cum procedează „T" în citatul redat mai sus, echivalează cu a nu fi înţeles pasul înainte decisiv făcut de tînărul Marx, în raport cu Hegel şi Feuerbach. Cît priveşte însemnătatea acestor concepţii ale lui Marx despre caracterul *social* al raporturilor dintre om şi natură, ea nu se rezumă la domeniile unor discipline ca filozofia culturii, estetica sau antropologia filozofică (cum pare să susţină de astă dată „A" p. 140). Însuşi conceptul de „fiinţă generică" este raportat de Marx, cum s-a văzut mai sus, la „prelucrarea lumii obiectelor", proces în care omul acţionează prin ambele laturi: atît prin „*condiţia sa materială*" cît şi prin „*condiţia sa socială şi spirituală*", laturi atît de tranşant dar şi de artificios despărţite una de alta în cadrul *Dialogurilor despre umanism*. Şi apoi, în treacăt fie spus, „*condiţia materială*" a omului, prin care acesta se raportează mai ales la realitatea fizică, nu are oare şi ea un caracter social, nu reprezintă, în definitiv, tot o „*condiţie socială*"?

Inconsecvenţa autorului *Dialogurilor* faţă de propriile principii metodologice propuse şi argumentate reiese şi din exegeza textului lui Marx privind conceptele de „fiinţă generică" şi „înstrăinare generică". La pag. 141 se vorbeşte chiar de „fiinţa generică cea mai profundă a omului (sic!)"; tot la pag. 138 despre „înstrăinarea generică" drept „momentul cel mai grav şi mai tragic al înstrăinării", cu intenţia de a releva nişte categorii marxiste extrem de actuale şi care ar putea juca un rol deosebit de important în elucidarea unor probleme cardinale ale umanismului marxist. Faptul că „A" şi „T" împărtăşesc asemenea convingeri este o chestiune subsidiară; obiecţiile noastre vizează neglijarea în această problemă a evoluţiei opiniilor lui Marx despre destinul şi valoarea cognitivă a acestor concepte. Cine nu ştie, dealtfel, că Marx a renunţat foarte curînd la asemenea concepte de sorginte hegeliano-feuerbachiană? Fără ca aceasta să însemne, bineînţeles, că el ar fi renunţat şi la problemele aflate în discuţie. Mai mult chiar, Marx însuşi, referindu-se la perioada elaborării primelor sale scrieri, consideră că trebuie făcută o distincţie între ideile sale propriu-zise şi *veşmîntul lor filozofic*. Astfel, în *Ideologia germană* el menţionează: „Deoarece însă pe atunci aceste idei mai erau învesmîntate în vechea frazeologie filozofică, expresiile filozofice tradiţionale: «esenţa omenească», «specie» etc., care se întîlnesc acolo, au dat teoreticienilor germani, prilejul dorit de a înţelege greşit înlănţuirea reală a ideilor" ... (*Opere*, vol. 3, p. 233). Să mai fie, oare, nevoie de argumente în plus pentru a observa că printre aceste „expresii filozofice tradiţionale" putem încadra şi pe cea de „*fiinţă generică*"? Este dealtfel un fapt comun că, în *Manuscrisele economico-filozofice din 1844*, în ceea ce priveşte conceptul de *om ca fiinţă generică*. Marx merge, adesea, din punct de vedere logic formal, pînă la simpla parafrazare a lui Feuerbach. După cum ar fi însă tot atît de greşit să deducem de aici că Marx ar avea o atitudine epigonică faţă de Feuerbach şi că el ar prelua pur şi simplu umanismul acestuia. La Marx, conceptul de fiinţă generică implică o netă *tranzitivitate*. Iar aspectul teoretic (de istorie a ideilor) cel mai interesant şi inedit pare să fie acela că tocmai printr-un concept de origine feuerbachiană Marx îşi propune şi reuşeşte să dărîme cadrele antropologismului filozofic. Marx dă un fundament *sociologic* (în sensul cel mai larg al acestui cuvînt!) conceptului de fiinţă generică şi întregii problematici legată de el. Iar acest proces se desfăşoară pe fundalul unei dialectici care nu mai vrea să fie doar o dialectică a Ideii (ca la

Hegel!), ci tinde să devină în primul rînd o dialectică a realității, chiar dacă *idealistul* Hegel nu a fost atunci încă învins complet.

Desigur, perspectivele de analiză a acestui vast și complex proces de geneză a ideilor pot fi multiple. În oricare dintre cazuri însă ni se pare că stăruie și primează o întrebare fundamentală : avem, oare, dreptul de a prelua pur și simplu aparatul conceptual al *Manuscriselor economico-filozofice din 1844* pentru a argumenta fizionomia umanismului marxist *contemporan*? Fără îndoială că aceste concepte conțin în sinea lor o prețioasă gîndire aluvionară, implicit cu caracter umanist, dar rămîne cert, totuși, că statutul și destinul lor nu sînt nici pe departe în primul rînd sau doar de ordinul umanismului.

Ne vom opri aici cu comentarea dialogurilor dintre „A" și „T". Nu fără a preciza însă că dacă, pe alocuri, a putut părea că în aceste însemnări ar predomina dezacordul de idei și observația critică, opinia de ansamblu asupra lucrării este în mod cert pozitivă. Cartea lui Alexandru Tănase este în primul rînd o lucrare de *dezbatere teoretică*. Tocmai pentru a rămîne în spiritul însuși al acestei cărți, am și încercat să imprimăm acestor însemnări un caracter de discuție polemică, adică să *re-analizăm* și să *re-judecăm* cîteva din concepțiile afirmate de către „A" și „T".

În ansamblul ei, *Dialoguri despre umanism* este și rămîne o carte filozofică interesantă și valoroasă, a cărei apariție a constituit un eveniment editorial, mai ales în domeniul scrierilor de filozofie adresate cu precădere tineretului.

Filozofický Časopis

(R. S. Cehoslovacă)

Nr. 3/1976

Din sumar : VL. RUML, Filozofia marxist-leninistă și cunoașterea naturii ; J. STACHOVÁ, Probleme privind relația dintre conceptele și categoriile special-științifice, general-științifice și filozofice ; J. ZEMAN, Concepția materialistă și cea idealistă despre esența dezvoltării ; L. T. FROLOV, Perspectivele omului ; M. FORMÁNEK, Concluzii politice ale neobiologismului contemporan ; J. LINHART, V. NOVÁK, Dialectica categoriei de reflectare în fizică, biologie și psihologie ; V. N. SVINCICKIJ, Abordarea cibernetică în fiziologia activității nervoase superioare ; LUPTA FILOZOFICĂ DE IDEI ÎN ȘTIINȚELE CONTEMPORANE ALE NATURII : P. N. FEDOSEEV, Ideile leniniste în lupta cu concepțiile antimaterialiste din științele contemporane ale naturii ; M. E. OMELIANOVSKI, Lupta de idei în jurul problemei obiectivului și subiectivului din fizica modernă ; N. P. DUBININ, Lupta filozofică în biologia contemporană ; V. A. AMBARȚUMIAN, V. V. KAZIUTINSKI, Revoluția în astronomia modernă și problemele concepției despre lume ; M. B. MITIN, Problema legăturii filozofiei cu științele naturii în condițiile luptei ideologice contemporane ; B. S. UKRAINȚEV, Cibernetica și teoria leninistă a reflectării ; V. S. GOTT, Lupta ideologică și bazele filozofice ale teoriilor fizice contemporane.

Recherches internationales à la lumière du marxisme

(Franța)

Nr. 86-1/1976

Din sumar: B. MICHAUX, Lucrări filozofice marxiste în Europa capitalistă; G. LA GRASSA, Însemnări despre „Introducerea" din 1857; G. LA GRASSA, Marx ca succesor al economiștilor „clasici"?; N. MERKER, Pentru o istoriografie marxistă a filozofiei; G. GIORELLO, Despre teoria leninistă a reflectării și aprofundării; L. GEYMONAT, Primele elemente ale unei teorii materialist-dialectice a cunoașterii; H. SANDKÜLLER, Chestiuni hermeneutice preliminare; M. CORNFORTH, Legile gîndirii.

Aut aut

(Italia)

Nr. 152-153/1976

Din sumar: PIER ALDO ROVATI, Ideologia medierii; ROBERTA TOMASINI, „Principele" și clasa; MARIA GRAZIA MERIGGI, Grupurile intelectuale și clasele sociale; UMBERTO CURI, De la Gramsci la Tronti; PAOLO GOMBAZZI, Hegel și lumea burgheză; GUIDO LUCCHINI, De la eliberarea de subiect la eliberarea de practică. Un nou mod de a citi pe Nietzsche? FRANCO RELLA, Notă introductivă la construcțiile din analiza lui Freud; A. F. PELLEGRINO, Oedip tragic și Oedip semiotic; UMBERTO CURI, Critica marxistă a economiei politice în „Introducere"; B. GIACOMINI, Marx sau Sraffa?; MARIO PICCININI, Despre conceptul de muncă productivă; NADIA TEMPINI, Marxismul și epistemologia; GIULIANA DE CECCHI, Muncă, valoare și schimb la Hegel, perioada Jena; G. PASQUALOTTO, „Hegel politico" al lui Tronti; M. BERTAGGIA, Despre critică, criză și politică la Hegel; G. DUSO, Despre teorie și epocă la Hegel; A. VIGORELLI, Criza metodologismului și analiza de clasă.

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

O LECTURĂ PARALELĂ : C. RĂDULESCU-MOTRU ŞI P. TEILHARD DE CHARDIN

DE

GH. VLĂDUŢESCU

Lectura paralelă a scrierilor lui Constantin Rădulescu-Motru şi ale lui Pierre Teilhard de Chardin relevă surprinzătoare similitudini, *accidentale* întrucît influenţa unuia asupra altuia este exclusă, *firesti* dacă îi plasăm — şi trebuie s-o facem — într-un context filozofic şi ştiinţific generator de teme şi soluţii convergente.

S-ar părea, totuşi, că de o influenţă se poate vorbi, de vreme ce Rădulescu-Motru în *Personalismul energetic* (Edit. Casa Şcoalelor, 1927, p. 33) trimite la Teilhard spunînd : „Succesul sistematicii biologice, scrie un biolog, într-un articol la începutul anului 1925 a consistat în faptul că sistematica pornită să fixeze cadrele logice ale formelor animale şi vegetale, întîlnind în aceste cadre din ce în ce mai multe legături organice, a sfîrşit prin a descoperi o realitate de un ordin superior din care s-au explicat mai bine legăturile organice". Autorul *Personalismului energetic* reţine în subsol o mică lucrare (*L'histoire naturelle du monde. Réflexions sur la valeur et l'avenir de la systématique*) a savantului şi filozofului francez, în 1925, la începuturile activităţii. Pînă atunci, Teilhard de Chardin publicase, între altele, *Le Christ dans la matière* (1916), *L'Âme du monde* (1918) *L'élément universel* (1919), *Comment se pose aujourd'hui la question du transformisme* (1919) — lucrări importante, dar încă neimpunătoare. Nu este exclus ca Rădulescu-Motru să le fi cunoscut, cum tot aşa de posibilă este şi presupunerea contrară. Oricum, fie o situaţie, fie alta nu adaugă nimic la explicarea unei opere. Dealtfel, încă în *Problemele psihologiei* (1898), în *Ştiinţă şi energie* (1902) sau în *Elemente de metafizică pe baza filozofiei kantiene* (1912), C. Rădulescu-Motru fixase liniamentele sistemului realizat, apoi, în *Personalismul energetic*. Aşa stînd lucrurile presupunerea influenţei cade, rămînînd a fi luat în seamă doar ceea ce apropie două proiecte filozofice construite independent.

Mai întîi, dăm de termeni cu semnificaţie, dacă nu identică, apropiată, oricum. Bunăoară : *personalism* (personalist), *energetism*, *biosferă*, *psihosferă* — *noosferă*.

Iată accepţiile teilhardiene : *personalism* — *personalist* : „cea ce face din monada umană o valoare originală şi indestructibilă a universului şi pe care Dumnezeu prin iubire o asociază vieţii sale eterne" ; *energetism* : „efortul de întemeiere a inteligibilităţii globale a universului pe o teorie a energiei" ; *biosferă* : „zonă a vieţii nereflexive constituind o vastă entitate telurică, sediul proprietăţilor fizice perfect determinate şi o putere unitară de dezvoltare organică" ; *noosferă* : „strat reflexiv (uman) al pămîntului, constituind un regn nou, un tot specific şi organic, pe cale de umanizare, şi distinct de biosferă care o alimentează şi o suportă" (După Claude Cuénot, *Vocabulaire — Les mots de vocabulaire technique crée par Teilhard*, în *Teilhard de Chardin*, Paris, du Seuil, 1966, p. 177 urm.)

Iată şi accepţiile date de Rădulescu-Motru : „Soluţia indicată prin denumirea de *personalism energetic* este clădită pe unitatea persoanei cu natura materială" (*Personalismul energetic*, p. 12) ; „Energia este acel ce real, necondiţionat care apare sub forme felurite simţurilor noastre, ea e substratul lumii externe obiective, precum şi al celei intime subiective" (*Ştiinţă şi Energie*, Bucureşti, Socec, 1902, p. 78) ; „Este vremea ca metodele, care au permis biologilor să sistematizeze formele vieţii animale şi vegetale în ordinea lor de apariţiune, creînd noţiunea *biosferei*, să se aplice şi manifestărilor personalităţii omeneşti" ; „ne trebuie o ştiinţă obiectivă a persoanei omeneşti, luată această persoană ca o formă de energie de sine stătătoare dincolo de dialectica dorinţelor noastre, ca o *psihosferă* ieşită din condiţiile de existenţă a universului întreg" (*Personalismul energetic*, p. 32, 33).

În al doilea rînd, ceea ce apropie sau ceea ce face posibilă apropierea celor doi gînditori este ideea *evoluţionismului energetist convergent*. Paradoxal, ea îi şi separă.

Şi unul şi celălalt lucrează cu un concept al evoluţiei aplicat întregii realităţi, dar finalizat în antropogeneză. Cosmogonia este refăcută ca pre-text al antropogoniei, mişcarea universului fiind urmărită numai sau în primul rînd din perspectiva explicaţiei omului. Amîndoi propun o „fenomenologie a naturii" pentru o „fenomenologie a umanului" şi astfel pun

bazele unui „personalism fizic". Energia care se personalizează (C. Rădulescu-Motru) și universul conceput ca un sistem animat de o mișcare orientată și convergentă (Teilhard de Chardin) pot să fie scotocite — neuitînd datele particulare — ca sisteme echivalente prin antropocentrismul mișcării deopotrivă implicat.

„Se constată că prin apariția omului natura își servește propria sa finalitate. Era tocmai nevoie de activitatea unui animal inteligent și liber pentru ca evoluția pămîntului să se întregească". „Pentru personalismul energetic, personalitatea are o deosebită importanță. Ea este energia în actul ei cel mai desăvîrșit" (*Personalismul energetic*, p. 112, 244).

„Omul nu este centrul static al lumii — cum s-a crezut multă vreme; este axa și săgeata Evoluției" (*Le Phénomène humain*, în *Oeuvres*, t. I, Paris, Ed. du Seuil, 1955, p. 30). Inclus în dialectica naturii, deci recunoscut ca natură, omul nu este însă redus la ea sau nu este identificat cu un element într-o serie despecificatorie.

Integrînd, cum zicea sistematicianul personalismului energetic, „mersul naturii", omul îl depășește ca „fenomen" (Teilhard) care nu acționează ca natură; „el vede natura întreagă ca un mare organon" (C. Rădulescu-Motru, *op. cit.*, p. 137); „centru de perspectivă, omul este în același timp centru de construcție în Univers" (Teilhard, *op. cit.*, p. 27).

Emergențe ale aceleiași realități, animalul și omul se comportă esențial diferit: cel dintîi evoluează „încet, prin modificarea treptată a instinctelor" (C. Rădulescu-Motru, *op. cit.*, p. 125), el știe, dar nu știe că știe, nu ocupă o asemenea poziție în univers încît „percepția să se stabilească în plenitudine" și convergența direcțiilor care duc la el să fie „structurală", nu numai „vizuală" (Teilhard, *op. cit.*, p. 26). „Fenomenul uman", însă, „cheie a universului", cum îl determina frumos gînditorul francez, ca sinteză cosmică și nu sumă, fiind *faber* și *sapiens*, devine *pantocrator* — stăpîn al tuturor lucrurilor.

„Determinismul naturii este pentru persoana omenească, nu un obstacol, ci un sprijin. Grație lui, rolul personalității este posibil. Nu dar contra naturii, ci prin natură, spre complectarea naturii" (C. Rădulescu-Motru, *op. cit.*, p. 220) „Omul nu se vede complet în afara umanității; nici umanitatea în afara vieții, nici viața în afara Universului" (Teilhard, *op.cit.*, p.28).

Ca „act desăvîrșit al energiei" (C. Rădulescu-Motru) ori sinteză a mișcării omogene și coerente a universului (Teilhard) fenomenul uman se instituie într-o realitate coexistentă întregului, ceea ce stă ca premisă a naturii lui sociale. „Progresul în complexitate se traduce printr-o aprofundare centrică. Nu simplu sumă, ci sinteză" (Teilhard, *L'Atomisme de l'esprit*, în *Oeuvres*, t. VII, Paris, Ed. du Seuil, 1963, p. 45). Faptul însă, deși necesar, nu este suficient: „cît timp nu este luată în considerație funcțiunea de muncă a omului" afirmarea sociabilității prin natură, rămîne descoperită (C. Rădulescu-Motru, *op. cit.*, p. 107). Aplicîndu-se ca forță creatoare, deci socială, naturii, omul începe prin a fi *faber*, dat fundamental al *hominizării* continue a vieții, pentru că „omul se desăvîrșește prin muncă" (*Ibidem*, p. 56).

De bună seamă *faber* și *sapiens* nu suportă o depărtare temporală („Omul are conștiință și această conștiință luminează o activitate deosebită de a animalului: activitatea muncii" — *Ibidem*) dar omul ia act de sine, deci se instituie în obiect de reflexie prin capacitatea și îndemînarea de a crea valori „suprareale", în terminologia teilhardiană, care depășesc puterea de invenție a lumii organice și biologice.

Produs al unui proces evolutiv convergent, omul îl continuă, dar ca umanitate, ca sinteză originală și creatoare.

Deși are aproximativ 14. 000. 000. 000 de celule, biologic, creierul este limitat și nu se îmbogățește, la nivel interuman, prin schimb material; sporește însă prin co-reflexie. „Unde mai poate să stea astăzi Leibniz cu monadele sale închise?" se întreba Teilhard (*L'Atomisme de l'esprit*, în *op. cit.*, p. 44).

„Omul, statuie frumoasă, nu este și o personalitate" pentru că „mintea se ascute prin dialectică" (C. Rădulescu-Motru, *op. cit.*, p. 75, 138), reflexia este co-reflexie (Teilhard).

Dialog neîntrerupt cu Universul și cu sine, omul ca umanitate face imposibilă robinsonada absolută, ori eterna reîntoarcere. „Prin dedublare și reflexie subiectul de ieri se pregătește să devină principalul obiect de mîine" (Teilhard, *L'Energie humaine*, în *Oeuvres*, t. VI, Paris, du Seuil, 1962, p. 145).

Coextensiv universului, rod și continuare a devenirii acestuia, identic și diferit față de el, omul este ființă în stare să și-l asume, făcînd din sine *subiectus* — așezat în vecinătate, supus, expus și din ceea ce-i transcende, *obiectus* — așezat în față.

Pornind de la Kant, dar detașîndu-se de kantianism, C. Rădulescu-Motru în *Elemente de metafizică* ... aspiră la un proiect filozofic apt să asigure unitatea dinamică a subiectului și obiectului. Personalismul energetic, prin punerea în identitate a persoanei cu realitatea (energia), îi părea a fi soluția. La rîndul său, Teilhard, mai puțin aplicat problemei cunoștinței avea să înainteze similar, gîndind din perspectivă fenomenologică (în accepția hegeliană) sinteza subiectului și obiectului: „Subiectul și obiectul se unesc și se transformă mutual în actul cunoștinței" (*Le Phénomène humain*, în *op. cit.*, p. 26). Identificînd în evoluție o dimensiune a ființei și a gîndirii,

pentru a scăpa de maniheismul implicat în ideea conștiinței-oglindă, și unul și celălalt își asigură justificarea unității dinamice a subiectului și obiectului. Centrată în antropologie, fenomenologia lui Rădulescu-Motru (personalismul energetic fiind o fenomenologie luată în înțeles de știință a fenomenului, adică a ceea ce apare) și cea a lui Teilhard de Chardin evită submiterea absolută a subiectului de către lucru, reducerea lui la contemplația pură. Reținută, ideea kantiană a unei răsturnări coperniciene în sistemul cunoștinței este redimensionată antropologic, astfel încît semnifică omul măsură a tuturor lucrurilor, omul „centru de perspectivă" și „centru de reconstrucție". Personalismul energetic și fenomenologia teilhardiană a naturii se adună astfel într-o apoteoză a omului, fără să se încheie cu ea, deși, ceea ce-i urmează, n-o infirmă, dar cu siguranță o relativizează.

„În ce consistă personalitatea omenească ... ? În cristalizarea unui șir indefinit de dispoziții materiale și sufletești în jurul unui eu subiectiv ... Pînă unde ajunge puterea de cristalizare a eului? ... Această putere poate fi concepută în margini cît mai întinse. Nimic nu se opune să o concepem în marginile întregului univers. Aceasta ar fi personalitatea divină ..." (C. Rădulescu-Motru, *op. cit.*, p. 247).

„Într-un fel procesul de vitalizare în care noi sîntem angajați poate să fie definit... în termen de ultrapersonalizare" (Teilhard, *Le Rebondissement humain de l'évolution et ses consequences*, în *Oeuvres*, t. V, 1959, p. 265), ceea ce înseamnă salt al umanității în supraumanitate, stare superioară definită prin ultrasocializare, ultracerebralizare, ultra-tehnicitate.

Procesul evolutiv, convergent și orientat s-ar împlini astfel într-o nouă și desăvîrșită „curbură personalizantă", formula aparține lui Teilhard. Apropiați și de această dată, C. Rădulescu-Motru și Teilhard de Chardin se despart însă odată cu implicarea divinității.

Ce-i drept, filozoful român asimilează personalitatea energetică „în marginile întregului univers" cu divinitatea, numai că aceasta nu este identificată nici măcar cu un „suflet al lumii", necum cu un spirit absolut care ar orienta teleologic procesul evolutiv.

Presupoziția unui finalism spiritualist la Rădulescu-Motru este falsă, divinitatea nefiind făcută să determine ceva. Dacă totuși este evocată, este într-un sens mai degrabă metaforic, ca umanitate (personalitate) desăvîrșită.

Recunoscîndu-i umanității datele specifice, Rădulescu-Motru apasă, totuși, pe condiția ei naturală, și-i prevede împlinirea într-o nouă ipostză energetică și nu socială. Starea sistemului este contradictorie, pentru că odată cu afirmarea personalității divine ca superpersonalitate, pe spații mult mai largi este dezvoltată teoria personalității ca „statornicire de aptitudini în v derea muncii" și prin ea. Oricum, în condițiile în care, cu Marx, conștiința filozofică descoperise „primul act *istoric*" și *sensul istoriei*, *oscilația* între *social* și natural în explicația omului anulează valoarea căutării.

Spre deosebire de C. Rădulescu-Motru, însă, Teilhard de Chardin, prin identificarea pan-energetismului cu un panteism sui-generis în care termenul central este Christos-Omega sau Christos Evolutor sau Christos Cosmic, impune universului o mișcare orientată care se desfășoară între Dumnezeu—Alfa (plasat la origini) și Dumnezeu—Omega, absolutul *urbi et orbi*. Viziunea teilhardiană se înscrie astfel perfect în perimetrul teleologiei, evoluția convergentă și orientată luînd forma unui pan-finalism, în care Dumnezeu-Omega se constituie ca subiect absolut în cosmogeneză, în antropogeneză și în împlinirea umană.

Dacă Rădulescu-Motru, în explicația omului, oscilează între natural și social, savantul și filozoful francez adaugă, supranaturalul. Decăzut din condiția de subiect, omului îi este luată personalitatea. Paradoxal, și aici stă drama umanismului teilhardian, anularea, prin heteronomie, a valorii omului se întîmplă într-un proiect filozofic care urmărea înălțarea ei la proporții cosmice. Intenția, însă, nu este slujită de înfăptuire, sau mai exact nu în întregime, afirmării omului în limitele umanității — și ea stînjenită de pancristism — precedîndu-i și urmîndu-i ideea destinației supranaturale, ce-i drept, altfel decît cea tomistă, însă nu divergentă. Poate o *theology-fiction* cum o presupunea Jacques Maritain, dar, prin aceasta totuși teologie, viziunea teilhardiană care înconjoară și străbate opera filozofică și științifică rămîne o teologie creștină, sau, aplicînd cuvîntul lui Etienne Gilson, *metacreștină*, care ia omului condiția de *subiect*, pentru a-l reconstrui ca *predicat*.

De bună seamă, prima și cea mai la îndemînă explicație a unei asemenea încheieri ține de faptul că Teilhard de Chardin a fost și teolog, nu numai savant și filozof. C. Rădulescu-Motru însă, ca *metafizician*, nu pornea de la datele teologiei și cu toate acestea, păstrînd proporțiile, implica divinitatea întrucîtva asemenea lui Teilhard.

Așa stînd lucrurile, este nevoie și de altceva pentru înțelegerea faptului. „Sistematica biologică, scria Rădulescu-Motru, și-a găsit obiectul propriu pentru studiul căreia ea a fost născută. Ea studiază viața ca biosferă. Pînă la ea, biologii s-au ocupat mai mult de întrupările individuale ale vieții... Cu siste-

matica, orizontul biologilor s-a lărgit. Acum ei studiază viața în dependență de constituția și evoluția globului întreg... Se cercetează condiționările vieții în cadrul cel mai larg al desfășurării energiei universale" (*Personalismul energetic*, p. 33).

„Ontogeneza microcosmosului", nota la rîndul său Teilhard, are sens doar dacă este încadrată „nu numai în filogeneza unei ramuri zoologice oarecare, ci și în cosmogeneză..." „Pentru spiritul modern...conștiința a apărut dintr-o mișcare universală, absolut specifică, în virtutea căreia totalitatea lucrurilor se deplasează solidar..." (*Un seuil mental sous nos pas. Du cosmos à la cosmogénèse*, în *Oeuvres*, t. VII, Paris, Ed. du Seuil, 1963, p. 265).

Amîndoi construiesc un model universal al evoluției, prin reacție față de un înțeles „local" — cum zicea Teilhard — al evoluției. Dar văzînd în ea un proces convergent, o limitează, făcînd-o să „curgă" numai pe albia personalizării progresive, ceea ce nu se armonizează cu presupoziția, admisă, a infinității realului. „Cheie a universului", de bună seamă, dar ca ființă în stare să dea semnificație umană lucrurilor și nu în sens de *pantocrator* în ordine cosmologică, omul nu epuizează posibilitatea de invenție infinită a universului. În continuă devenire, umanitatea nu absoarbe, limitînd devenirea universală pentru că evoluează ca umanitate și nu ca natură. Cum spunea, odinioară, venerabilul nostru contemporan, D. D. Roșca: „Gîndului pascalian după care ceea ce constituie măreția omului este mintea înțelegătoare , ea (*Existența tragică*, n.n.) îi suprapune ideea că și mai minunata grandoare a omului rezidă în lupta sa neîncetată și-n puterea sa (sprijinite, se înțelege, pe gîndirea lui înțelegătoare) de a se depăși mereu pe sine însuși, creînd, în ciuda tulburătoarei indiferențe a Universului, o lume tot mai rațională, mai dreaptă, mai bună, mai frumoasă." (*Existența tragică*, ediție definitivă, București, Edit. științifică, 1968, p. 205).

C. Rădulescu-Motru și P. Teilhard de Chardin par să fi fost ispitiți de o justificare a măreției omului prin identificarea lui cu o floare superbă (ceea ce și este) a universului, cînd grandoarea lui ține, în primul rînd, de el ca umanitate.

Filosofskie Nauki

(U.R.S.S.)

Nr. 5/1976

Din sumar: M. T. IOVCIUK, Congresul al XXV-lea al P.C.U.S., problemele modului de viață socialist și ale calității muncii; V. P. RATNIKOV, Caracter științific și partinitate în cunoașterea filozofică; G. A. BRUTEAN, Cu privire la natura cunoașterii filozofice; V. S. GOTT, K. H. DELOKAROV, Problemele filozofice ale științelor naturii în opera lui Engels; I. S. NARSKI, Problemele teoriei cunoașterii și logicii în „Anti-Dühring"; A. M. KORȘUNOV, V. V. MANTATOV, Reflectare, convenționalitate, convenționalism; V. N. KOSTIUK, Schemele ipotetic-deductivă și inductivă ale dezvoltării cunoașterii științifice; I. G. IVANOV, L. A. POPOV, Conținutul moral al ateismului; Z. L. SOKOLNIKOVA, Antropologismul idealist și teleologia în „filozofia speranței" a lui Ernst Bloch; A. S. BOGOMOLOV, N. M. EFENDIEVA, Problemele dialecticii în teoria lui Kierkegaard despre „stadiile" vieții; H. HÖRZ, Dialectica materialistă ca metodologie științifică.

CONSULTAŢII
PENTRU ÎNVĂŢĂMÎNTUL POLITICO-IDEOLOGIC DE PARTID

PROBLEME DE MATERIALISM DIALECTIC ŞI ISTORIC ŞI ALE ROLULUI ŞTIINŢEI ŞI TEHNICII ÎN PROGRESUL ECONOMICO-SOCIAL AL ŢĂRII

CONCEPTELE DE SISTEM, STRUCTURĂ, FUNCŢIE ŞI ROLUL LOR ÎN CUNOAŞTEREA SOCIALĂ

DE

RADU FLORIAN

Conceptele pe care le foloseşte o teorie ştiinţifică reprezintă sursa capacităţii sale cognitive. Ele instituie în planul cunoaşterii obiectului investigat, ierarhizarea relaţiilor care-l compun şi dezvăluie, pe această bază, variabilele acestora, mobilitatea şi devenirea lor. Conceptele ştiinţifice orientează procesul cunoaşterii, generează ipotezele sale, constituie aparatul instrumentar al interpretării şi explicării datelor şi faptelor specifice unui obiect al cercetării. Aparatul conceptual al unei teorii ştiinţifice reprezintă sistemul ei de referinţă prin care ea abordează şi tratează orice nou obiect al investigaţiei, îl include treptat în cîmpul cunoaşterii.

Caracterul ştiinţific al filozofiei marxiste a istoriei rezultă din conceptele sale fundamentale. Dealtfel, saltul pe care-l reprezintă gîndirea marxistă se datoreşte *inovării radicale* a conceptelor cunoaşterii sociale. Un rol primordial în elaborarea explicaţiei ştiinţifice a societăţii l-au îndeplinit concepte ca: relaţii de producţie şi forţe productive (de producţie), mod de producţie, structura economică, suprastructura politică şi juridică, clasa socială şi lupta de clasă etc., precum şi stabilirea corelaţiei dintre ele.

Conceptele filozofiei marxiste au fost construite pe terenul particularităţii sale de a considera societatea ca un sistem, de a evidenţia structuralitatea ei. În filozofia marxistă este formulată, pentru prima oară, concepţia despre societate ca ansamblu determinat de relaţii sau altfel spus ca sistem, deşi termenii de sistem şi structură nu sînt elaboraţi în forma unor concepte.

Într-adevăr, filozofia marxistă, încă de la primele ei manifestări relevă caracteristica societăţii de a fi o *totalitate*. În *Mizeria filozofiei* Marx scria semnificativ în această privinţă că societatea este un organism „în care toate relaţiile există simultan şi se sprijină reciproc”[1], pentru ca în *Bazele criticii economiei politice* să afirme aparent paradoxal că: „Societatea nu este alcătuită din indivizi; ea exprimă suma legăturilor şi relaţiilor dintre aceşti indivizi”[2].

De asemenea, filozofia marxistă a dezvăluit structuralitatea societăţii prin punerea în evidenţă a rolului determinant al relaţiilor

[1] Marx-Engels, *Opere*, vol. 4, Bucureşti, Edit. politică, 1958, p. 130.

[2] Marx, *Bazele criticii economiei politice*, Bucureşti, vol. 1, Edit. politică, 1972, p. 196.

Rev. filoz., XXIII, 5, p. 617–627, Bucureşti, 1976

economice (structura) față de relațiile politice și cele ideologice (suprastructura politică — juridică și formele conștiinței sociale). Este relevat pe această cale caracterul articulat al relațiilor sociale, al societății ca totalitate.

Totodată, gîndirea marxistă a evidențiat faptul că determinismul social este produsul interacțiunii tuturor domeniilor de relații sociale, fiind ceea ce se *numește un determinism global.*

Concepția marxistă despre societate ca sistem, despre structuralitatea realității sociale are o importanță teoretico-metodologică de prim ordin deoarece *fixează sistemul de referință al analizei tuturor fenomenelor sociale, terenul logic al descifrării lor.*

Referindu-se la această perspectivă metodologică G. Lukács sublinia cu deplin temei că filozofia marxistă face epocă prin metoda sa „deoarece recunoaște în toate aceste sisteme (parțiale ale societății — n.ns.) în aparență complet independente, închise, autonome, simpli factori ai unei totalități care le înglobează, pentru că a putut să depășească aparenta lor autonomie" [3]. Iar în altă parte Lukács scria în același sens că: „numai într-un astfel de context care înglobează diferitele fapte ale vieții sociale (ca elemente ale devenirii istorice) într-o *totalitate*, devine posibilă cunoașterea faptelor ca cunoaștere a *realității*" [4]. El conchide în mod justificat că: „...afirmația lui Marx după care „raporturile de producție ale oricărei societăți formează un tot" este punctul de plecare metodologic și cheia cunoașterii *istorice* a raporturilor sociale" [5].

Trebuie însă observat că gîndirea marxistă de la sfîrșitul secolului trecut și din *prima* jumătate a secolului nostru nu a degajat toate concluziile din această perspectivă metodologică inițială elaborată de întemeietorii marxismului. A fost subapreciată îndeosebi studierea din această perspectivă a societăților contemporane, dialectica reproducerii și dinamicii lor.

Rămînerea în urmă, în acest plan, a gîndirii marxiste a coincis cu extinderea concepției despre structuralitatea fenomenelor sub influența fenomenologiei husserliene, a psihologiei gestaltiste, a lingvisticii structurale, a structuralismului matematic, și mai aproape de zilele noastre a sociologiei funcționaliste, a teoriei sistemelor, a ciberneticii și a antropologiei structurale. Era inerentă, în aceste condiții, apariția unei pluralități de accepții a termenilor de sistem și de structură, a unei multitudini de puncte de vedere privind aria lor de aplicare metodologică.

Această situație a generat necesitatea delimitării, pe terenul marxismului, a conceptelor de *sistem, structură, funcție*, relevării rolului lor metodologic în cunoașterea socială. Se impune sublinierea că pentru filozofia marxistă, analiza structurală a realității nu este atît rezultatul însușirii contemporane a unor elemente valabile din sfera unor științe particulare cît îndeosebi expresia explicită a unei particularități fundamentale proprii.

*

Conceptele de sistem și de structură sînt *corelative* și nu identice, așa cum rezultă din lucrările a numeroși autori, inclusiv ale lui J. Piaget și ale lui C. Lévy-Strauss, care folosesc termenii amintiți dîndu-le aceeași accepție.

Astfel, *conceptul de sistem* desemnează un *ansamblu unitar de relații*, ierarhizat și articulat, compus din subansambluri diferențiate, care se autoreglează și își reglează, în anumite limite, relațiile cu mediul ambiant.

Societățile sînt sisteme sociale globale, fiind formate din subansambluri sau sisteme parțiale, care-și autoreglează funcționalitatea și își asigură, în anumite condiții, reproducerea, refacerea stabilității lor. Caracterul de sistem global al unei societăți rezultă din faptul că ea constituie un ansamblu unitar, că sistemele ei parțiale (economia, organizarea pe grupuri sociale, regimul politic și cultura spirituală) se completează reciproc, între ele existînd relații de determinare variate, ceea ce conduce la ierarhizarea și articularea internă a ansamblului.

Orice societate este un sistem global și datorită faptului că relațiile prin care își asigură stabilitatea, procesul de refacere a raporturilor economice și politice se imprimă prin forme variate asupra funcționării tuturor sistemelor ei parțiale.

Gradul de complexitate a unei societăți provine atît din diversitatea elementelor ei componente cît și din diversitatea relațiilor ei de autoreglare și de reglare a raporturilor ei cu ambianța.

În cadrul totalității relațiilor care formează o societate ca sistem global se disting *relațiile invariante*, care nu se modifică de-a lungul funcționării și evoluției ei. *Conceptul de structură desemnează aceste relații invariante care determină stabilitatea sistemului și totodată organizarea, articularea și autoreglarea lui.* Relațiile structurale ale unor societăți date sau ale unui subansamblu al ei reprezintă legile lor funcționale.

Societatea privită ca sistem obiectiv al realității, ceea ce putem denumi, realitatea socială, *are o structură invariantă*, stabilă, cu toate formele ei de manifestare profund diferite de-a lungul dezvoltării sale istorice.

[3] G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, 1960, Les Ed. de Minuit, p. 265.

[4] *Idem*, p. 26.

[5] *Ibidem*, p. 27.

Avem în vedere faptul că toate orînduirile s-au compus din sisteme parțiale care au îndeplinit, în linii mari, aceeași sau aceleași funcții; toate societățile au cuprins și cuprind în alcătuirea lor un sistem economic, al organizării în grupuri sociale, al conducerii sociale și al culturii spirituale.

De asemenea sînt invariante relațiile de determinare dintre aceste sisteme parțiale. Ambele particularități fac ca toate orînduirile să fie trepte ale dezvoltării istorice ale aceleiași realități sociale.

Faptul că toate societățile sînt compuse, în linii mari, din aceleași sisteme parțiale, care se implică reciproc, rezultă din rolul de subiect al societății față de natură, din trăsătura ei fundamentală de a-și autoproduce existența, propria sa realitate. Numai totalitatea sistemelor parțiale amintite face posibilă realizarea rolului societății de subiect. Astfel, activitatea economiei care produce mijloacele și bunurile necesare subzistenței societății — latura primordială a rolului ei de subiect transformator —, se realizează în mod indisolubil prin aceea a grupurilor sociale, prin intermediul relațiilor dintre ele, care implică la rîndul ei existența unei conduceri a societății ca totalitate — care în cea mai mare parte a istoriei a avut un caracter politic, fiind un instrument de acțiune al claselor sociale în vederea impunerii intereselor lor sau a apărării și promovării lor în funcție de poziția lor dominantă sau dominată economic. În sfîrșit, sistemul economiei, cel al organizării pe grupuri sociale ca și cel politic implică prin însăși existența și manifestarea lor pe cel al culturii spirituale, singurul care face posibilă acțiunea de cunoaștere pe orice treaptă a istoriei ca și procesul de conștientizare a poziției claselor și categoriilor sociale.

Trebuie remarcat, totodată, că fiecare orînduire are o *structură globală*, formată din *totalitatea relațiilor ei invariante*, care determină stabilitatea sau echilibrul ei și care *se reproduc permanent* în funcționarea și evoluția ei. Structura globală a unei societăți este constituită din relațiile dintre componentele invariante, nemodificabile ale sistemelor ei parțiale, din raporturile de autoreglare a echilibrului societății ca totalitate.

Astfel, structura globală a societății capitaliste este formată din raporturile dintre următoarele elemente: a) rolul determinant al economiei de marfă, bazată pe proprietatea capitalistă și exploatarea forței de muncă, reglată de legea valorii și mecanismul pieții; b) poziția dominantă a burgheziei în cadrul relațiilor de clasă axate pe raportul antagonic dintre burghezie și proletariat; c) exercitarea de către burghezie a conducerii politice a societății; d) existența unei culturi spirituale care asigură satisfacerea nevoilor economiei capitaliste și dominarea conștiinței de clasă a burgheziei; e) existența națiunii specifice capitalismului ca formă a comunității etnice.

Invarianța relațiilor structurale ale unui sistem social global sau parțial nu trebuie identificată cu caracterul lor static, ci înseamnă doar că în procesul funcționării și dezvoltării sistemului ele nu se modifică, componentele lor rămîn aceleași. Întrucît relațiile structurale nu epuizează toate relațiile sistemului, dezvoltarea acestuia se face prin schimbarea relațiilor lui nestructurale.

Este pilduitoare din acest punct de vedere situația capitalismului contemporan în cadrul căruia au apărut *numeroase elemente noi* față de capitalismul secolului trecut, dar a cărui structură globală nu s-a schimbat. Într-adevăr, aceste elemente noi care pot să fie identificate în sfera forțelor de producție a unor elemente ale relațiilor de producție a funcțiilor statului capitalist etc., nu au schimbat rolul dominant al relației de capital în economie, pe cel al burgheziei în cadrul raporturilor social-politice și nici caracterul de clasă al statului capitalist, ca instrument de conducere a societății pe baza reproducerii intereselor burgheziei.

Invarianța relațiilor structurale ale capitalismului formează trăsătura primordială a dialecticii reproducerii lor ca sistem social global. Tocmai de aceea prezența lor contemporană confirmă în mod indubitabil existența societății capitaliste, în pofida declarațiilor nefondate, despre o pretinsă dispariție a ei, ale unor ideologi burghezi.

Toate acestea arată că structuralitatea unei societăți nu exclude procesualitatea și dezvoltarea ei, faptul că ea este produsul unei istorii anterioare și că la rîndul ei are o istorie. Opunerea caracterului structural procesualității fenomenelor sociale este artificială deoarece, pe de o parte, structurile sînt implicit și rețele de procese, iar, pe de altă parte, sistemul este izvorul propriei sale mișcări funcționale și de dezvoltare, este subiectul propriei sale istorii.

Orice sistem și în cadrul lui diferitele structuri sînt produse ale unui proces istoric anterior. Piaget sublinia cu drept cuvînt falsitatea dilemei structură-istorie arătînd că nu există geneză fără structură și structură fără geneză: „orice geneză pleacă de la o structură și conduce la o altă structură, după cum în mod reciproc, orice structură are o geneză" [6].

Conceptele de sistem și de structură sînt corelative cu acelea de *funcționalitate* și *funcție*. Acesta din urmă desemnează particu-

---

[6] J. Piaget, *Six études de psychologie*, Ed. Gauthier, Paris, 1964, p. 168, 171.

laritatea unui sistem sau subsistem de a satisface interese și nevoi umane determinate, în timp ce conceptul de funcționalitate desemnează modul de manifestare a sistemului, mișcarea simultană a relațiilor care-l compun în vederea realizării funcțiilor sale.

Funcția unui sistem social parțial are o determinare obiectivă, rezultînd din locul său în sistemul global, în procesul de autoproducere a existenței sociale, a societății date. Astfel, o componentă universală a funcției sistemului economic constă în umanizarea naturii, determinată de caracterul ei practic, transformator ce asigură producerea de mijloace și bunuri economice. De asemenea, funcția sistemului politic este determinată de necesitatea oricărei societăți, împărțite în clase, de a-și asigura reglarea sa ca ansamblu și reproducerea sa în conformitate cu interesele clasei dominante economic.

Funcționalitatea unui sistem social global cunoaște două stări principale : cea de echilibru sau de stabilitate a sistemului și aceea de dezechilibru. *Starea de echilibru a unei societăți se caracterizează prin capacitatea sistemului global de a se autoregla, de a-și reproduce structura invariantă.* Această stare nu este lipsită de contradicții și nici chiar de fenomene disfuncționale, ci reprezintă situația în care relațiile de autoreglare ale sistemului global mențin contradicțiile și disfuncționalitățile în forme compatibile cu funcționarea și stabilitatea societății.

Starea de dezechilibru a unui sistem social se caracterizează prin dereglarea, momentană sau de durată, parțială sau totală, reversibilă sau ireversibilă a stabilității (echilibrului) lor, a procesului lor de reproducție. Dezechilibrul unei societăți îmbracă forme variate, de la criza unui sistem parțial, ca cea economică în capitalism, de pildă, la criza generală care afectează sistemul în ansamblul său și care este fundalul declanșării revoluției socialiste.

Criza sau dezechilibrul unui sistem social poate fi desemnată prin termenii lui Marx ca „separarea unor momente lăuntric legate", ca independența pe care o capătă unele față de altele momentele care sînt legate reciproc și care se completează unul pe celălalt" [7].

Între criza unui sistem social parțial și criza unui sistem social global există o deosebire fundamentală. Prima poate fi, ca în cazul crizelor economice din capitalism și un instrument al reglării sistemului, în timp ce criza generală a societății este întotdeauna o manifestare acută de epuizare a posibilităților ei de existență în sistemul dat. În acest sens dezechilibrul general al societății capitaliste este manifestarea necesității trecerii la un nou sistem social, care prin trăsăturile sale să închidă izvoarele de criză ale societății anterioare.

În afară de mișcarea sa funcțională, unei societăți îi este specifică și o mișcare de dezvoltare. *Dacă prima este constituită de mobilitatea simultană a relațiilor ce formează sistemul global*, cea de-a doua reprezintă *înlănțuirea de trepte (stadii) diferite pe care le parcurge un sistem în timpul reproducerii sale, pînă la dispariția sa.* Mișcarea (procesul) de dezvoltare a unei societăți este produsă de propria ei funcționalitate. *Ambele formează istoria sistemului social.*

Importanța metodologică a conceptelor de sistem—structură—funcție rezultă, în primul rînd, din faptul că ele conturează în termeni adecvați cadrul de referință al investigării fenomenelor sociale. Plasate în acest cadru fenomenele sociale ale unei orînduiri, în toată diversitatea lor, încep să devină inteligibile, deoarece el permite punerea în evidență a *locului lor* în ansamblul social, ca și trecerea la descoperirea structurii și funcției lor sociale specifice.

Trebuie remarcat în această privință că conceptul de *sistem social global* este mai potrivit, prin gradul său de mai mare rigoare, pentru a desemna o orînduire socială, ca ansamblu de relații sociale, decît cel de formațiune socială, care este pînă astăzi îndeobște folosit. Aceasta se datorește faptului că conceptul de sistem social global include două note esențiale care lipsesc conceptului de formațiune socială : nota de *structuralitate* a relațiilor sociale, ceea ce dezvăluie caracteristica societății de a fi un ansamblu organizat și articulat de relații sociale, iar pe de altă parte, aceea de *ansamblu social care-și autoreglează funcționalitatea, raporturile cu mediul înconjurător.*

Tocmai de aceea conceptul de sistem social global orientează investigarea oricărei societăți spre dezvăluirea componentelor, a sistemelor ei parțiale, a structuralității și a funcționalității lor și în același mod orientează cercetarea oricăror fenomene sociale.

Însemnătatea metodologică a conceptelor corelative de sistem—structură—funcție constă, de asemenea, în faptul că face posibilă distincția dintre analiza funcționalității — sau altfel spus a *sincroniei* — și analiza dezvoltării, sau altfel spus a *diacroniei* unui sistem. Această distincție metodologică este justificată de situația, arătată în paginile anterioare, că funcționalitatea și dezvoltarea sînt cele două forme principale ale mișcării unui sistem social global, care se întrepătrund într-un singur proces.

În timp ce analiza sincroniei unei societăți trebuie să pună în evidență ceea ce Marx

[7] K. Marx, *Teorii asupra plusvalorii*, partea a II-a, București, Edit. politică, 1960, p. 426.

a numit existența simultană și reciprocă a tuturor relațiilor sociale, care nu e altceva decît funcționalitatea lor sau altfel spus determinismul reproducerii și stabilității orînduirii, analiza diacroniei unei societăți trebuie să releve dezvoltarea orînduirii ca sistem global, evoluția ei, relația dintre reproducere și evoluția orînduirii.

Ignorarea, pînă în deceniul trecut, a ideii lui Marx despre necesitatea studierii existenței simultane a tuturor relațiilor a dus la nesocotirea analizei funcționalității societăților, a stabilității lor, a mijloacelor (relațiilor) prin care ele își mențin și își refac echilibrul. S-a încetățenit, astfel, punctul de vedere eronat că dialectica socială trebuie interpretată numai ca proces de dezvoltare, că fenomenele sociale sînt numai dinamice nu și stabile, că societățile ar avea o istorie redusă doar la geneza și la maturizarea condițiilor dispariției lor, fără a se ține seama că ele durează prin stabilitatea lor, prin reproducerea lor. Așa se explică că procesului cunoașterii determinismului diferitelor societăți i s-a imprimat un caracter unilateral, că s-a ajuns la confundarea legilor funcționale ale unei societăți cu legile ei de dezvoltare.

Este însă ușor de înțeles că orice societate care în anumite limite se schimbă, evoluează, este implicit stabilă, își reproduce relațiile ei specifice și tocmai de aceea trebuie descoperite, mai întîi, legile care determină stabilitatea și refacerea ei, pentru a ajunge la cunoașterea legilor evoluției unei societăți. Studiul procesului de dezvoltare a unei orînduiri este condiționat de cel al descoperirii funcționalității ei deoarece contradicțiile acesteia, ale reproducerii societății determină schimbarea și dezvoltarea ei.

În acest fel conceptele de care ne ocupăm deschid perspectiva unei cunoașteri a determinismului social ca determinism global, ceea ce relevă un alt aspect al importanței lor metodologice. Într-adevăr, ele evidențiază că determinismul social nu este nici exclusiv economic sau politic, ci rezultă din întrepătrunderea sistemelor parțiale ale unei societăți determinate, din interdependența determinată a *funcționalității lor*.

Virtuțile teoretic-metodologice ale conceptelor de sistem—structură—funcție se vădesc în rezolvarea pe baza lor a unor probleme dificile ale cunoașterii sociale, cum este, de pildă, aceea a relației dintre reproducerea unei societăți și evoluția ei. Ele relevă că un sistem social se dezvoltă numai în limitele structurii sale globale invariante. Dacă în funcționalitatea unor societăți există contradicții ireductibile, care nu pot fi rezolvate în cadrul ei, izvorînd din însăși alcătuirea relațiilor ei structurale, procesul de dezvoltare implică înlocuirea sistemului global dat cu un alt sistem social global.

Prin această optică a putut fi rezolvată cu profunzime și coerență teoretică problema apariției unor elemente noi în capitalismul contemporan, subliniindu-se că dezvoltarea societății capitaliste n-a schimbat relațiile ei invariante, ci s-a produs în limita acestora. Au fost respinse, astfel, atît pretenția ideologiei burgheze după care societatea capitalistă ar fi încetat să mai existe cît și tentativa dogmatică de a nega schimbările petrecute în cadrul ei.

Virtuțile cognitive ale acestor concepte, care desemnează structuralitatea fenomenelor sociale, orientează și soluționarea problemelor privind geneza și dezvoltarea sistemelor sociale, avînd din acest punct de vedere o deosebită însemnătate pentru stabilirea științifică a etapelor societății socialiste.

Mult timp s-a considerat că etapa de formare a societății socialiste — perioada de trecere de la capitalism la socialism —, ar fi identică cu constituirea ei deplină ca sistem global, ar epuiza constituirea noii orînduiri. Această idee scăpa din vedere atît faptul că construirea socialismului a început în cele mai multe țări rămase în urmă pe plan economic cît și acela că în perioada de trecere la socialism, chiar și în societățile economic avansate, nu pot fi edificate decît premisele noii orînduiri, elemente ale relațiilor ei structurale.

Dacă în perioada de geneză a socialismului se pot făuri numai elemente ale structurii globale a societății și nu ansamblurile de relații specifice fiecărui sistem parțial al acesteia, construirea integrală a societății socialiste înseamnă formarea ei ca sistem global cu o funcționalitate proprie, distinctă istoric de aceea a capitalismului. O asemenea operă nu se poate realiza decît de-a lungul unui proces evolutiv, articulat din mai multe etape.

În acest sens *Programul P.C.R. de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism* relevă

că în țara noastră procesul construirii socialismului a parcurs, pînă astăzi, mai multe etape. Aceeași optică stă la baza aprecierii Congresului al X-lea, al celui de-al XI-lea al P.C.R., ca și a Programului partidului privind actuala etapă a făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate, a obiectivelor ei principale.

Aprecierea etapei se întemeiază pe constatarea că relațiile structurale ale societății românești au caracter socialist, că victoria socialismului este ca atare ireversibilă, dar că unele din trăsăturile definitorii ale noii orînduiri sînt încă în proces de înfăptuire. Această situație izvorăște din persistența încă a unor consecințe economice și sociale ale subdezvoltării de la care a început construirea socialismului, din menținerea unor decalaje importante față de nivelurile economice ale unor țări socialiste și capitaliste dezvoltate industrial.

Tocmai de aceea nota dominantă a actualei etape strategice este constituirea societății socialiste ca sistem global, ale cărei sisteme parțiale să formeze ansambluri de relații dezvoltate, capabile să permită o funcționare adecvată a socialismului, manifestarea superiorității sale integrale asupra capitalismului. Așa cum evidențiază Programul partidului atingerea acestui obiectiv implică în mod esențial saltul societății românești de la stadiul ei actual de țară socialistă în curs de dezvoltare la stadiul ulterior de țară socialistă dezvoltată sau altfel spus implică : „Egalizarea nivelului de dezvoltare a țării noastre cu cel al țărilor socialiste avansate din punct de vedere economic, apropierea României de țările industriale dezvoltate ale lumii" [8].

★

Toate acestea arată că conceptele de sistem—structură—funcție, ca și dezvoltarea pe baza lor a analizei sociale structurale în gîndirea marxistă contemporană reînvie o idee fundamentală a marxismului originar, a operei lui Marx și Engels și sporește, totodată, forța sa de cunoaștere științifică.

---

[8] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 70.

BIBLIOGRAFIE

K. Marx, *Contribuții la critica economiei politice*, în K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 13, București, Edit. politică, 1962, p. 8—11.

K. Marx, *Bazele criticii economiei politice*, vol. 1, București, Edit. politică, 1972, p. 423—429.

V. I. Lenin, *Ce sînt prietenii poporului și cum luptă ei împotriva social-democraților*, în *Opere complete*, vol. 1, București, Edit. politică, 1960, p. 129—140; 162—164.

* * * *Programul P.C.R. de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975.

Nicolae Ceaușescu, *Raportul Comitetului Central cu privire la activitatea P.C.R. în perioada dintre Congresul al X-lea și Congresul al XI-lea și sarcinile de viitor ale partidului*, în volumul *Congresul al XI-lea al P.C.R.*, București, Edit. politică, 1975, p. 15—86.

Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Adunarea consacrată aniversării Academiei „Ștefan Gheorghiu", 28 martie 1975*, București, Edit. politică, 1975.

★

Filozofie. Materialism dialectic și istoric, București, Edit. didactică și pedagogică, 1975, p. 114—125.

Introducere în știința conducerii societății socialiste, București, Edit. politică, 1974.

Dialectica societății socialiste. Făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate în România, în *Curs de socialism științific*, București, Edit. politică, 1975, p. 301—313.

Considerații preliminarii privind determinismul social în Socialism științific, manual universitar, București, Edit. didactică și pedagogică, 1973, p. 19—36.

Teoria reglării sistemelor sociale, de H. Ene, București, Edit. Academiei R. S. România, 1972, p. 19—87.

Structura acțiunii sociale, de I. Tudosescu, București, Edit. politică, 1972, p. 125—157.

NEOTOMISMUL ȘI PROBLEMELE OMULUI

DE

LIUBOMIRA MIROȘ

Una din caracteristicile specifice neotomismului * — care explică, printre altele, persistența sa într-o epocă de puternică afirmare a științei și a tehnicii — constă în legătura sa strînsă, pînă aproape de identificare, cu antropologia filozofică, problemele sale fundamentale fiind, în esență, problemele omului. „Ceea ce căutăm să determinăm — mărturisește filozoful neotomist francez Jacques Maritain — este, din punctul de vedere al unei filozofii a istoriei moderne, poziția *practică* și *concretă* a ființei umane în fața lui Dumnezeu și a destinului său, ca o caracteristică a unei epoci sau a unui moment al culturii. Dar această problemă de ordin practic sau etic este comandată și, totodată, ilustrată de o dublă problemă speculativă: problema antropologică — ce este omul —, și problema teologică a relației dintre om și principiul suprem al destinului său, sau, în termeni creștini, ...dintre grație și libertate"[1]. Relația menționată de Maritain constituie, așa cum va reieși din scurta prezentare a unor concepte fundamentale pentru problematica omului, esența modului în care neotomismul abordează și rezolvă, în aspectele sale principale, această problematică.

1. NATURA UMANĂ

În gîndirea neotomistă, noțiunea de „natură umană" cuprinde, pe lîngă un sens existențial, și unul axiologic, puternic afirmat în întreaga tradiție creștină. În această viziune, rațiunea universală transcende natura, unindu-se în persoana lui Dumnezeu cu voința și libertatea absolută. Apare astfel o problematică legată de analiza raportului natural-supranatural și, o dată cu aceasta, se încearcă îmbinarea argumentelor raționale cu cele religioase în explicarea naturii umane.

Modalitatea raportării omului la existență este determinată de locul pe care i-l rezervă neotomismul în ierarhia universală, între treapta superioară a animalității și treapta inferioară a spiritualității. Situat la răscrucea acestor două lumi, omul este privit ca supus energiilor obscure ale instinctului, impulsului vegetativ al materiei în general, și — în același timp — ca ființă singura ființă rațională capabilă de o activitate finală conștientă. Tendința spre perfecțiune prin cunoaștere, ca o modalitate de participare a ființei create la imaginara perfecțiune absolută a creatorului, este menită să exprime fuziunea dintre instinct, voință și rațiune în aspirația spre fericire și cunoașterea supremă. *Natura umană reprezintă, deci, în concepția neotomistă, o sinteză între intelect și sensibilitate, între rațiune și voință, ca manifestare superioară a dinamismului natural spre imaginatul „creator", dinamism propriu tuturor existențelor create.*

Obiectul ultim al cunoașterii și al voinței fiind fixat dinainte, dat o dată pentru totdeauna, activitatea rațională de cunoaștere se rezumă, în perspectiva raportului natural-supranatural, la formularea unor scopuri cu funcție de mijloc în raport cu scopul ultim. Sarcina cunoașterii rezidă, așadar, în determinarea gradului de adecvare a *finalității* acțiunii cu presupusa ordine divină prestabilită. *Natura umană*, apare deci, în concepția neotomistă, ca *o schemă apriorică*, imuabilă, care contravine procesului obiectiv de dezvoltare a omului, *în condiții social-economice* și culturale istoric determinate.

2. PERSOANĂ ȘI PERSONALITATE

Conceptul neotomist de *persoană* rămîne, în liniile sale generale, fidel sensului cristalizat în tradiția creștină. În conformitate cu definiția lui Toma d'Aquino („orice individ de natură rațională se numește persoană"[2]),

* Curentul neotomist își are originea în filozofia lui Toma d'Aquino (1225—1274), care în opera sa *Summa theologiae*, se ocupă de întregul cuprins al filozofiei și teologiei. La sfîrșitul secolului XIX-lea, în dezvoltarea tomismului se disting două tendințe: una, conservatoare, — reprezentată de V. Verner (1843 — 1926), Th. Pégues (1866 — 1936) ș.a. — care își propune să descopere și să reproducă cu fidelitate sensurile autentice ale operei lui Toma, cealaltă, inovatoare, reprezentată de activitatea cardinalului Désiré Mercier (1851—1926), marchează transformarea tomismului în neotomism, prin încercarea de a transforma tomismul într-o „filozofie deschisă", integrată în evoluția istorică a gîndirii filozofice.

[1] J. Maritain, *Humanisme intégral*, F. Aubier, Paris, 1936, p. 16.

[2] Vezi *Enciclopedia Filosofica*, II, G. C. Sansoni, Florența, 1957, p. 1297.

caracteristica esențială a persoanei este considerată a fi raționalitatea, iar persoana este înțeleasă ca expresie a componentei spiritual-raționale a naturii umane. Nota determinantă a conceptului, care marchează specificul poziției neotomiste în raport cu alte curente filozofice burgheze, este *substanțialitatea*. „Persoana — scrie Jacques Maritain — este o substanță individuală, completă, de natură intelectuală și stăpînă a acțiunilor sale... autonomă în înțelesul autentic al acestui cuvînt" [3]. Ca centru de acțiune autonom, persoana introduce în lumea materială propriile sale scopuri, se găsește în fața lumii, problematizînd propria sa existență.

Susținînd autonomia persoanei, neotomismul nu poate evita necesitatea de a da un răspuns la întrebarea: cum se stabilește relația om-semeni-lume? Reprezentanții săi încearcă rezolvarea acestei probleme prin considerarea lui Dumnezeu ca centru transcendent de referință al tuturor subiectelor create.

Considerarea persoanei ca „*substanță* individuală", conduce la înțelegerea ei ca unitate de niveluri structurate ierarhic, între care există relații și medieri complexe. În lucrările reprezentanților neotomismului, pe lîngă structura fundamentală a persoanei, care deschide cîmpul integral al existenței omului ca existență în lume, sînt menționate și structurile biologice, cele psihologice ale subiectivității, ca și cele privind condițiile vieții materiale. Neotomismul nu poate explica însă rațional, legătura, ierarhia și unitatea dintre nivelurile menționate. Din punct de vedere științific, în cadrul concepției materialismului dialectic, unificarea structurilor se explică prin structurarea progresivă a diferitelor niveluri ca rezultat al procesului lor de dezvoltare de la simplu la complex, proces incluzînd momentul contradicției și al negației, ca și pe cel al medierilor și interacțiunilor complexe. Despărțind noțiunea de *structură* de cea de *dezvoltare*, neotomismul încearcă, de fapt, să-și fundamenteze unul din principiile sale de bază: originea divină a sufletului, considerat totodată ca principiu unificator al structurii persoanei. În felul acesta, însă, unitatea dinamică a persoanei umane își află cauza în afara ei.

O altă contradicție proprie concepției neotomiste privind structura persoanei se vădește în modul în care este înțeles raportul dintre structură și esență, dintre obiectivarea structurii și obiectivarea esenței. După cum se știe, structura, fiind un mod de organizare, de sistematizare a conținutului, nu este ruptă de esență, ci dimpotrivă, o exprimă în măsura în care relațiile din interiorul unui sistem obiectiv sînt determinate de natura conținutului elementelor care intră în relație. Obiectivarea structurii înseamnă implicit obiectivarea esenței.

În neotomism, subiectivitatea umană rămîne, chiar în cazul obiectivării structurii sale, un domeniu care nu poate fi explorat și cunoscut prin metode științifice, ci numai prin mijlocirea intuiției existențiale. „Subiectivitatea ca subiectivitate — remarcă J. Maritain — este inconceptualizabilă, este un abis incognoscibil" [4], ea „marchează frontiera care separă lumea filozofiei de lumea religiei" [5]. Neotomismul denaturează conținutul fenomenelor legate de subiectivitate și inversează locul și valoarea lor în ansamblul vieții spirituale a omului, legîndu-le de un eu suprafenomenal. În ansamblul ei, concepția neotomistă despre subiectivitate este o concepție mistic-agnostică, radical opusă modalităților științifice de abordare și soluționare a problemelor persoanei în general.

Concepția neotomistă despre personalitate implică și principiul cunoașterii și valorizării naturii umane. Așa cum precizează filozoful neotomist vest german J. Messner, „din natură omul nu este ceea ce poate fi. Cînd devine ceea ce poate fi, el este o personalitate" [6]. *Personalitatea*, reprezintă deci, în concepția neotomistă, *acel moment al dezvoltării persoanei, cînd aceasta, conștientă de calitățile și posibilitățile sale, ridică necesitatea realizării lor plenare la rang de valoare, transformînd autodezvoltarea într-un scop și o datorie morală.*

Aprecierea concepției neotomiste privind personalitatea, — odată cu evidențierea caracterului pozitiv al ideii de autodezvoltare după criterii valorice —, implică însă și observarea modului în care neotomismul răspunde la întrebarea-cheie pentru orice teorie a personalității, și anume: care este criteriul după care sînt valorificate și ierarhizate potențele, capacitățile și trebuințele naturale?

După cum se știe, valoarea personalității — altfel spus, măsura realizării și manifestării sale — este dată de măsura în care, depistînd și recunoscînd lumea valorilor, omul descoperă în același timp locul și rolul său în mecanismul genezei și al realizării lor ca cerință a progresului social, trăind această cerință ca pe o trebuință a propriei sale naturi.

Or, conform concepției neotomiste, sistemul valorilor la care se raportează personalitatea în aspirația sa spre desăvîrșire nu este

[3] J. Maritain, *Trois Réformateurs. Luther, Descartes, Rousseau*, Paris, Plon, 1925, p. 27.

[4] J. Maritain, *Existence and the Existent*, Pantheon Books, New York, 1948, p. 167, citat după *A Maritain Reader*, Image Books, N. Y., 1966.

[5] *Idem*, p. 169.

[6] J. Messner, *Kulturethik, mit Grundlegung durch Prinzipienethik und Persönlichkeitsethik*, Tyrolia Verlag, Innsbruck—Wien—München, 1954, p. 168.

altul decît sistemul valorilor religioase, exprimate, în esență, în poruncile așa-zis divine promovate de biserică. Pentru reprezentanții neotomismului autodepășirea — ca măsură a valorii personalității — înseamnă, de fapt în sensul său cel mai profund, *autonegare*, în măsura în care exprimă înăbușirea în om a oricărei aspirații de afirmare dincolo de limitele impuse de valorile prezente în relația om-Dumnezeu, orice efort de a schimba locul și condiția hărăzite omului în cadrul acestei relații, chiar dacă ele contrazic demnitatea și libertatea umană.

Denaturînd ideea de valoare a personalității, prin reducerea ei la un reflex al rațiunii și voinței divine, neotomismul privează persoana de esență și existență proprie, exprimă și promovează alienarea religioasă a omului. Prin aceasta însă el își contrazice propria tezâ privind autonomia persoanei.

Sfera alienării religioase este lărgită și adîncită în neotomism prin alienarea umanității. Postulînd existența unui termen de referință absolut și transcendent al umanității în tendința sa de perfecționare morală, neotomismul golește noțiunile de perfecțiune și perfecționare de adevăratul lor conținut și neagă, în același timp baza obiectivă a creației valorilor. Dacă perfecțiunea se confundă cu ordinea prestabilită a existenței, iar perfecționarea cu un grad mai mare de conformare la această ordine, atunci cade însăși ideea de creație a valorilor: evaluarea critică a existenței nefiind necesară și posibilă, nu este posibilă nici anticiparea unui alt mod al său de a fi, prin crearea și afirmarea unor noi valori. Orice progres moral este în acest fel negat. Umanitatea, negăsindu-și în sinea sa sensul și valoarea, este o umanitate alienată.

Pretenția neotomismului de a oferi mijloacele spirituale pentru redresarea morală a omului, în climatul spiritual contemporan, este negată de înseși temeiurile concepției sale despre persoană și personalitate. În esența sa, această concepție se opune în mod declarat tocmai dezideratului etic care exprimă stadiul actual atins al perfecțiunii morale a umanității, acela de a considera scopul ultim al omului, omul însuși. Combătîndu-l, unii reprezentanți de frunte ai neotomismului consideră că „nenorocirea" istoriei moderne și tragedia omului sfîșiat în determinări opuse se datorează spiritului antropocentric, faptului că „omul, uitînd că în ordinea existenței și a binelui, Dumnezeu este cel care are prima inițiativă și însuflețește libertatea noastră, a vrut să facă din propria sa mișcare de ființă creată o mișcare primă absolută" [7]. Soluția preconizată pentru redresarea umanității constă, după Maritain, în înlocuirea omului burghez cu un om nou, care s-ar putea dezvolta numai în condițiile instaurării unei noi creștinătăți al cărei caracter distinctiv ar consta în „realizarea sociotemporală a Evangheliei" [8]. Limitele în care, în concepția neotomistă, omul își poate realiza și stăpîni propriul său destin, vor apărea și mai evidente în concepția neotomistă despre libertate.

3. PROBLEMA LIBERTĂȚII

Concepția neotomistă despre libertate continuă — în linii generale — tradiția creștină veche și scolastică. Problema fundamentală și, totodată, contradicția principală rămîne explicarea raportului dintre libertatea omului și harul divin, dintre acțiunea umană și acțiunea divină. O a doua problemă, a cărei rezolvare a fost și a rămas condiționată de conținutul libertății omului, este problema existenței răului.

Raportul dintre libertatea umană și acțiunea divină se manifestă — conform concepției neotomiste — direct, prin influența fizică și morală a lui Dumnezeu asupra acțiunii omului și, indirect, prin crearea în om a capacităților și forțelor capabile să o producă. O consecință a acestei perspective este teoria liberului arbitru, potrivit căreia Dumnezeu nu încalcă natura voinței umane, ci o respectă și o perfecționează. „Orice comportament liber este înrădăcinat în liberul arbitru, în judecata liberă — precizează neotomistul Louis de Raeymaeker. Nici un motiv obiectiv, nici un bine, nici o valoare nu exercită o acțiune constrîngătoare asupra voinței libere: omul este stăpînul actelor sale, tocmai pentru că el este stăpînul cauzelor sale de a acționa, stăpînul judecăților sale practice" [9]. Putem considera, deci, liberul arbitru ca fiind acea formă a activității subiectivității care, caracterizîndu-se prin autoreflecție și autoevaluare, stabilește determinațiile voinței și, prin aceasta, reprezintă *aspectul moral al libertății*. Liberul arbitru este o judecată *liberă*: liberă nu de orice *determinare*, ci de orice *constrîngere*, prin aceasta înțelegîndu-se o preluare și aplicare forțată, *neasimilată* a unor comandamente etice.

Propriu concepției neotomiste despre libertate este, deci, recunoașterea legăturii dintre *libertate* și *determinism*, și încercarea, pre-

[7] Jacques Maritain, *Humanisme intégral*, F. Aubier, Paris, 1936, p. 34—35.

[8] *Ibidem*, p. 104.

[9] Louis de Raeymaeker, *Le courant de pensée thomiste*, în *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine*, vol. I, Marzorati, Milano, 1961, p. 703.

[10] M. S. Gillet, *La morale et les morales*, Ed. de la „Revue des jeunes", p. 219.

zentă la unii din reprezentanții săi, de a considera libertatea o formă superioară a determinismului.

Caracterizarea concepției neotomiste despre libertate presupune însă precizarea modului în care este înțeles *determinismul* în cadrul ei. Or, dacă ținem seama de relația necesară dintre libertatea umană și harul divin, ca esență a concepției neotomiste despre libertate, atunci *prin determinism nu se înțelege nimic altceva decît legea divină*. „Dumnezeu apare în fața rațiunii ca bază ultimă a liberului arbitru"[10] — scrie M. S. Gillet. Exprimînd aceeași idee, J. Maritain susține că „actul liber, privit în însăși libertatea sa și în modul secret în care se naște universul moral, nu se leagă de lume, și în consecință nici de cetate..., ci numai de Dumnezeu"[11].

Esența mistică a determinismului la care se raportează liberul arbitru în concepția neotomistă viciază relația libertate-responsabilitate. Prin susținerea liberului arbitru — ale cărui determinări de bază sînt deliberarea, opțiunea și decizia — se susține, implicit, responsabilitatea. Pe de altă parte însă, este evidentă contradicția dintre înțelegerea persoanei ca o existență dotată cu gîndire și libertate de alegere și afirmarea identității dintre existență și valoare. În măsura în care liberul arbitru este o particularizare specifică a tendinței naturale a omului spre divinitate, ca bine suprem, omul nu poate fi responsabil pentru alegerea binelui, acesta fiind inerent existenței sale ca entitate care cuprinde în sine un fragment din valoarea universală. Cu alte cuvinte, a alege binele înseamnă a-ți manifesta propria natură.

Se pune însă întrebarea : poate omul alege în mod conștient și liber o alternativă prin care se contrazice pe sine însuși? Poate fi responsabil pentru alegerea răului? În cadrul neotomismului, răul semnifică o absență a binelui și a existenței. „Ceea ce este numit *rău* în substanța unui lucru — scrie E. Gilson — se reduce la lipsa unei calități pe care acesta trebuie s-o posede în mod natural..."[12]. Răul s-ar reduce la alegerea unui scop lipsit de valoare, adică fără funcție de mijloc în raport cu scopul ultim. Altfel spus, răul este prezent atunci cînd, prin activitatea sa, subiectul se depărtează de ordinea prestabilită, nu realizează aspectele inerente valorii naturii sale, privînd-o în acest fel de un anumit grad de perfecțiune. În măsura în care o asemenea activitate este rezultatul alegerii deliberate, ea implică responsabilitate. Dar cum poate omul, în mod deliberat, alege o alternativă care contrazice propria sa natură? Toma d'Aquino considera că alegerea răului este rezultatul unui „defect al libertății" (prin care subînțelegem o corelație deficitară a elementelor organice cu cele spirituale, manifestată prin preponderența tendințelor organice, afective, irațională asupra rațiunii).

Acest mod de a concepe libertatea și responsabilitatea în etica neotomistă restrînge libertatea omului, de vreme ce el nu este liber și răspunzător decît parțial de realizarea sa ca valoare. Parțial, deoarece rolul său se reduce la actualizarea potențelor existente și nu la îmbogățirea existenței cu noi valori. Libertatea — ca putere de judecată și alegere — nu poate stabili, în concepția neotomistă, diferențe de calitate în modul de existență, ca rezultat al apariției unor noi calități, valori etc., ci numai deosebiri cantitative, adică numai diferențe de grad în ceea ce privește realizarea a ceea ce este dat. În ultimă instanță, în concepția neotomistă, libertatea are o funcție restrictivă și nu una creatoare, emancipatoare, ea trebuind să consolideze ceea ce este dat o dată pentru totdeauna, drept bine în ordinea divină.

În concluzie, putem afirma că neotomismul, acordînd un rol primordial problemelor omului, elogiind valorile spirituale, responsabilitatea și libertatea morală, ridică în fața conștiinței epocii marile probleme ale destinului și demnității umane. Situînd însă omul în dependență necondiționată față de Dumnezeu, rupîndu-l de determinismul social-istoric al dezvoltării și libertății sale, *neotomismul* reprezintă *un instrument de afirmare și consolidare a alienării în forma sa religioasă*; el neagă orice progres social și moral.

În modul de a pune și rezolva problematica omului, apare cu deosebire contradicția dintre rațional și mistic, știință și religie, umanism și antiumanism, care subminează, dinăuntru consistența sistemului neotomist în general.

[11] J. Maritain, *Humanisme intégral*, p. 14.
[12] E. Gilson, *Le thomisme*, G. Vrin, Paris, 1922, p. 115.

BIBLIOGRAFIE

K. Marx și F. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 549—561.
K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 21, București, Edit. politică, 1965, p. 261—282.
V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 18, București, Edit. politică, 1963, p. 352—363; 375—376.
* * * *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 165—167.

NICOLAE CEAUȘESCU, *Raportul Comitetului Central cu privire la activitatea Partidului Comunist Român în perioada dintre Congresul al X-lea și Congresul al XI-lea și sarcinile de viitor ale partidului*, București, Edit. politică, 1974, p. 94—95.

NICOLAE CEAUȘESCU, *Expunere cu privire la Programul P.C.R. pentru îmbunătățirea activității ideologice, ridicarea nivelului general al cunoașterii și educația socialistă a maselor, pentru așezarea relațiilor din societatea noastră pe baza principiilor eticii și echității socialiste și comuniste*, în volumul *Plenara C.C. al P.C.R. 3—5 noiembrie 1971*, București, Edit. politică, 1971, p. 71.

NICOLAE CEAUȘESCU, *Expunere cu privire la activitatea politico-ideologică și cultural-educativă de formare a omului nou, constructor conștient și devotat al societății socialiste multilateral dezvoltate și al comunismului în România*, București, Edit. politică, 1967, p. 65—72.

★

D. D. ROȘCA, *Neotomism și neotomiști*, în *Puncte de sprijin*, ed. Țara, Sibiu, 1943.

Marxism-leninismul și confruntările de idei în filozofia contemporană, de Al. Boboc, București, Edit. politică, 1973, p. 63—79.

Problematica omului și existențialismul contemporan, de C. I. Gulian, București, Edit. politică, 1973.

Spiritualismul și fideismul în filozofia contemporană, de Gh. Vlăduțescu, București, Edit. politică, 1973.

Filozofia neotomistă în Franța, de Gh. Vlăduțescu, București, Edit. științifică, 1973, p. 57—67.

Personalismul francez, de Gh. Vlăduțescu, București, Edit. științifică, 1971, p. 7—39.

„Forum" nr. 3, 1975, *Însemnări, despre Heidegger*.

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

MASA ROTUNDĂ: „NAŢIUNEA ÎN LUMEA CONTEMPORANĂ"

În zilele de 18 şi 19 iunie a.c., Institutul de ştiinţe politice şi de studiere a problemei naţionale al Academiei „Ştefan Gheorghiu" a organizat o masă rotundă cu tema *Naţiunea în lumea contemporană.*

La dezbatere au participat cercetători ştiinţifici ai Institutului, cadre didactice ale Academiei „Ştefan Gheorghiu", activişti de partid şi de stat, cadre didactice şi cercetători din alte instituţii de învăţământ şi cercetare, din Bucureşti şi din ţară.

În cuvîntul de deschidere a lucrărilor, tovarăşul Leonte Răutu, membru al Comitetului Politic Executiv al P.C.R., rectorul Academiei „Ştefan Gheorghiu", a relevat contribuţia originală deosebit de valoroasă pe care a adus-o partidul nostru, secretarul general tovarăşul Nicolae Ceauşescu, la analizarea, de pe poziţiile marxism-leninismului creator, a rolului naţiunii în istorie şi în contemporaneitate, a aspectelor multiple ale acestei problematici. Subliniind sfera largă a problematicii examinate, excepţionala ei importanţă ideologică şi practic-politică, vorbitorul a evidenţiat cîteva din sarcinile şi exigenţele care stau în faţa cercetării ştiinţifice în acest domeniu: necesitatea depăşirii unei anumite îngustimi şi monotonii tematice în favoarea studierii aprofundate, de tip monografic a diferitelor aspecte ale problemei examinate; analiza fenomenelor şi proceselor noi care apar, atitudinea militantă, combativă faţă de diversele opinii şi puncte de vedere eronate, dezvăluirea caracterului fals şi profund nociv al teoriilor reacţionare, burgheze, naţionaliste, rasiste, al concepţiilor cosmopolite; necesitatea unor dezbateri teoretico-metodologice pentru mai buna clarificare a aparatului conceptual, pentru conturarea mai precisă a noţiunilor de bază cu care se operează. De asemenea, a subliniat cîteva din problemele ce se impun a fi abordate de cercetătorii fenomenului naţional.

În cadrul mesei rotunde au fost prezentate următoarele referate, comunicări şi intervenţii: *Naţiunea română-rezultat legic al dezvoltării istorice* de prof. univ. dr. Damian Hurezeanu; *Cu privire la conceptul de conştiinţă de sine a poporului român* de prof. univ. dr. Petru Pânzaru, directorul Institutului de ştiinţe politice; *Criterii ale internaţionalismului în epoca contemporană* de Ion Mitran, redactor şef adj. al revistei „Era socialistă"; *Soluţionarea problemei naţionale în România* de dr. Ladislau Lörincz; *Repartiţia forţelor de producţie în profil teritorial — temelia materială a asigurării egalităţii între toţi membrii societăţii noastre socialiste indiferent de naţionalitate* de Ioan Foriş, prim secretar al Comitetului judeţean Satu Mare al P.C.R.; *Dezvoltarea unitară şi armonioasă a tuturor judeţelor ţării — coordonată fundamentală a realizării egalităţii depline între poporul român şi naţionalităţile conlocuitoare* de Ferdinand Naghy, prim secretar al Comitetului judeţean Covasna al P.C.R.; *Naţiunea şi valorile* de prof. univ. dr. C-tin Vlad; *Statele naţionale confruntate cu problemele globale* de prof. univ. dr. Mircea Maliţa; *Personalitatea naţiunii şi schimbul mondial de valori spirituale* de prof. univ. dr. Dan Grigorescu; *Geneza şi afirmarea naţiunii române* de conf. univ. dr. Eugen Stănescu; *Popor şi naţiune* de conf. univ. dr. C-tin Mocanu; *Tradiţia istorică în evoluţia naţionalităţilor* de dr. Ludovic Démeny, cercetător ştiinţific principal la Institutul de istorie „Nicolae Iorga"; *Puncte de vedere privind rolul şi viitorul naţiunii socialiste* de dr. Elena Florea, cercetător şt. principal la Institutul de ştiinţe politice; *Conţinutul politic şi moral al patriotismului socialist* de dr. Gheorghe Berescu, cercetător şt. principal la Institutul de ştiinţe politice; *Limba — factor de unitate naţională şi socială* de dr. Eugenia Ştefan, cercetător ştiinţific la Institutul de ştiinţe politice; *Naţiune — omogenizare* de conf. univ. dr. Elisabeta Trăistaru, (Şcoala interjudeţeană de partid-Craiova); *Unele consideraţii privind perspectivele naţiunii în comunism în viziunea partidului nostru* de Elena Sarandopol (Şcoala interjudeţeană de partid Galaţi); *Naţiuneasubiect al procesului construcţiei socialiste şi comuniste* de lector univ. Dionisie Petcu; *Unele consideraţii privind trăsăturile naţiunii socialiste în perspectiva tăuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate* de Petru Enăşoaie (Şcoala interjudeţeană

de partid Bacău); *Internaționalismul și interesele naționale* de Aristide Cioabă, cercetător șt. la Institutul de științe politice; *Națiunea-condiție și factor al progresului* de C-tin Nica, cercetător șt. la Institutul de științe politice; *Relațiile dintre țările socialiste și principiile dreptului internațional* de Nicolae Moraru, cercetător șt. la Institutul de științe politice; *Complexul economic național și progresul națiunii socialiste* de Aurelian Moise, cercetător șt. la Institutul de științe politice; *Problema națională-obiect de cercetare interdisciplinară* de prof. univ. dr. Ernö Gall; *Unele aspecte ale procesului cunoașterii de sine a naționalităților în condițiile dezvoltării spirituale a întregii societăți* de Géza Domokos, directorul Editurii „Kriterion"; *Contribuția literaturii germane din România la patrimoniul literar-cultural al patriei socialiste* de E. Eisenburger, președintele Consiliului oamenilor muncii de naționalitate germană; *Conștiința socialistă-factor de apropiere* de prof. univ. dr. Nicolae Kállos; *Unele considerații privind apropierea dintre români și naționalitățile conlocuitoare prin căsătoriile mixte interetnice din județul Timiș* de Petru Hleba, (Școala interjudețeană de partid Timișoara); *Particularități ale procesului de formare și evoluție a națiunilor în Africa contemporană* de prof. univ. dr. Marin Voiculescu; *Afirmarea națiunilor în lumea latino-americană și lupta pentru noua ordine economică și politică internațională* de prof. univ. dr. Ilie Seftiuc; *Națiune-suveranitate — independență* de prof. univ. dr. Gh. Moca; *Puncte de vedere ale partidelor comuniste și muncitorești din Europa occidentală despre națiune de* Ion Mușa, activist la C.C. al P.C.R.; *Națiunea în țările capitaliste dezvoltate* de V. Trifănescu (Academia „Ștefan Gheorghiu"); *Principiul naționalității și lumea colonială* de Valentin Urum, cercetător științific principal la Institutul de științe politice; *Încercări de revitalizare a unor teorii mondialiste pe temeiul crizelor ecologice și a resurselor naturale*, de Ion Sion (Comisia Națională Română pentru UNESCO); *Partidele comuniste-forțe social-politice naționale* de Sandu Vlad, cercetător șt. la Institutul de științe politice; *Aspecte ale afirmării conștiinței naționale în lumea latino-americană* de Monica Barcan, cercetător științific la Institutul de științe politice; *Național și internațional în strategia și tactica P.C. Italian* de Ilie Fonta, cercetător șt. la Institutul de științe politice; *Independență și interdependență în relațiile economice internaționale* de dr. Maria D. Popescu, redactor șef adj. la „Revista economică"; *Statul național suveran — cadru fundamental al afirmării națiunii pe planul relațiilor internaționale* de prof. univ. dr. Victor Duculescu; *Cu privire la generalizarea principiilor deplinei egalități în drepturi în relațiile dintre state și națiuni în viața internațională* de dr. Sergiu Verona, cercetător științific pr. la Institutul de științe politice; *Forțele transnaționale și relațiile internaționale contemporane* de Nicolae Șteflea, cercetător șt. la Institutul de științe politice; *Idealul național în lumea contemporană* de conf. univ. dr. Maria Marian; *Unele aspecte ale comunității de viață economică a națiunii române* de conf. univ. dr. Ion Tiberian; *Creșterea rolului națiunilor în contextul interdependențelor economice internaționale* de prof. univ. dr. N.S. Stănescu; *Economia națională în contextul economiei mondiale* de prof. univ. dr. Tudorel Postolache, prorector al Academiei „Ștefan Gheorghiu". Cuvîntul de încheiere a lucrărilor mesei rotunde a fost rostit de prof. univ. dr. Tudorel Postolache.

Dezbaterile mesei rotunde au reliefat ideea majoră a continuității i unității poporului român, caracterul legic istoric al apariției națiunii române. Au fost puse în evidență condițiile economice, sociale, politice, cultural-spirituale ale constituirii națiunii române, importanța unor momente istorice cum sînt revoluțiile de la 1821, 1848, războiul de independență de la 1877, desăvîrșirea unității național-statale din 1918. S-au combătut cu argumente științifice diversele denaturări și deformări ale adevărului istoric, evidențiindu-se temeiurile istorice și justețea aprecierilor formulate în Programul P.C.R., în expunerea tovarășului Nicolae Ceaușescu la Congresul educației politice și al culturii socialiste.

În spiritul tezelor partidului nostru s-a demonstrat în ce constau rolul și atributele națiunii în lumea contemporană, noile caracteristici și funcții ale națiunii socialiste.

A fost relevată contribuția originală a partidului nostru la rezolvarea, de pe poziții marxist-leniniste, a problemei naționale, în funcție de particularitățile și condițiile specifice țării noastre la abordarea creatoare a problemelor naționalităților în perspectiva trecerii României la comunism. Partidul Comunist Român consideră rezolvarea problemei naționale ca parte integrantă a făuririi cu succes a societății socialiste multilateral dezvoltate. În acest context a fost reliefată importanța politicii partidului de asigurare a egalității depline, de adîncire a relațiilor de unitate și frăție, de afirmare multilaterală a naționalităților conlocuitoare, a întregului popor, în toate domeniile vieții economice, sociale, politice, cultural-spirituale.

De un interes deosebit s-a bucurat în rîndul participanților problema formării noilor națiuni în cadrul țărilor recent eliberate de sub dominația colonialistă, imperialistă. Au fost examinate particularitățile acestui pro-

ces, subliniindu-se importanța luptei pentru asigurarea independenței și suveranității economice și politice, împotriva tendinței de dominație neocolonială.

Întrucît problematica națiunii nu poate fi tratată în sine, ruptă de contextul internațional, de influența relațiilor internaționale, a fost abordat raportul independență-interdependență, rolul națiunii ca subiect al vieții internaționale. În acest context au fost combătute argumentat o serie de teorii mondialiste, puncte de vedere care promovează ideea supranaționalității, care neagă rolul națiunii în epoca actuală.

Masa rotundă *Națiunea în lumea contemporană* a prilejuit un schimb de opinii fertil, din unghiurile celor mai diverse științe sociale, politice pe această problematică, formulînd totodată ipoteze pentru cercetările viitoare.

A. Moise

DEZBATERE PRIVIND DINAMICA VALORILOR MORALE ÎN ETOSUL SOCIALIST

Secția de filozofie și logică a Academiei de științe sociale și politice în colaborare cu Facultatea de filozofie a Universității din București și Institutul de filozofie au organizat în ziua de 30 iunie 1976 dezbaterea științifică pe tema *Dinamica valorilor morale în etosul socialist*. Au participat cadre didactice, cercetători de la diverse institute de cercetare în științele sociale din București.

Au fost prezentate următoarele comunicări: *Dinamica valorilor ca mobilitate stadială în etosul socialist* de prof. dr. Niculae Bellu; *Baza ontologică a dinamicii valorilor morale în socialism* de dr. Liubomira Miroș, cercetător principal la Institutul de filozofie; *Integrarea morală și dinamica valorilor* de Vasile Popescu, cercetător principal la Institutul de filozofie; *Dinamica trebuințelor umane în societatea contemporană* de dr. Vasile Zamfirescu, cercetător științific la Institutul „Dr. V. Babeș"; *Spiritul revoluționar — dimensiune dinamică a etosului socialist* de Gheorghe Bunescu, cercetător științific la Institutul de cercetări pedagogice și psihologice; *Ipoteze pentru determinarea calității morale a vieții* de Elena Cobianu, cercetător științific la Institutul de filozofie; *Tipuri de valorizări în cadrul raportului dintre generații* de Vasile Morar, asistent universitar; *Valorile morale în sfera opțiunilor prospective ale tinerei generații* de Dumitru Bazac, cercetător științific la Centrul de cercetări pentru problemele tineretului.

Prezentării comunicărilor i-au urmat întrebări și discuții relative la problematica abordată în cadrul dezbaterii.

Așa cum preciza în prima parte a comunicării sale prof. dr. N. Bellu, tema supusă dezbaterii constituie de mai mulți ani problema de cercetare abordată de Seminarul de etică al Facultății de filozofie, la care și-au adus contribuția și alți cercetători, cadre didactice și chiar studenți.

Formarea *etosului socialist* și a *valorilor* ce îl definesc reclamă o abordare teoretică din perspective variate — filozofică, sociologică, psihologică etc. —, aptă să surprindă toate aspectele și dimensiunile pe care etosul le manifestă în societatea socialistă, ea însăși o realitate în mișcare ascendentă, înnoitoare și revoluționară și care, în virtutea legilor ce îi sînt inerente, implică promovarea acelor valori, idealuri și principii morale ce definesc profilul omului nou multilateral dezvoltat, făuritor conștient al propriului său viitor.

În ansamblul lor, comunicările, întrebările și discuțiile au relevat efortul teoretic de a elucida faptul *dinamicității* valorilor morale în etosul socialist și de a preciza condițiile și modalitățile sub care cercetarea etică, evitînd căderea în speculativism abstract, va reuși să orienteze procesele practic-educative ale societății noastre în direcția afirmării plenare a acestor valori. Răsturnarea axiologică la care procedează socialismul ca urmare a lichidării exploatării — instituind omul ca finalitate supremă a întreprinderilor sale —, la care se adaugă contemporaneitatea noastră cu revoluția științifico-tehnică și cu revoluția informațională — constituie ipotezele fundamentale de lucru a căror considerare teoretică pune în termeni noi modul de a se concepe pe sine al omului, modul său de viață, calitatea morală a vieții sale, modul de raportare la ceilalți oameni, la societate.

Dinamica valorilor morale înțeleasă ca *mobilitate* și *dezvoltare stadială* în etosul socialist a fost abordată în opoziție cu climatul de imobilitate caracteristic etosului tradițional. Intensificarea ritmurilor dezvoltării, diversificarea, densificarea și accelerarea situațiilor de viață, în tendința lor spre universalitate determină ca imobilismul tradițional să treacă în opusul său, mobilitatea acționînd ea însăși în sens emancipator. Etosul socialist întemeiat pe spiritul revoluționar al societății socialiste imprimă un dinamism corespunzător valorilor morale socialiste. Privilegierea în sens *socialist* a dezvoltării omului, emanciparea lui *socialistă* vin în întîmpinarea solicitărilor care decurg din noile condiții existențiale, mobile prin excelență. A fost analizat, în acest context, fenomenul de reducere a situa-

țiilor de viață noi la cele arhetipale. Mixtura noului cu vechiul apare într-un mod vizibil cu deosebire în relațiile dintre părinți și copii, ca teritoriu particular al „raportului dintre generații", în ce privește întemeierea familiei, creșterea copiilor, alegerea profesiei pentru copii, unde procesul de afirmare a unor semnificații noi, socialiste se produce pe fundalul „eroziunii" valorice, al uzurii sau deprecierii unor valori și mentalități învechite.

Structurarea valorilor morale proprii socialismului, mișcarea trebuințelor umane în societatea contemporană de la cele materiale, sensibile, biologice la cele non-biologice, spirituale, echivalentul trecerii de la „a avea" la „a fi" al omului, dinamica contradictorie a procesului de integrare morală, momentele și stadiile spiritului revoluționar ca dimensiune contemporană a responsabilității în etosul socialist, specificul opțiunilor prospective ale tinerei generații în cîmpul moralității, ca și specificul socialist al calității morale a oamenilor și a relațiilor dintre ei — ceea ce se numește „calitate morală a vieții" — sînt tot atîtea direcții de cercetare ale căror ipoteze au constituit obiectul dezbaterii pe care am semnalat-o și care, fără îndoială, vor continua să stea în atenția eticienilor preocupați de afirmarea valorilor proprii etosului socialist.

E. C.

SESIUNE A TINERELOR CADRE DIDACTICE ȘI DE CERCETARE

În cadrul Academiei „Ștefan Gheorghiu" s-a desfășurat în zilele de 6—7 iulie 1976 o sesiune de comunicări a tinerelor cadre didactice și de cercetare. Lucrările ei au prilejuit expunerea rezultatelor cercetărilor întreprinse în ultimii ani de către tinerii specialiști în științele sociale, precum și largi dezbateri la care au participat atît cadre tinere de cercetători cît și numeroase cadre didactice și cercetători cu o bogată experiență în domeniul activității științifice.

Sesiunea s-a desfășurat pe trei secții: I. Filozofie-sociologie-istorie; II. Științe politice; III. Matematică-informatică. În cadrul primei secțiuni au fost dezbătute, în spiritul indicațiilor conținute în Expunerea tovarășului Nicolae Ceaușescu la Congresul educației politice și al culturii socialiste, o serie de probleme de filozofie, sociologie și istorie cu profunde implicații în actualitate.

Un număr de comunicări au avut ca notă comună axarea pe diverse aspecte ale problematicii valorilor și culturii. Astfel, comunicarea prezentată de Grigore Georgiu, asistent la catedra de filozofie, intitulată *Specificul național în cultură și artă*, a încercat să clarifice din punct de vedere marxist problema importantă a raportului național-universal în cultură.

Considerînd dimensiunea valorică ca esențială în caracterizarea și definirea oricărei culturi, comunicarea prezentată de asistenta Carmen Diaconescu, *Stil cultural și lumea valorilor* și-a propus să releve „paralelismele" existente între conceptul de stil și conceptul de valoare, legătura dialectică necesară dintre ele atît în planul structurii conceptuale a unei filozofii a culturii cît și în acela al analizelor concrete întreprinse asupra diferitelor culturi.

Optînd pentru criteriul istoricității și cel al concretitudinii diferențiate a practicului, asistenta Elisabeta Negreanu, în comunicarea *Valorile morale în societatea socialistă*, a desfășurat o analiză a genezei și specificului valorilor morale în socialism, considerate ca modalități de cunoaștere a societății socialiste și totodată de autocunoaștere a omului.

În comunicarea *Reflecții asupra unora din categoriile lukácsiene de filozofie socială*, lectorul universitar Iosif Boda a urmărit modul în care se constituie în filozofia lui G. Lukács concepte cum sînt cele de totalitate, muncă, înstrăinare (cu referiri mai ales la lucrările *Istorie și conștiință de clasă* și *Ontologia existenței sociale*).

Sesiunea științifică a prilejuit dezbateri largi și în domeniul istoriei patriei, unde tematica abordată s-a cristalizat în comunicări precum: *Contribuția P.C.R. la cunoașterea structurii sociale a societății românești în anii primului deceniu interbelic*, susținută de asistentul universitar Ion Coman; *Premisele diplomatice ale proclamării independenței de stat a României* de asistentul universitar Vasile Păsăilă; *Considerații privind gîndirea politică neoliberală în România interbelică* susținută de Vasilica Magraon etc.

Discuțiile purtate pe marginea comunicărilor au relevat diversitatea lor tematică, modalitățile diferite de abordare conceptuală, spiritul de angajare de pe pozițiile filozofiei marxiste în confruntarea contemporană de idei.

A fost evidențiată, totodată, necesitatea tratării interdisciplinare a unor categorii centrale ale filozofiei marxiste și a unei concentrări tematice a viitoarelor sesiuni.

În încheierea lucrărilor sesiunii a luat cuvîntul tovarășul Leonte Răutu, membru al Comitetului Politic Executiv al C.C. al P.C.R., rectorul Academiei „Ștefan Gheorghiu", care, evidențiind potențialul științific și didactic al tinerelor cadre, a apreciat ținuta științifică și eforturile de a trata original tematica diversă abordată.

Subliniind utilitatea permanentizării acestui gen de manifestare științifică, rectorul Academiei a arătat că se impune o mai mare atenție din partea tinerelor cadre didactice și de cercetare, în studierea aspectelor concrete ale dialecticii dezvoltării societății socialiste multilateral dezvoltate, adresînd un călduros îndemn acestora de a răspunde în mod angajat orientărilor prioritare puse de conducerea partidului în fața cercetării din domeniul științelor sociale.

Lucreția Văcar

Filosofska Misăl

(R. P. Bulgaria)

Nr. 7/1976

Din sumar: TODOR VĂLOV, Critica și autocritica, lege obiectivă a dezvoltării socialiste; VASIL KOEV, Probleme ale creației artistice în lumina Congresului al XXV-lea al P.C.U.S.; K. KOSTOV, Procedurile diagnostice în cercetarea științifică; STOIAN NEDIN, Particularități ale legilor conștiinței sociale; STOIAN KUȘLEV, Aspecte filozofico-sociologice și de conducere ale folosirii și protecției mediului natural; DIMITĂR BONEV, Istorie și actualitate în formarea personalității socialiste; NIKOLAI IORDANOV, Metode socio-psihologice de „manipulare" a diversiunii ideologice.

Nr. 8/1976

Din sumar: MARKO MARKOV, Organizarea ca fenomen social; LIUBOMIR ANDREEV, Politica economică și socială în hotărîrile Congresului al XI-lea al P. C. Bulgar; ȘTEFAN GANEV, Congresul al XI-lea al P. C. Bulgar și unele probleme ale dezvoltării și îndrumării culturii artistice; B. DEAKIN, M. SAVOV, Inconsistența concepțiilor burgheze referitoare la problemele integrării socialiste internaționale și ale activității C.A.E.R.; EL. KSCHAZANOVSKA (R.D.G.), Despre unitatea dintre logic și intuitiv în gîndirea creatoare; M. MIHAILOVA, Individualitatea omului și dreptul; G. H. ȘINGAROV (U.R.S.S.), „Logica" lui Hegel ca teorie a sistemelor de obiecte cu autodezvoltare; GHENCIO DONCEV, Asupra perioadelor evoluției lui Hegel; PETĂR ANEV, Continuul spațio-temporal și nedeterminarea obiectelor în mișcare; PETKO GANCEV, Materialismul istoric și prognoza marxistă.

Dialectica

(Elveţia)

Nr. 1/1976

Din sumar : JAAKKO HINTIKA, Quine vs. Peirce? ; DAVID P. GRAY-BEAL, Caracterul in- şi subdeterminat al translaţiei ; AVRUM STROLL, Purtătorii de adevăr, propoziţii şi problema universaliilor ; ERIC STENIUS, Comentarii la articolul lui J. Hintika „Interpretarea radicală" ; J. HINTIKA, Perspective pentru convenţia T ; ERIC STENIUS, Comentarii la articolul lui J. Hintika „Cuantificatori *versus* teoria cuantificării" ; JAAKKO HINTIKA, Cuantificatori parţial ordonaţi versus idei parţial ordonate.

Philosophy of Science

(S.U.A.)

Nr. 4/1975

Din sumar : JAMES GAA, Înlocuirea teoriilor ştiinţifice : reducţie şi explicaţie ; BROWN GRIER, Predicţie, explicaţie şi testabilitate — criterii de apreciere a teoriilor statistice ; AVRUM STROLL, H. ALEXANDER, „Adevărat" şi adevăr ; DONALD HOCKNEI, Bifurcarea teoriilor ştiinţifice şi indeterminarea translaţiei ; RONALD MUNSON, Este biologia o ştiinţă provincială ? ; J. H. MARCHAL, Conceptul de sistem ; KENNET K. BAUBLYS, Discuţie : comentarii la unele analize recente privind enunţurile funcţionale în biologie ; CHRIS SWOYER, THOMAS C. MONSON, Discuţie : confirmarea teoriei în psihologie ; L. S. SCHULMAN, R. G. NEWTON, R. SHTOKAMER, Discuţie : model de implicaţie în mecanica statistică.

MARGINALII ŞI COMENTARII

SOCIALISMUL ŞI CONTRADICŢIILE

Articolul lui Constantin Sîrbu *Premise economico-sociale ale rezolvării contradicţiilor în socialism*, apărut în „Era socialistă" nr. 17/1976, aduce în dezbatere o serie de aspecte mai puţin aprofundate ale unor fenomene de primă importanţă pentru înţelegerea procesului revoluţionar din ţara noastră.

Deosebind între contradicţii *specifice* socialismului şi contradicţii *moştenite* de la orînduirea anterioară, autorul dezvoltă, în prima parte a articolului său teza potrivit căreia *principala contradicţie*, care ţine de natura şi specificul societăţii socialiste, o constituie aceea dintre egalitatea oamenilor muncii, ca proprietari ai mijloacelor de producţie, şi inegalitatea dintre ei în însuşirea, respectiv, în repartiţia obiectelor de consum.

Contrar opiniei simpliste că rezolvarea acestei contradicţii implică schimbări doar în modul de repartiţie a bunurilor, că egalităţii oamenilor în raporturile lor faţă de mijloacele de producţie i se va adăuga, treptat, doar o egalitate în însuşirea valorilor de întrebuinţare, autorul susţine — cu temei — că înaintarea spre comunism va determina *schimbări esenţiale în ambii termeni ai contradicţiei*, atît în relaţiile de proprietate, cît şi în relaţiile de repartiţie.

Astfel, pe de o parte, cele două forme ale proprietăţii socialiste asupra mijloacelor de producţie — de stat şi cooperatiste — se vor contopi treptat într-o *formă unică de proprietate comunistă a întregului popor*, în cursul consolidării şi dezvoltării lor. Dezvoltarea forţelor de producţie, extinderea mecanizării şi automatizării producţiei vor duce la o *apropiere a premiselor materiale ale producţiei* în diverse ramuri şi întreprinderi, cu implicaţii pozitive asupra raporturilor de producţie. Căci, observă judicios C. Sîrbu, relaţiile dintre oameni, conţinutul şi calitatea lor intrinsecă, eficienţa lor, rolurile jucate pe scena producţiei ş.a. depind atît de modul social de distribuţie a mijloacelor de producţie, cît şi de nivelul de dezvoltare al acestora, de gradul de apropiere sau de depărtare a condiţiilor obiective ale muncii din diferite ramuri şi întreprinderi. Deşi în socialism producătorii sînt egali în raporturile lor faţă de mijloacele de producţie ale propriei lor activităţi, *această egalitate coexistă cu inegalităţi*, cu deosebiri esenţiale de la ramură la ramură şi de la întreprindere la întreprindere (şi chiar înlăuntrul întreprinderii) în ceea ce priveşte volumul şi nivelul tehnic al mijloacelor de muncă. Aceste deosebiri, precizează autorul, înseamnă de fapt *deosebiri în însuşirea* mijloacelor de producţie aflate în proprietate comună care are loc în actul *nemijlocit* al *muncii*.

Participarea la decizie, esenţial legată de proprietatea comună, se lărgeşte şi ea odată cu creşterea orizontului de cultură generală şi de specialitate al întregii mase de producători. Un nivel superior de pregătire, permite o mai bună descifrare a relaţiilor şi corelaţiilor de ansamblu ale producţiei la nivelul fiecărei verigi a economiei naţionale. Dacă în întreaga perioadă a socialismului există *funcţii speciale de conducere*, în cadrul diviziunii muncii, prin care se coordonează, se dirijează şi se controlează activitatea celor care creează direct bunurile materiale şi spirituale, în perspectiva comunismului deplin o parte tot mai însemnată a populaţiei va putea îndeplini periodic, prin rotaţie, în raport cu aptitudinile şi calităţile lor, atît munci de execuţie cît şi munci de conducere.

Pe baza acestor modificări se dezvoltă, ca fenomen de masă, *psihologia de proprietar al avuţiei colective*, care înseamnă, între altele, participarea largă a maselor la îngrijirea bunurilor, a proprietăţii comune, la apărarea ei împotriva actelor de neglijenţă şi infracţionale.

Astfel, rezolvarea principalei contradicţii a socialismului presupune modificări esenţiale şi în conţinutul proprietăţii. „*Proprietatea socialistă* — subliniază C. Sîrbu — implică dreptul egal al unor oameni inegali asupra unor condiţii inegale de producţie, care îşi apropriere roade inegale. *Proprietatea comunistă* implică dreptul egal al oamenilor, deveniţi relativ egali prin marele proces de omogenizare socială, asupra unor condiţii de producţie apropiate ca nivel de dezvoltare, care îşi însuşesc roadele muncii dacă nu absolut egal, cel puţin după nevoi" (subl. ns.).

Conţinutul relaţiilor de proprietate în cele două faze ale comunismului este diferit şi pentru că în *socialism* obiectele proprietăţii comune sînt administrate de *unităţi economice întemeiate pe autonomie funcţională*, între care schimbul de produse se realizează prin vînzare-cumpărare, mod de schimb care — aşa cum este de prevăzut — nu va mai fi necesar în comunismul deplin.

Pe de altă parte, în modul de repartiţie al obiectelor de consum criteriul cantităţii şi calităţii muncii va fi înlocuit cu cel al nevoilor reale, general umane şi, totodată, concret istorice, legate de modul de producţie comunist şi de dezvoltarea multilaterală a personalităţii umane. Dar „repartiţia după nevoi, ca principiu dominant în comunismul deplin, observă autorul, nu va exclude, probabil, practica repartizării anumitor produse ţinînd seama de rezultatele obţinute în muncă". Produsele noi, care la început nu vor acoperi întreaga nevoie socială, vor putea constitui atît obiectul repartiţiei după nevoi, cît şi al repartiţiei după muncă. O astfel de practică devine posibilă şi pentru faptul că transformarea muncii dintr-o necesitate vitală, organică, într-o plăcere, va exista concomitent cu alte nevoi vitale şi plăceri care, în lipsa unui stimulent material (repartiţia după muncă a unei părţi din produs) ar putea duce la tendinţe cu efecte negative asupra disciplinei muncii. „Pe de altă parte, remarcă cu subtilitate autorul, se poate imagina o situaţie în care *criteriul dominant să fie repartiţia după muncă*, iar cantitatea de produse repartizate sub diverse forme să acopere nevoile, *să coincidă în fond cu o distribuţie după nevoi*" (subl. ns.). Această corespondenţă devine posibilă atunci cînd productivitatea muncii fiecăruia va atinge un nivel înalt. În această situaţie, constată C. Sîrbu, nu ar fi exclus „ca repartiţia comunistă a bunurilor (după nevoi sau acoperind nevoile) să fie într-o măsură mai mare în concordanţă cu munca depusă decît repartiţia înfăptuită în socialism (în perioada actuală)", cînd unii dobîndesc prin mijloace ilicite bunuri de consum, fără a depune muncă, alţii obţin de la societate mai mult decît dau etc.

După o analiză, de asemenea, aprofundată a *contradicţiilor moştenite* — şi pe care o recomandăm atenţiei cititorilor —, autorul subliniază, în încheierea articolului său, că rezolvarea contradicţiilor socialismului în procesul trecerii la comunism nu echivalează cu încetarea puterii de acţiune a contradicţiilor: „Contradicţia dintre producţie şi consum, dintre forţele şi relaţiile de producţie ş.a. sînt permanente, ele vor exista prin urmare şi în comunism, avînd bineînţeles anumite particularităţi şi niveluri de intensitate. Contradicţii vor rezulta şi din natura omului... Comunismul, prin excelenţă imperiu al libertăţii, nu va fi deci liber de contradicţii".

I. Radu

DIALECTICA ÎN SUFERINŢĂ A UNOR OPINII DESPRE RELIGIE

Culegerea de comunicări şi referate *Metode şi instrumente în procesul modernizării instruirii*, apărută sub egida Şcolii interjudeţene de partid din Galaţi (colectiv de redactare: Mihail Costache, Dan Bădic şi Josef Goldenberg), adună şi oferă cititorului lucrările unei importante şi meritorii sesiuni ştiinţifice, desfăşurate în luna mai a.c. la Galaţi. Aşa cum se precizează în *Cuvîntul introductiv* semnat de Eleonora Mărculescu, dezbaterea a fost animată de „preocuparea continuă de a perfecţiona metodele şi formele de transmitere a cunoştinţelor şi de formare a unor noi aptitudini şi convingeri cursanţilor adulţi, de a le deschide acestora dorinţa unei continue instruiri şi educaţii" (p. 4). Sînt prea numeroase comunicările şi referatele cu un conţinut ştiinţific bogat pentru a ne putea referi *aici* şi *acum* la ele sau şi numai să le citäm.

Dealtfel, scopul acestor rînduri este, în primul rînd, acela de a ne exprima nedumerirea în faţa prezenţei, alături de atîtea pagini valoroase, a unui text cu totul contrastant de restul culegerii. Avem în vedere comunicarea *Valenţe metodologice formative ale propagandei materialist-ştiinţifice*, aparţinînd lui Vasile Asănăchescu. Vulgarizările şi deformările concepţiei marxiste despre religie sînt etalate, nici mai mult nici mai puţin, în chiar numele dialecticii şi al imperativelor de a nu înţelege „simplist" problemele!

Pentru început să reţinem cîteva „observaţii" prin care sînt admonestaţi propagandiştii care ar cultiva sau ar tolera „simplismul şi unilateralitatea": „Pornind de la faptul că religia este o reflectare fantastică, iluzorie în conştiinţa omului, a realităţii înconjurătoare, se ajunge la concluzia greşită că noi sîntem împotriva oricărei fantezii, fără a se face distincţie că există fantezii şi fantezii unele care nasc monştri şi altele care pot duce la inovaţii şi invenţii, că există fantezie bolnăvicioasă, mistico-religioasă şi fantezie care înnobilează pe om. Sau, vorbind despre credinţă, unii înţeleg că aceasta este numai credinţă religioasă, uitînd că există şi credinţă nereligioasă etc. etc." (25—26). Teribile descoperiri! Şi noi, sărmanii, care credeam că orice credinţă şi orice fărîmă de fantezie au un

iremediabil caracter religios ! Aşteptăm, însă, ca autorul să descopere că există chiar şi fantezie artistică, ce nu duce, de regulă, la „inovaţii şi invenţii" şi, totuşi, după opiniile celor mai mulţi oameni, nu pare a fi nici „bolnăvicioasă" !

Dar „originalitatea" autorului se desfăşoară plenar în domeniul filozofiei religiei. Să examinăm de aceea cîteva din insolitele sale teoretizări.

Vasile Asănăchescu afirmă, bunăoară, obsedat de metodologia educaţiei ateiste : „Tot o chestiune de metodologie este şi modul cum răspundem la unele *întrebări generale, neistorice, în afara timpului şi spaţiului, a mişcării sociale concrete* (subl. ns.). Nu de puţine ori ni se pun astfel de întrebări : Cînd a apărut religia ? Care sînt cauzele apariţiei religiei ? Doar se ştie că în istorie n-a existat nici cînd o singură religie, ci, dimpotrivă, omenirea a cunoscut şi cunoaşte o mare varietate de religii, de concepţii şi instituţii religioase. De aceea, pentru a putea răspunde ştiinţific se cere a preciza despre care religie vrem să ştim cînd a apărut, din ce epocă istorică, din ce ţară. De asemenea, cauzele apariţiei unei religii sau alta sînt numai concret-istorice, ele n-au fost create de oameni în aceeaşi perioadă istorică. Aceeaşi situaţie se petrece şi cu problema cînd va dispare religia" etc. etc. (p. 25).

Iată, deci, puşi sub grea acuzaţie toţi acei gînditori şi teoreticieni care au îndrăznit să mediteze şi *în general* la natura şi destinul religiei, fără a avea în vedere doar una sau alta dintre religiile istoric determinate. Căci, după cum am văzut mai sus, a-ţi pune întrebarea „Cînd a apărut religia ?" sau „Care sînt cauzele apariţiei religiei ?" ar însemna, după temerara opiniei a lui Vasile Asănăchescu, să formulezi întrebări „neistorice, în afara timpului şi spaţiului" ş.a.m.d. Cum ar putea să existe noţiunea generală de religie — se întreabă şi îşi şi răspunde, totodată, negativ acelaşi autor — de îndată ce în istorie n-a existat nicicînd o singură religie ? Să recunoaştem, la urma urmelor, că este într-adevăr greu de crezut că o asemenea întrebare să-l mai fi frămîntat pe cineva, şi încă cu asemenea aplomb, de la originile îndepărtate ale filozofiei şi pînă astăzi ! !

Dar aceeaşi dialectică *sui generis*, ce nu admite nici un drept de existenţă fenomenului religiei, ci doar religiilor particulare, îl poartă pe Vasile Asănăchescu şi pe tărîmul altor concluzii la fel de „originale" şi „fundamentale". Să-i dăm, deci, din nou cuvîntul : „Uneori sîntem întrebaţi despre rolul religiei în societate, sau dacă ea a avut vreun rol pozitiv. Pentru a putea răspunde ştiinţific sînt necesare anumite precizări. Ar trebui să ştim la care religie ne referim, din ce ţară, în ce epocă istorică, în ce problemă. Istoria ne demonstrează fără putinţă de a nega că aceeaşi religie a avut şi are poziţii social-politice diferite în funcţie de o serie de situaţii. Chiar în sînul aceleiaşi instituţii religioase, unii reprezentanţi au desfăşurat activităţi contradictorii" (p. 26). O sintetizare a ideilor din acest citat ne pune la grea încercare. Dacă pînă acum autorul nu admitea existenţa în general a fenomenului religie, ci doar a religiilor concret-istorice, de astă dată noţiunea de religie este identificată cu cea de *instituţie religioasă* sau chiar cu cea de simpli *reprezentanţi* ai acesteia ? Mai clar exprimată, ideea din comunicare pare să fie următoarea : este greşit, sub raport teoretic, să vorbim în general despre rolul religiei în societate dar, practic, nu am putea vorbi nici măcar despre rolul social al unei singure religii, cum este bunăoară creştinismul, deoarece nimeni nu ar putea nega uimitoarea observaţie ştiinţifică a autorului, după care, „în sînul aceleiaşi instituţii religioase, unii reprezentanţi au desfăşurat activităţi contradictorii". Ceea ce uită autorul să precizeze de astă dată este doar natura „activităţilor contradictorii" la care se referă. Căci, lăsînd gluma la o parte, dacă sînt vizate activităţile „religioase" ale acestor reprezentanţi, eşti tentat să te întrebi, desigur, în ce fel sînt ele contradictorii, iar dacă este vorba de vreo contradicţie între activităţile religioase ale acestora şi alte activităţi, tot ale lor (casnice, sportive etc.), ispita întrebărilor îşi face loc din nou şi te descoperi gîndindu-te de ce sînt acestea, în fond, contradictorii.

Şi tot aşa, una după alta, sînt nimicite de către Vasile Asănăchescu „simplismele" şi „unilateralităţile" de gîndire, cărora le-au căzut victime, cu atîta naivitate, filozofii de pînă acum.

Să ne mai oprim asupra unui singur pasaj în care este *re-definit* ateismul : „Ateismul — scrie autorul — este un fenomen social-istoric cu foarte multe dimensiuni — ideologică, psihologică, tradiţională, valoric-normativă, ştiinţifică, politică, instituţională — care afirmă şi susţine o nouă concepţie despre lume şi viaţă — materialismul dialectic şi istoric" (p. 26). Or, dacă în lipsa unor explicaţii mai ample este dificil de a înţelege cel puţin unele dintre „dimensiunile" ateismului (de exemplu, cea *instituţională*), un lucru rămîne totuşi clar şi cert. Dacă pînă acum noi toţi ştiam că materialismul dialectic şi istoric „afirmă şi susţine" ateismul, adică o formă superioară de ateism, de astă dată aflăm că ne-am înşelat, situaţia fiind exact inversă, adică ateismul ar fi acela care „afirmă şi susţine" materialismul dialectic şi istoric. Ce-i drept e drept : lui Vasile Asănăchescu nu i se poate nega „originalitatea" opiniilor.

Ioana Adam

O CIUDATĂ STARE DE CONFUZIE!

Într-adevăr, o ciudată stare de confuzie ne întîmpină pe prima pagină a „Săptămînii culturale a Capitalei" nr. 306 din 15 oct. a.c.

Cele două coloane, din cele două laturi extreme, din stînga şi din dreapta paginii de început, oferă cititorului două articole, care — fără să aducem, aici, în discuţie bunele intenţii, convergente sau nu, ale celor care le-au elaborat sau ale celor care doar le *girează* prin semnătura lor — se situează vădit la antipod, etalînd, eufemistic vorbind, o totală nepotrivire de optică generală asupra unor chestiuni deloc minore ale vieţii noastre politice şi culturale.

Avem în vedere articolul-editorial *Justeţea politicii noastre* semnat „Săptămîna", desigur în numele redacţiei, şi articolul *Sfintele firi vizionare*, apărut *sub semnătura* secretarului responsabil de redacţie, Ion Lotreanu.

Primul, editorialul, alcătuit în principal din cîteva consemnări pe marginea Consfătuirii cadrelor din domeniul ştiinţelor sociale şi învăţămîntului politic, începe prin ceea ce autorul numeşte „*scurt excurs teoretic*" şi în care este evidentă mai ales precaritatea mijloacelor teoretice utilizate.

Considerînd practica drept bază a întregului sistem categorial al materialismului dialectic şi istoric, autorul o transformă în instanţă supremă a întregii societăţi (fără cea mai mică precizare a ceea ce se înţelege în acest text prin practică); existenţa socială şi conştiinţa socială — cei doi termeni fundamentali care constituie, cum se ştie, miza confruntării dintre materialism şi idealism — apar deopotrivă subordonaţi practicii şi determinaţi de ea (tot fără cea mai mică precizare a raportului de conţinut dintre practica socială şi existenţa socială). Din această perspectivă, materialismul dialectic şi istoric şi-ar fi „certificat temeinicia prin recunoaşterea condiţionării de către aceasta (de către practică — n.ns.) atît a existenţei cît şi a conştiinţei sociale". Dealtfel, în continuare conceptul de existenţă socială dispare, cedînd locul celui de practică. Şi citim: „Este potrivit, vorbind despre *conştiinţa oamenilor*, să ne reamintim că în filozofia marxistă ea *nu e privită numai* ca un „epifenomen", ca un produs secundar şi pasiv al practicii..." (subl.ns.). Teza astfel formulată implică ideea că în gîndirea marxistă conştiinţa socială, conştiinţa oamenilor ar fi considerată *şi ca* „epifenomen", ca „produs secundar şi pasiv" al existenţei sociale şi, totodată, *şi în* interacţiune cu ea. Ceea ce este eronat. Niciodată filozofia marxistă nu a considerat conştiinţa ca un produs pasiv şi secundar. Dealtfel, admiterea unei asemenea teze — chiar ca un prim demers teoretic — ar anula caracterul dialectic profund al marxismului.

În continuarea articolului-editorial se apreciază cu justeţe importanţa teoretică şi practică a documentelor recentei Consfătuiri, caracterul lor programatic, necesitatea transpunerii în viaţă a sarcinilor ce revin învăţămîntului, întregii activităţi social-politice din ţara noastră, în procesul transformării revoluţionare a conştiinţei socialiste, a formării omului nou.

În *totală opoziţie* cu atitudinea civică şi ideologică a editorialului, care — cu toate impreciziunile şi scăderile sale teoretice — afirmă necesitatea practicii social-istorice şi rolul ei fundamental în viaţa societăţii, necesitatea rolului conducător al partidului în toate domeniile vieţii sociale, inclusiv în cel cultural-spiritual şi ideologic, *se situează cel de-al doilea articol*, găzduit pe aceeaşi primă pagină, însoţit de semnătura lui Ion Lotreanu.

Întreg acest articol (*Sfintele firi vizionare*), se înfăţişează — spre neplăcuta surprindere a cititorilor — ca o aprinsă şi confuză pledoarie pentru *contemplare şi vis*, considerate drept stări fundamentale ale spiritului, ca un elogiu exacerbat, exclusivist al creaţiei spirituale, apanaj strict al artistului, al filozofului, al intelectualului de excepţie. Este reamintit elogiul adus acum mai bine de 50 de ani lui Alecsandri şi altor scriitori ai veacului trecut pentru că „i-au învăţat pe strămoşii noştri să viseze", dar *visul*, sub semnătura lui Ion Lotreanu, devine sinonim cu *starea de contemplaţie*. Şi pentru ea „combate" articolul: „*Starea de contemplaţie este nativă dar se şi învaţă*, iar o colectivitate *amorfă*, incapabilă să privească astrele şi să tragă idei generale din contingent, e de neconceput" (subl.ns.). Aşadar o colectivitate care nu ştie „contempla astrele şi nu ajunge pe această cale la idei generale asupra existenţei rămîne o „colectivitate amorfă", *lipsită* de organizare!!

Pentru autorul textului, monumentele spiritului sînt prin excelenţă cele croite „din materia transparentă a cuvîntului", iar „puterea de a gîndi a omului" este sinonimă cu filozofia. Este invocat, în sprijin, anticul Marc Aureliu, împărat şi filozof, reprezentant al stoicismului tîrziu, despre care ni se spune că „ne oferă un exemplu de superioară umilinţă în faţa puterii de gîndire a omului". În ce constă „superioara sa umilinţă"? În preaslăvirea filozofilor — care „au pătruns fenomenele, cauzele şi elementele, iar sufletul lor a rămas pururi acelaşi", — spre deosebire de puternicii zilei, de oamenii de acţiune, chiar excepţionali, care sînt „veşnic cu gîndul la atîtea şi atîtea şi (din această cauză, a „cufundării" în concret — nota ns., *C.I.*) veşnic în sclavie nesfîrşită".

Și autorul articolului face și pasul următor reclamînd pentru filozof rolul conducător în societate, în stat!! Este invocat de astă dată Aristotel, într-o traducere aproximativă (și fără indicarea exactă a sursei), pentru a se afirma, pur și simplu, fără nici un fel de temei că *„filozoful trebuie să comande ei* (cetății — nota n.s C.I.), *nu să i se comande de altul, și nu se cade să i se dea lui directive, ci el să le dea altora care-s mai puțin învățați ca el"*.

Ne întrebăm și, totodată, îl întrebăm și pe autorul acestor fraze care șochează chiar și bunul simț: În numele cui vorbește? Oare Ion Lotreanu, în cazul în care este și autorul articolului (nu numai semnatarul lui) pe ce temei și-a asumat dreptul de a pleda — în acest mod penibil — o cauză imaginară, de a ridica o falsă problemă, care de mult aparține colecției de eșecuri ale istoriei și care și-a găsit un răspuns definitiv cel puțin de la jumătatea secolului trecut?

Ultima autoritate „în materie" la care recurge autorul articolului este T. Carlyle, cel care a ilustrat pînă la exces teoria „cultului eroilor". Citatul de 15 rînduri selectat din opera acestuia țintește în aceeași direcție: perenitatea ar aparține exclusiv înfăptuirilor „din clasa Cugetării lui Dante" și nu celor ce țin de „aramă și piatră", de „orînduire exterioară", de „corpuri de păreri și practică" etc. Și autorul ne mai și asigură că, deși de un patetism excesiv, citatul respectiv „nu e fals în înțelesurile lui adînci". Să ne scuze autorul îndrăzneala, dar nu putem fi de acord cu el. Tocmai în înțelesurile lui adînci textul citat este fals. După cum falsă este întreaga pledoarie desfășurată în articol.

Nu știam că Ion Lotreanu este atît de preocupat de soarta filozofilor și de statutul și rolul lor social. Dar dacă acestea îl obsedează, într-adevăr, în asemenea măsură încît a zăbovit *el însuși* asupra unor doctrine filozofice din trecut, ne îngăduim să-l întrebăm și de ce a evitat, cu o consecvență demnă de o altă cauză, recursul și la gînditori și teoreticieni ai epocii noastre, a căror operă de gîndire și faptă, chiar atunci cînd este situată pe alte poziții ideologice decît cele marxiste, reflectă problematica complexă a zilelor noastre. Căci nu putem vorbi despre funcția socială a filozofiei și a filozofului în afara problemelor majore cu care ne confruntăm în viața noastră socială.

După părerea noastră, articolul semnat de Ion Lotreanu nu are nimic comun cu adevăratele năzuințe și strădanii ale lucrătorilor din domeniul filozofiei din țara noastră, cu angajarea lor plenară și responsabilă la efortul general de înfăptuire a marilor sarcini ale prezentului nostru socialist.

C. Ioan

REPETITIO EST MATER

Recent a apărut în Editura Academiei culegerea de studii *Orientări contemporane în teoria cunoașterii* (1976) sub redacția lui H. Wald, reunind lucrări a șase cercetători, elaborate ca *teme de plan*, cu scopul declarat de a înfățișa „cîteva din principalele orientări contemporane cu o anumită influență în teoria cunoașterii" (din *Cuvînt înainte*).

Primul studiu, *Vorbire și cunoaștere*, de H. Wald, — la care ne vom referi în aceste cîteva pagini — ne-a reținut atenția mai ales datorită modului în care a fost elaborat de autor. Amintindu-ne criticile care au fost aduse, în ultima vreme, stilului său de lucru ne așteptam să întîlnim, parcă în replică, cel puțin de astă dată, după o pauză de mai mulți ani, un text inedit, cu analize și idei care să ducă mai departe cele spuse și des reluate cu diverse alte prilejuri (articole, studii, cărți) despre raportul între vorbire și cunoaștere.

Dar, cu regretul cititorului care ar fi dorit ca acest gînd al său să se împlinească, ne vedem siliți să constatăm că ceea ce lipsește, în mod paradoxal, și acestui *nou* studiu este tocmai *noutatea* ideilor și, în parte, chiar a textului.

Pe parcursul lecturii, studiul se dezvăluie a fi un fel de mozaic, alcătuit din *piese* (paragrafe) nu atît disparate, disjuncte, cît *elaborate independent* unele de altele, și de aceea cu *numeroase repetări de idei și de fraze*, care se rotesc parcă într-un cerc pe care nu-l pot depăși. Multe dintre ele sînt *reluate* din texte publicate anterior.

Vom da cîteva exemple de acest gen, observate la o primă lectură a textului:

În studiul *Vorbire și cunoaștere* citim rînd pe rînd:

— la pag. 15: „Vorbirea este principalul instrument al trecerii de la oglindirea perceptuală a fenomenelor la reflectarea conceptuală a proprietăților generale".

— la pag. 17: „Numai omul poate trece de la oglindirea perceptuală a individualului la reflectarea conceptuală a generalului..."

— la pag. 35: „Vorbind, omul a început... să se înalțe de la oglindirea senzorială a individualului la reflectarea intelectuală a genurilor...".

Sau:

— la pag. 31: „...vorbind, oamenii au început să gîndească".

— la pag. 35: „Vorbind, omul a început să gîndească..."

Sau :
— la pag. 12 : „Prin vorbire, oamenii cunosc «omenește » ceea ce este independent de om..."
— la pag. 35 : „Omul nu poate cunoaște lumea decît omenește".
— Ideea și formularea le regăsim încă în cartea *Realitate și limbaj* (1968) : „Omul nu poate cunoaște decît *omenește* ceea ce există independent de omenire" (pag. 126).

Sau :
— la pag. 17 : „...vorbirea principalul instrument al cunoașterii" ;
— la pag. 26 : „...vorbirea... principalul instrument al cunoașterii" ;
— Ideea și formularea, aproape aceleași, le regăsim și în cartea *Realitate și limbaj* (1968) : „Vorbirea este principalul instrument în construirea ideilor" (p. 126), precum și în volumul *Homo significans* (1970) : „...vorbirea este principalul instrument al construirii ideilor" (p. 68).

Sau :
— la pag. 11 : „...vorbirea este materia cea mai apropiată de spirit"
— la pag. 17 : „...vorbirea este materia cea mai puțin substanțială din cîte se află la dispoziția omului"
— la pag. 40 : „Fiind cel mai puțin material dintre mijloacele folosite de om, vorbirea este instrumentul cel mai propice creației de noi idei".
— Iar în *Homo significans* : „Vorbirea... este, dintre instrumentele făurite de om, mijlocul cel mai puțin corporal, substanțial, real, material sau spațial" (p. 68).

Sau :
— la pag. 12 : „...prin generalizare și abstractizare ei (oamenii) pot să adauge informației senzoriale o plus-informație intelectuală din ce în ce mai mare".
— la pag. 16 : „...vorbirea... prin forța ei de generalizare poate adăuga informației senzoriale o plus-informație intelectuală".
— la pag. 37 : „Vorbind, oamenii pot adăuga informației senzoriale o plus-informație intelectuală..."

Iată și alte cîteva similitudini cu alte texte proprii :
— *Vorbire și cunoaștere* (p. 11—12) : „Vorbind, oamenii pot să emită mai multă informație decît au receptat..." ;
— Volumul *Limbaj și valoare* (1973) (p. 40) : „...cu ajutorul celei de-a doua articulații (fonemele și fonogramele — n.ns.) oamenii pot crea mai multă informație decît primesc".
— *Idem* (p. 15) : „... prin inventarea vorbirii (omul) poate furniza mai multă informație decît primește".
— *Vorbire și cunoaștere* (p. 37) : „...capacitatea lui... de a deveni, astfel, un izvor permanent de contraentropie".
— *Limbaj și valoare* (p. 40) : „...omul a devenit un izvor permanent de contraentropie".

Sau :
— *Vorbire și cunoaștere* (p. 11) : „Plus-produsul a fost speculat de toate orînduirile exploatatoare, iar plus-informația a fost speculată de toate filozofiile idealiste și spiritualiste".
— *Limbaj și valoare* (p. 16) : „În vreme ce orînduirea capitalistă speculează plus produsul realizat prin muncă, filozofia idealistă speculează plusinformația realizată prin vorbire".

Sau :
— *Vorbire și cunoaștere* (p. 17) : „...vorbirea are o existență aproape exclusiv temporală...".
— *Homo significans* (p. 68) : „Ea (vorbirea — nota ns.) are o existență aproape pur temporală".

Sau :
— *Vorbire și cunoaștere* (p. 18) : „Natura nu l-a înzestrat pe om cu organe menite să vorbească".
— *Homo significans* (p. 68) : „Este adevărat că natura nu i-a oferit omului organe gata preparate pentru actul vorbirii".

Sau :
— *Vorbire și cunoaștere* (p. 18) : „Gura, limba, laringele, coardele vocale s-au format pentru *adaptarea* la natură, nu pentru *transformarea* ei. Pentru a vorbi, omul a fost nevoit să întrebuințeze organe sortite să *asimileze* natura, nu s-o *contrazică*".
— *Homo significans* (p. 68) : „Pentru a vorbi omul a fost nevoit să folosească organe menite să îndeplinească alte funcții ale organismului. Gura, limba, laringele, coardele vocale s-au format pentru *a asimila* natura și nicidecum pentru a o *contrazice*".

Sau :
— *Vorbire și cunoaștere* (p. 18) : „Văzul participă mai mult la operațiile practice, auzul participă, mai ales, la cele teoretice".
— *Homo significans* (p. 69) : „În vreme ce văzul participă în primul rînd la operațiile practice, auzul participă mai ales la cele teoretice".

Sau :
— *Vorbire și cunoaștere* (p. 18) : „Oamenii încep să cunoască lumea și ajung, pînă la urmă, să se cunoască pe ei înșiși, ascultîndu-și propria lor vorbire".
— *Homo significans* (p. 69) : „Omul cunoaște lumea și începe să se cunoască pe sine însuși ascultîndu-și vocea"

O analiză minuțioasă ar lărgi mult sfera unor asemenea paralelisme ; dar și cele la care ne-am restrîns aici sînt concludente, credem, mai ales că este vorba despre un text de numai 34 de pagini. Departe de a prezenta cititorilor vreuna dintre orientările contemporane în teoria cunoașterii, cum promite titlul culegerii, studiul lui H. Wald ne reamintește doar opiniile sale în problema raportului dintre vorbire și cunoaștere, prin recursul — devenit stil de lucru — la idei și formulări conținute în alte scrieri ale sale anterioare.

C. Arion

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

[Continuare de pe contrapagină]

EDITURA DACIA

* * * **Gîndirea greacă, Eseiști contemporani.** Antologie, prefață și precizări de Kostas Assimakopoulos, 1975, 247 p., 10 lei.

NICOLAE TRANDAFOIU, **Substanța și cauzalitatea în interpretarea empirismului englez** (Locke, Berkeley, Hume), 1975, 328 p., 12 lei.

EDITURA UNIVERS

MIHAI EMINESCU, **Lecturi kantiene. Traduceri din *Critica rațiunii pure*.** Editate de C. Noica și Al. Surdu, 1975, 163 p., 7,50 lei.

PETRE BOTEZATU, **Preludiul ideii de libertate morală.** Seria Humanitas, 1976, 150 p., 5,50 lei.

GABRIEL LIICEANU, **Tragicul — o fenomenologie a limitei și depășirii,** 1975, 264 p., 10 lei.

ZOE DUMITRESCU-BUȘULENGA, **Renașterea. Umanismul și destinul artelor.** Ediție integral revizuită și adăugită, 1975, 221 p., 10 lei.

GEORGES POLITZER, **Filozofia și miturile,** 1975, 540 p., 17 lei.

CARLOS BONSONO, **Teoria expresiei poetice,** 1976, 541 p., 21 lei.

ȚVETAN TODOROV, **Poetica, Gramatica Decameronului.** Studiu introductiv de Paul Miclău, 1975, 207, p., 10 lei.

RENATO BARILLI, **Poetică și retorică.** Prefață și note de Vasile Florescu, 1975, 328 p., 13,50 lei.

EDITURA EMINESCU

CONSTANTIN NOICA, **Eminescu sau gînduri despre omul deplin al culturii românești,** 1975, 171 p., 5,50 lei.

ION IANOȘI, **Schiță pentru o estetică posibilă,** 1975, 203 p., 6,75 lei.

Z. ORNEA, **Junimea și junimismul,** 1975, 669 p., 21 lei.

DAN ZAMFIRESCU, **Istorie și cultură,** 1975, 236 p., 9,50 lei

OCTAVIAN PALER, **Mitologii subiective,** 1975, 286 p., 7 lei.

EDITURA ALBATROS

PETRE PÂNZARU, **Prietenie creatoare,** 1976, 175p., 5,75 lei.

AL. TĂNASE, **Dialoguri despre umanism,** 1976, 170 p., 6 lei.

EDITURA FACLA

NICOLAE KALLÓS, **Sociologie, politică, ideologie,** 1975, 174 p., 10,50 lei.

BRUNO WÜRTZ, **Problema omului în filozofia lui Karl Jaspers,** 1976, 275 p., 14,50 lei.

EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ

* * * **Filozofie. Materialism dialectic și istoric.** Colectivul de coordonare: prof. univ. dr. Ion Tudosescu — responsabil, lector univ. dr. Mihai Florea, conf. univ. dr. Cornel Popa, 1975 470 p., 22,10 lei.

UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI
FACULTATEA DE FILOZOFIE

GH. Al. CAZAN, **Istoria filozofiei universale. Istoria filozofiei românești,** 1975, 317 p., 15 lei.

UNIVERSITATEA DIN TIMIȘOARA

* * * **Studii de filozofie și socialism științific, II,** 1975, 374 p.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA ACADEMIEI

PETRE ANDREI, **Opere sociologice**, vol. II, 1975, 401 p., 31 lei.
SORIN VIERU, **Axiomatizări și modele ale sistemelor silogistice**, 1975, 118 p., 5 lei.
C. I. GULIAN, **Bazele istoriei și teoriei culturii**, 1975, 297 p., 10,50 lei.
* * * **Probleme de logică**, VI, 1975, 268 p., 19 lei.

EDITURA POLITICĂ

K. MARX și FR. ENGELS, **Opere**, vol. 33, 1975, 816 p., 15 lei.
TADEUSZ KOTARBINSKI, **Tratat despre lucrul bine făcut** (Colecția „Idei contemporane"), 1976, 526 p. 13 lei.
GEORG LUKÁCS, **Ontologia existenței sociale**, 1975, 323 p., 10 lei.
I. PEATNIȚCHI, **Determinismul în genetică și fideismul contemporan**, 1975, 183 p., 6 lei.
* * * **Națiunea și problema națională**. Coordonatori : Radu Pantazi, Damian Hurezeanu, Elena Florea (Colecția „Antologia gîndirii social-politice revoluționare și democratice românești"), 1975, 250 p., 5 lei.
* * * **Dicționar politic** (Academia „Ștefan Gheorghiu"), 1975, 661 p., 35 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

PLATON, **Opere**, vol. II, ediție îngrijită de Petru Creția, 1976, 434 p., 26 lei.
THOMAS KUHN, **Structura revoluțiilor științifice**. Studiu introductiv de Mircea Flonta, 1976, 256 p., 8,50 lei.
RADU FLORIAN, **Procese definitorii ale dezvoltării societății socialiste**, 1975, 135 p., 4,50 lei.
VASILE POPESCU, **Morala muncii în socialism**, 1975, 225 p., 7 lei.
N.S. DUMITRU, **Sistem social. Praxis. Experiment**, 1975, 424 p., 19,50 lei.
ALEXANDRU BABEȘ, **Drama religioasă a omului** (Colecția „Enciclopedia de buzunar"), 1975, 464 p., 16 lei.
PIUS SERVIEN, **Estetica**, 1975, 352 p., 8,75 lei.

EDITURA MINERVA

* * * **Antologie filozofică. Filozofia antică**. vol. I—II. Ediție îngrijită și adăugită de Octavian Nistor, 1975, 286 p. + 288 p.
DUMITRU MICU, **„Gîndirea" și gîndirismul**, 1975, 1042 p., 33 lei.
MIRCEA VAIDA, **Lucian Blaga. Afinități și izvoare**, 1975, 365 p., 12 lei

EDITURA JUNIMEA

ERNEST STERE, **Doctrine și curente în filozofia franceză contemporană**, 1975, 264 p., 9,25 lei.
PETRE DUMITRESCU, **Conceptul de filozofie la P.P. Negulescu**, 1975, 173 p., 6,75 lei.

[Continuare pe contrapagină]

REV. FILOZ., XXIII, 5, P. 531—640, BUCUREȘTI, 1976

I.P. Informația c.1542 | 43503 | Lei 20

8025

REVISTA DE FILOZOFIE TOMUL XXIII, 1976 6

Revista de filozofie

DIN SUMAR:

DEZBATERE: *ACȚIUNE SOCIALĂ, NORME ȘI RESPONSABILITATE*

VASILE POPESCU, MIHAI FLOREA, N. D. ZAHARIA, ION TUDOSESCU PETRE NIȚĂ, LIUBOMIRA MIROȘ, CĂTĂLIN MAMALI, LIVIU TURCU, CORNEL POPA

● REVOLUȚIE POLITICĂ – REVOLUȚIE SOCIALĂ
GAVRIL SZTRANYCZKI

● RAPORTUL DINTRE ȘTIINȚĂ ȘI FILOZOFIE LA L. ALTHUSSER
ELENA BELLU

● DOCTRINA „STATULUI BUNĂSTĂRII GENERALE"; ESENȚĂ ȘI FINALITATE SOCIAL POLITICĂ
OVIDIU TRĂSNEA

6

NOIEMBRIE–DECEMBRIE

TOMUL XXIII – 1976

0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, Calea Victoriei nr. 125, sector 1, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Cititorii din străinătate se pot abona prin ILEXIM — Serviciul Export-Import Presă, Calea Griviței nr. 64—66, P.O.B. 2001, telex 011226 — București, România.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie nr. 6, București, Telefon 50.61.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filozofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à ILEXIM — Département Export-Import Presse, Calea Griviței 64—66, P.O.B. 2001, telex 011226 Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger. En Roumani, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

I 8025

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXIII Nr. 6 1976

UCL 2014

SUMAR

DEZBATERE: *ACȚIUNE SOCIALĂ, NORME ȘI RESPONSABILITATE*

- VASILE POPESCU, Angajarea responsabilă și acțiunea socială 647
- MIHAI FLOREA, Acțiune, inițiativă, responsabilitate 653
- D. N. ZAHARIA, Libertatea ca decizie responsabilă 660
- ION TUDOSESCU, Structurile organizaționale și eficiența acțiunii umane în socialism 663
- PETRE NIȚĂ, Activitatea — categorie ontologică fundamentală a moralei . . . 671
- LIUBOMIRA MIROȘ, Existența umană și dinamica valorilor morale în socialism . 678
- CĂTĂLIN MAMALI, Tendința de autorealizare și mobilitatea socioprofesională . . 682
- LIVIU TURCU, Acțiunile de pressing social-politic în sistemul capitalist contemporan. 688
- CORNEL POPA, Modalități praxiologice 694

DISCUȚII

- GAVRIL SZTRANYCZKI, Revoluție politică — revoluție socială 707

CONFLUENȚE

- OVIDIU TRĂSNEA, Doctrina „statului bunăstării generale": esență și finalitate social-politică 719
- M. HOROVITZ, Specificitatea categoriei timp în spațiul economic 726

CRONICA IDEILOR

- ELENA BELLU, Raportul dintre știință și filozofie la L. Althusser 733

CRITICĂ ȘI BIBLIOGRAFIE

- O cercetare critică a intuiționismului logico-matematic (*Petru Ioan*); Kant și cultura clasică românească (*Al. Boboc*) 741

CONSULTAȚII PENTRU ÎNVĂȚĂMÎNTUL POLITICO-IDEOLOGIC DE PARTID

- ELENA FERARIU, Conștiința socialistă și rolul ei deosebit în edificarea noii orînduiri 747
- ILIE PÂRVU, Filozofia analitică contemporană 750

INDEX TEMATIC ȘI ALFABETIC, Tomul XXIII, numerele 1—6/1976 757

Rev. filoz., XXIII, 6, p. 641—762, București, 1976

26208.

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXIII № 6 1976 г.

СОДЕРЖАНИЕ

ОБСУЖДЕНИЕ: *СОЦИАЛЬНОЕ ДЕЙСТВИЕ, НОРМЫ И ОТВЕТСТВЕННОСТЬ*

● ВАСИЛЕ ПОПЕСКУ, Ответственное участие и социальное действие 647
● МИХАЙ ФЛОРЯ, Действие, инициатива, ответственность 653
● Д. Н. ЗАХАРИЯ, Свобода как ответственное принятие решения 660
● ИОН ТУДОСЕСКУ, Организационные структуры и эффективность человеческого действия при социализме 663
● ПЕТРЕ НИЦЭ, Деятельность — фундаментальная онтологическая категория морали 671
● ЛЮБОМИРА МИРОШ, Динамика моральных ценностей при социализме . . . 678
● КЭТЭЛИН МАМАЛИ, Тенденция самоосуществления и социо-профессиональная мобильность 682
● ЛИВИУ ТУРКУ, Действия социально-политического давления в современной капиталистической системе 688
● КОРНЕЛ ПОПА, Логико-модальные вопросы праксиологии 694

ДИСКУССИИ

● ГАВРИЛ СТРАНИЦКИЙ, Политическая революция — социальная революция 707

МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЕ ПРОБЛЕМЫ

● ОВИДИУ ТРЭСНЯ, Доктрина "государства всеобщего благоденствия": ее сущность и общественно-политическая направленность 719
● М. ХОРОВИЦ, Специфичность категории времени в экономическом пространстве 726

ХРОНИКА ИДЕЙ

● ЕЛЕНА БЕЛЛУ, Соотношение между наукой и философией в мышлении Альтюссера 733

Rev. filoz., XXIII, 6, p. 641–762, Bucureşti, 1976.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

● Критическое исследование логико-математического интуиционизма (*Петру Иоан*); Э. Кант и румынская классическая культура *(Ал. Бобок)*. 741

КОНСУЛЬТАЦИИ — ПАРТИЙНАЯ УЧЁБА

● ЕЛЕНА ФЕРАРИУ, Социалистическое сознание. Его особая роль в построении нового общества 747
● ИЛИЕ ПЫРВУ, Современная аналитическая философия 750

ТЕМАТИЧЕСКИЙ И АЛФАВИТНЫЙ УКАЗАТЕЛИ, том XXIII, номера 1—6/1976 г. 757

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXIII N° 6 1976

SOMMAIRE

DÉBATS : *ACTION SOCIALE, NORMES ET RESPONSABILITÉ*

- VASILE POPESCU, L'engagement responsable et l'action sociale 647
- MIHAI FLOREA, Action, initiative, responsabilité 653
- D. N. ZAHARIA, La liberté comme décision responsable 660
- ION TUDOSESCU, Les structures organisationnelles et l'efficience de l'action humaine dans le socialisme 663
- PETRE NIȚĂ, L'activité — catégorie ontologique fondamentale de la morale . . . 671
- LIUBOMIRA MIROȘ, L'existence humaine et la dynamique des valeurs morales dans le socialisme 678
- CĂTĂLIN MAMALI, La tendance de l'auto-réalisation et la mobilité socio-professionnelle 682
- LIVIU TURCU, Les actions de pressing social-politique dans le système capitaliste contemporain 688
- CORNEL POPA, Modalités praxiologiques 694

DISCUSSIONS

- GAVRIL STRANYCZKI, Révolution politique — révolution sociale 707

CONFLUENCES

- OVIDIU TRĂSNEA, La doctrine de „l'état du bien-être général" : essence et finalité sociale-politique 719
- M. HOROVITZ, La spécificité de la catégorie du temps dans l'espace économique . . 726

LA CHRONIQUE DES IDÉES

- ELENA BELLU, Le rapport entre la science et la philosophie chez L. Althusser . . 733

Rev. philos., XXIII, p. 641–762, Bucarest, 1976.

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

● Une recherche critique de l'intuitionisme logique—mathématique *(Petru Ioan)*; Kant et la culture classique roumaine *(Al. Boboc)* 741

CONSULTATIONS POUR L'ENSEIGNEMENT POLITIQUE ET IDÉOLOGIQUE

● ELENA FERARIU, La conscience socialiste et son rôle particulier dans l'édification de la nouvelle société 747
● ILIE PÂRVU, La philosophie analytique contemporaine 750

INDEX TÉMATIQUE ET ALPHABÉTIQUE, Le tome XXIII, les numéros 1—6/1976 757

DEZBATERE:

ACȚIUNE SOCIALĂ, NORME ȘI RESPONSABILITATE

ANGAJAREA RESPONSABILĂ ȘI ACȚIUNEA SOCIALĂ

DE

VASILE POPESCU

Făurirea socialismului multilateral dezvoltat în România și înaintarea țării noastre spre comunism presupun, drept condiție hotărîtoare, concentrarea energiilor întregului popor, participarea tuturor oamenilor muncii la complexul proces constructiv, material și spiritual, specific noii orînduiri: sarcină, fără îndoială, dificilă, dar, totodată, deosebit de stimulatoare pentru împlinirea umană atît la nivelul individului cît și la cel al colectivității în ansamblu. *Participarea conștientă, angajată* a întregului popor la opera de edificare a societății socialiste multilateral dezvoltate este, în acest sens, nu numai o caracteristică, ci și *o cerință fundamentală* a realizării ascendenței și eficienței transformărilor sociale. Așa cum arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu la Congresul educației politice și al culturii socialiste, „societatea socialistă românească este formată astăzi din clase și categorii sociale care *participă activ* la munca productivă — în sfera creației materiale și spirituale — și *acționează unite*, în *strînsă colaborare*, pentru triumful socialismului și comunismului pe pămîntul României"[1].

Astfel, noțiunea de *„participare"* (înțeleasă în discursul cotidian ca încadrare în efortul constructiv comun, angrenare conștientă într-o acțiune socială, integrare în activitatea colectivă etc.) se instituie drept un *concept praxiologic fundamental*, care generalizează situația specifică a individului în relațiile sociale socialiste, mai precis — *socializarea acțiunii individuale* în orînduirea noastră. În același timp, participarea individului la viața socială semnifică nu numai actul propriu-zis al angajării în acțiune, ci include și nuanța afectivă, moral-emoțională ce întărește și motivează (intim) activitatea. Altminteri spus, fenomenul participării, în socialism, — fie că este vorba de participarea la activitatea material-economică, fie că este vorba de participarea la acțiunea politică etc. — nu desemnează simpla angrenare a individului în activitatea grupului sau a colectivității, ci exprimă în primul rînd contribuția personală, *angajată*, a unui *subiect* istoric real.

În măsura în care se relevă a fi autentică participarea individului la viața socială și îndeosebi la munca productivă va conține deci, atît momentul reunirii individualului cu socialul, cît și cel al *transformării atitudinii în comportament, a motivației în acțiune, a afectivității morale în practică*. Prin acest ultim moment, acțiunea individuală și socială specifică orînduirii noastre respinge posibilitatea indiferenței ori a duplicității, a obedienței ori a motivației pur pragmatice. Moralul, ca „stare" a personalității, oscilînd între satisfacție și insatisfacție, între angajare și pasivitate, se integrează, astfel, ca element al acțiunii, caracterizînd subiectul acesteia, și definindu-i eficiența în condiții date. Iată, deci, că noțiunea de „angajare", specifică teritoriului etic[2], se impune drept concept cu largi posibilități de folosire în praxiologie, îndeosebi în ceea ce privește analiza *eficienței* acțiunii individuale și sociale.

[1] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la activitatea politico-ideologică și cultural-educativă de formare a omului nou, constructor conștient și devotat al societății socialiste multilateral dezvoltate și al comunismului în România* — prezentată la Congresul educației politice și al culturii socialiste, 2 iunie 1976, București, Edit. politică, 1976, p. 25 (subl.ns.).

[2] Unele probleme generale privind definirea conceptului de „angajare responsabilă", încadrarea fenomenului pe care acesta îl generalizează în structura moralei socialiste etc. au fost dezvoltate anterior în studiul nostru *Angajarea responsabilă și eTosul practic în societatea socialistă multilateral dezvoltată*, „Revista de filozofie", nr. 9, 1974, p. 1049—1054.

Firește, în termenii unei praxiologii marxiste, însăși eficiența — caracteristică a acțiunii — nu poate și nu trebuie examinată în afara idealului uman, a diversificării și îmbogățirii aptitudinilor, aspirațiilor și nevoilor umane. Iată de ce, angajarea, în socialism, își probează autenticitatea prin *responsabilitatea* (individuală *și socială*) care o animă; mai mult decît atît, angajarea însăși constituie de *fapt practica critică* (în unele cazuri și *autocritică*) *a responsabilității reale a individului*, calitatea unei asemenea responsabilități.

1. ANGAJAREA RESPONSABILĂ CA ELEMENT MOTIVATOR ȘI ORGANIZATOR AL COMPORTAMENTULUI

Angajarea individului în înfăptuirea cerințelor sociale — politice, juridice, estetice, culturale etc., — are, după cum am spus, o puternică coloratură etică, reunind *în act* esența relațiilor individ-individ și individ-societate. Din acest punct de vedere, angajarea responsabilă devine modalitatea fundamentală de inserție activă a omului *în societatea pe care, pentru prima dată*, o construiește conștient (sau predominant conștient), proces în care, totodată, se construiește și pe sine ca personalitate morală. Or, însăși calitatea morală a persoanei obligă la constituirea unității și unificării de *sens* a atitudinii premergătoare și prezente acțiunii cu comportamentul manifest. Fără îndoială, unitatea de sens a atitudinii și comportamentului constituie, prin sine însăși, o problemă de natură morală: integritatea, cinstea, onoarea și alte asemenea calități morale presupun ca *o condiție sine qua non* reflectarea vorbei în faptă, a afectivității în acțiune; de-a lungul vremurilor, moraliștii, dar și înțelepciunea populară au condamnat cu asprime ipocrizia, fățărnicia, falsitatea. În același timp, trebuie arătat că oricît de aspră a fost condamnarea „teoretică", oricît de blamate au fost în opinia maselor asemenea comportări negative, ele au proliferat în toate timpurile, deoarece însești sistemele sociale date le favorizau emergența și dezvoltarea. Într-adevăr, în condițiile societăților împărțite în clase antagoniste și ale relațiilor de dependență economică și socială, preceptele „pozitive" ale moralei nu se puteau regăsi decît în minimă măsură în comportamentul manifest. Însăși existența a două morale fundamental opuse s-a instituit în condiție obiectivă a divorțului între atitudinea subiectivă și comportamentul real: obligativitatea, sub imperiul unor sancțiuni grave, diferite de la epocă la epocă, a unui anumit tip de conduită prescrisă anula transpunerea în act a eventualelor atitudini divergente; de aici, punerea sub semnul întrebării a responsabilității individului și — directă consecință — dezinteresul persoanei *față de actul propus* sau (mai degrabă) impus. În acest sens, observația lui Marx potrivit căreia „trebuie... să dăm fiecăruia spațiul social necesar pentru manifestările lui de viață esențiale"[3] permite și descifrarea contradicției dintre atitudine și comportament: nici prin „indignare virtuoasă", nici prin „cicăleală moralizatoare", nici chiar prin represiune nu se limitează și nu se închide cîmpul manifestărilor de acest gen.

Pe de altă parte, în tipurile istorice de morale proprii claselor dominante, se dezvoltă și o linie de conduită aparent contrară celei de mai sus și care nu numai că nu condamnă ipocrizia și pasivitatea, ci chiar o recomandă: iezuitismul transpus de religie în viața privată sau pragmatismul suspendării de valoare a mijloacelor — conduită majoritar recomandată în etica socială burgheză, fie că e vorba de relațiile între oameni, între grupuri sau chiar între state — constituie exemple revelatoare în acest sens. În consecință, *condamnarea în vorbe* a ipocriziei sau aprobarea ei ca mijloc al eficienței acțiunii definesc tipuri de morală *anterioare* celei socialiste. Ambele linii de conduită exprimă în teritoriul normativității etice aceeași poziție dezumanizantă a omului, derivată din relațiile sociale specifice orînduirilor împărțite în clase antagonice. Totodată, chiar dacă își trag ființa dintr-o situație obiectiv unitară, nu este mai puțin adevărat că existența a două precepte opuse contribuie la caracterul *neintegrat* al normativităților respective și, implicit, la *micșorarea eficienței lor în planul acțiunii*. Se instituie astfel, obiectiv, un moment de „derută" interioară în mișcarea normativității represive, ceea ce, în teritoriul comportamental manifest, se va exprima prin labilitatea aplicării concrete a principiilor, precum și prin slaba adeziune personală la ele. Firește, acest tablou de ansamblu schematic trebuie completat cu împotrivirea din ce în ce mai puternică a maselor *față de presiunile ideologiei dominante*, împotrivire care, odată cu apariția teoriei revoluționare a proletariatului va găsi *nu numai forme optime de manifestare*, ci și idealul determinat științific al

---

[3] K. Marx și Fr. Engels, *Sfînta familie*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 2, București, E.S.P.L.P., 1958, p. 146.

unei noi morale, cu adevărat umane, a cărei construcție se realizează paralel cu edificarea societății fără asuprire și inechitate socială.

Opunerea de sens a atitudinii subiective și a comportamentului manifest, tendințele duplicitare și indiferentiste se relevă a avea, așadar, o întemeiere social-obiectivă și nu constituie, în societățile exploatatoare, simple deficiențe ale personalității, înnăscute sau eventual rod al unei educații „greșite". Contradicția „atitudine-comportament", examinată fie într-un perimetru individual, fie în cel al analizei logico-operaționale, exprimă, în ultimă instanță, anumite condiții sociale obiective care o determină și o împing în prim-planul, acțiunii.

Motivele comportării opuse atitudinii intime, ale indiferenței practice ori duplicității se înscriu într-o gamă extrem de largă: teama de sancțiune; conformarea pasivă la cerințele grupului; „contra-idealul"; eventualul avantaj imediat — material sau de altă natură; circumstanțele specifice temporare etc. Toate acestea deturnează sensul sentimentului dat și falsifică mersul acțiunii. Firește, motivațiile de mai sus, izvorîte dintr-o situație obiectivă, limitează într-o anumită măsură (uneori, chiar foarte mult) răspunderea individului față de inconsecvența între gîndurile și faptele sale; dar *nicidecum nu o anulează*, mai cu seamă atunci cînd consecințele acțiunii defavorizează în mod esențial alți indivizi sau colectivitatea în ansamblu.

Contradicția de sens a atitudinii și comportamentului desemnează *caracterul neintegrat al persoanei*. Dimpotrivă, unitatea între atitudinea interioară și comportamentul manifest, realizată în act prin totala adeziune a subiectului acțiunii la scopul sau scopurile propuse, exprimă, în modul cel mai direct, integritatea morală a persoanei.

Analizînd raportul dintre *atitudine* și *comportament*, pe de o parte, și *angajarea responsabilă*, pe de altă parte, observăm că acești termeni, care în vorbirea comună sînt adesea confundați, au totuși un cîmp de acțiune precis determinat. Angajarea ne apare, astfel, în două ipostaze principale, strîns legate între ele: a) condiție și factor favorizant subiectiv al unității dintre atitudine și comportament și b) caracteristică a subiectului ca agent al acțiunii. În primul caz, avem de-a face cu o anterioritate (logică) a angajării, fapt ce ușurează însăși efectuarea comportamentului respectiv. Din acest unghi, angajarea individului poate fi considerată drept o *măsură a intensității atitudinii sale incitatoare la acțiune*. În cel de-al doilea caz, angajarea este „inclusă" în act ca latură subiectivă a comportamentului, garantînd *eficiența acțiunii* în sensul prescriptiv al normei; din acest unghi, angajarea se va defini mai degrabă drept o *caracteristică comportamentală*.

În fapt, cele două ipostaze la care ne-am referit exprimă cele două laturi ale atitudinii interioare, respectiv ale comportamentului manifest *în unitatea lor*: intensitatea superioară a atitudinii sau fermitatea comportamentului — ambele conferă atît eficiență cît și calitate morală acțiunilor individuale și colective. În unitatea lor, permit inserția activă a individului în societate, iar în măsura în care caracteristica responsabilității este mereu prezentă în definirea angajării, întemeiază un *înalt statut moral al persoanei*. Aceasta exprimă o calitate esențială a personalității și, totodată, se instituie drept cerință morală de prim ordin în condițiile societății socialiste.

Unitatea dintre atitudine și comportament, împreună cu condiția și/sau consecința ei — angajarea responsabilă — este, deci, strîns legată de noua structură socială și economică a orînduirii noastre. Aceasta, deoarece: 1) numai relațiile de egalitate, colaborare și respect reciproc între oameni pot constitui baza obiectivă a unității între afectul individual și comportamentul exterior și, implicit, a adeziunii personale și colective în sprijinul afirmării și dezvoltării acestor relații; 2) numai o societate a cărei construcție este rezultatul efortului colectiv, repartizat echitabil potrivit aptitudinilor, cunoștințelor, intereselor și aspirațiilor tuturor membrilor săi, asigură cadrul necesar apariției fenomenului *de masă* al angajării responsabile — cerință și rezultat al ascendenței sociale viitoare; 3) întregul sistem politico-ideologic și cultural-educativ al societății noastre este pus în slujba sprijinirii formării fiecărui om al muncii în spiritul unei angajări autentice în opera de edificare a socialismului multilateral dezvoltat — cadru optim al afirmării nestingherite a tuturor posibilităților umane în cele mai variate sfere de manifestare. Totodată, întregul sistem al societății noastre, susținînd angajarea responsabilă a indivizilor, descurajează fenomenele negative ale pasivității sociale, indiferentismului ori duplicității. Aceasta și face ca acțiunea educativă să fie sprijinită, în unele cazuri, prin folosirea mijloacelor economice sau juridice. În acest ultim sens, cointeresarea materială, de pildă, poate fi privită și din unghiul acțiunii sale favorizante

antrenării la o activitate productivă superioară calitativ și cantitativ. De asemenea, Legea privind încadrarea într-o muncă utilă societății a unor persoane apte de muncă, descurajînd și sancționînd parazitismul social, descurajează, în același timp, atitudinile de indiferentism față de principala activitate socială proprie orînduirii noastre.

După cum se știe, intensitatea atitudinilor poate varia de-a lungul unei scări emoționale destul de largi: de la sentimentul aprobării interioare cele mai intense, trecînd prin valori de acuitate mai mică, prin punctul „zero" al unui echilibru „tensionat" emoțional (dacă nu e indiferență), refăcînd drumul invers al valorilor negative, pînă la dezaprobarea totală. Comportamentul poate fi și el definit pe o asemenea scară a măsurii ordinale, de data aceasta a *adecvării la sarcină*: vom găsi aceeași gamă, de la comportamentul superior adecvat la activități cu totul contrare. Raportul atitudine-comportament va fi, așadar, un raport nu numai între *sensurile* sentimentului, respectiv acțiunii practice, ci și între *intensitățile* acestora. Cercetările concrete au dovedit existența a extrem de numeroase situații în care intensitatea celor doi termeni diferă, deși sensul lor este același; mai mult chiar, instituirea unei contradicții minore între atitudine și comportament pare a fi regula; tocmai o asemenea contradicție „neconflictuală" permite rezolvări ulterioare superioare, autodezvoltarea persoanei, acțiunea opiniei colective etc. În consecință, și angajarea personală, responsabilă va oscila de-a lungul unui continuum intensional, în funcție de raportul concret între intensitățile atitudinii și comportamentului. Dacă, pe de o parte, morala socialistă blamează lipsa de angajare și indiferența față de îndeplinirea cerințelor sociale, pasivitatea, obediența și duplicitatea, pe de altă parte, ea *stimulează gradele superioare ale angajării*, adeziunea completă, conștientă, cu eficiență practică maximă.

Realizarea unei superioare și autentice angajări nu este și nu poate fi, fără îndoială, în actuala etapă social-istorică, numai o sarcină a *moralei* sau a *educației morale*; mai mult chiar, se poate afirma, credem, că nu este în principal sarcina moralei: conștientizarea atitudinilor înalt intense și formarea sentimentelor de angajare practică corespunzătoare constituie rezultatul întregului mod de viață, al determinării sociale generale, al cunoașterii profunde a scopurilor propuse ș.a.m.d. De pildă, angajarea responsabilă a tuturor cetățenilor patriei noastre în muncă constructivă nu exclude, în etapa actuală de dezvoltare, un anumit element de constrîngere: economică, juridică etc. Important este însă faptul ca, în condițiile acestei constrîngeri obiectiv și istoric necesare, individul să facă, după expresia lui Kotarbinski „cu tragere de inimă ceea ce este obligat să facă...să găsească în ceea ce este obligat să facă o plăcere și în felul acesta să multiplice eficiența muncii sale, dedicîndu-i-se cu generozitate"[4]. Angajarea responsabilă nu este, deci, o „trăire" abstractă, o adeziune instinctuală, în afara oricăror condiționări de loc și de timp; mai mult chiar, ea coexistă adesea — cel puțin în actuala etapă de dezvoltare social-istorică — cu anumite elemente constrîngătoare. Dar prin aceasta, ea nu este mai puțin o modalitate principală de realizare a libertății autentice. Dimpotrivă, ea exprimă tocmai astfel înțelegerea superioară a libertății, incompatibilă cu manifestările anarhice, cu încălcările normelor de conviețuire socială, cu liberalismul mic-burghez. Angajarea, ca expresie a libertății autentice, nu poate fi concepută, așa cum se arată cu claritate în Programul partidului nostru, „în afara răspunderii sociale a fiecărei persoane față de interesele generale ale societății, în afara conștiinței datoriei fiecăruia de a face totul pentru bunăstarea și fericirea întregului popor, pentru cauza socialismului și comunismului"[5].

Pe de altă parte, realizarea unei înalte angajări responsabile, a atitudinilor pozitiv-intense și, în consecință, a comportamentelor superior adecvate și eficiente nu se pot obține în afara cunoașterii multilaterale a cadrului, condițiilor, scopului și consecințelor acțiunilor propuse; îndeosebi a acțiunilor de o mare valoare socială. Aceasta, deoarece, angajarea — și consecința acesteia: unitatea atitudinii și a comportamentului — nu este un simplu sentiment personal, nu se realizează doar în sfera afectului, ci conține și un puternic moment rațional întăritor. Angajarea, în socialism — contrar stimulării adeziunilor participative pe temeiuri iraționale, proprii altor ideologii —, este o *angajare rațională, în deplină cunoștință de cauză*. Sentimentul adeziunii este puternic întărit de înțelegerea necesității acțiunii propuse, de existența posibilităților proprii (cultură, cunoștințe profe-

---

[4] Tadeusz Kotarbinski, *Tratat despre lucrul bine făcut*, București, Edit. politică, 1976, p. 290.

[5] Programul *Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, în vol. *Congresul al XI-lea al P.C.R.*, București, Edit. politică, 1975, p. 693

sionale, deprinderi și experiență de muncă și altele) în efectuarea unui act de eficiență superioară: justețea acțiunii și posibilitatea reală de a o înfăptui conferă încredere și trăinicie angajării, care trece, astfel, din domeniul spontanului în cel al conștientului. În fapt, tocmai această cunoaștere permite afirmarea responsabilității drept caracteristică definitorie a angajării morale în socialism. Unitatea afectivului cu conștientul relevată de fenomenul angajării responsabile asigură acțiunii atît o înaltă eficiență, cît și o bogată încărcătură valorică.

Iată de ce repetatele apeluri la însușirea, cunoașterea prevederilor Programului Partidului Comunist Român, la continua perfecționare profesională etc. existente în toate documentele partidului nostru, în toate expunerile tovarășului Nicolae Ceaușescu au ca scop înțelegerea superioară și aprofundată a cerințelor vieții economico-sociale și, pe acest temei, obținerea unei înalte responsabilități a angajării. Din acest punct de vedere, Congresul educației politice și al culturii socialiste a sistematizat, pe baza expunerii secretarului general al partidului nostru, principalele obiective ale activității educative și de stimulare a cunoașterii proceselor sociale. Rezoluția Congresului, în toate punctele sale, afirmă această cerință pentru diversele zone ale activității sociale sau pentru diferite mijloace educative. În esență, întreaga activitate de propagandă, după cum se arată în Rezoluție, trebuie să ofere o explicare „argumentată și convingătoare a tezelor și prevederilor Programului partidului, a noilor cuceriri ale cunoașterii științifice care confirmă materialitatea și infinitatea universului, a materiei, dezvoltarea dialectică a naturii și societății"[6].

Documentele partidului nostru și îndeosebi Programul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintării României spre comunism asigură, așadar, angajării responsabile coordonatele și mai cu seamă obiectivele sale majore[7], dau sens determinat acțiunii sociale, permit, într-o modalitate specifică, determinarea eticului de către politic. *Angajarea morală va exprima*, deci, și *adeziunea politică* a individului față de idealul de viață propus și mijloacele materiale și spirituale puse în operă pentru atingerea acestui ideal. *Angajarea responsabilă* devine, astfel, *un criteriu de apreciere nu numai a conștiinței morale, ci și a celei politice* și permite, în consecință, aprecierea nivelului conștiinței socialiste în ansamblu. Determinarea eticului de către politic își găsește în conceptul angajării responsabile atît o rațiune teoretică cît și o modalitate practică principală.

2. ANGAJAREA RESPONSABILĂ ȘI VALOAREA MORALĂ A ACȚIUNII SOCIALE ÎN SOCIALISM

Preluînd o definire generală a acțiunii umane ca „sistem complex de relații cognitive și materiale între oameni și realitate, care corelează organic, pe baza principiului conexiunii inverse, o multitudine de factori sociali obiectivi și subiectivi"[8], se pune o întrebare imediată: în ce măsură *angajarea responsabilă* poate fi privită nu numai drept factor incitativ, anterior acțiunii, ci și drept *componentă integrată a acțiunii însăși*?

Este ușor de observat faptul că eficiența superioară a oricărei acțiuni umane este funcție directă a nivelului înalt de angajare a agenților ei. O asemenea angajare multiplică în mod „miraculos" forțele subiectului, îi canalizează nu numai energia cunoscută sau previzibilă prin extrapolarea experienței trecute, ci și energia „suplimentară" (citește: inițiativa, abnegația, spiritul inovator, pe scurt, nebănuitele — chiar de către cel în cauză — „rezerve interne" ale personalității) în înfăptuirea acțiunii date. Să ne amintim succesul primelor șantiere de muncă voluntară ale tineretului: realizarea conductei Agnita-Botorca, de pildă, a însemnat o amendare considerabilă a calculelor „reci" ale specialiștilor, dovedind că adeziunea integrală la obiectivul de îndeplinit și entuziasmul tinerilor trebuie și ele integrate în cifrele de plan. Mult mai aproape de zilele noastre, realizările de excepție ale întrecerii întregului popor pentru înfăptuirea cincinalului 1971—1975 înainte de termen probează, la nivelul națiunii în ansamblu, forța materială a angajării în acțiunea socială. Depășirea prevederilor cincinalului trecut s-a realizat, îndeosebi, nu doar prin întărirea disciplinei și ordinei, nu numai prin muncă conștiincioasă și exemplară — care și ele au avut dealtfel importanța lor în rezultatul final —, ci mai ales prin stimularea inteligenței colective, prin punerea în valoare a nenumărate inițiative personale și de grup. Responsabilitatea angajării a acționat mai ales pe latura stimulării energiilor creatoare, a

---

[6] *Rezoluția Congresului educației politice și al culturii socialiste 2—4 iunie 1976*, București, Edit. politică, 1976, p. 23.

[7] Ioan Grigoraș, *Libertatea și responsabilitatea morală în condițiile socialismului*, București, Edit. politică, 1973, p. 50.

[8] Ion Tudosescu, *Structura acțiunii sociale. Schiță a unei praxiologii materialist-dialectice*, București, Edit. politică, 1972, p. 154.

disciplinei și conștiinciozității și nu pe cea a intensificării efortului.

Angajarea se instituie, astfel, drept o calitate a agentului acțiunii, calitate care definește un anumit raport — intens pozitiv — între subiect și scopul propus, în acest caz și *dorit*. Firește, angajarea se înscrie printre factorii subiectivi, dar, după cum am arătat, în cursul acțiunii avem de-a face cu o *obiectivare* a sa, cu o transformare a sa în forță materială. Calitatea și efectivitate angajării responsabile depind de transformarea sa din sentiment difuz în motivație directă a *raționalizării, organizării superioare, inovării, creației, în general.*

Integrată în acțiunea desfășurată de către subiect, angajarea se va institui drept *element al acțiunii însăși* : subiectul *se angajează*, iar acțiunea sa este *angajată*. Ca directă consecință, calificarea acordată angajării se va extinde atît asupra subiectului cît și — ceea ce ne interesează aici mai mult — asupra acțiunii însăși. Prin urmare, natura morală a unei atitudini determinate se va regăsi, prin medierea angajării acțiunii, în comportamentul manifest. Se realizează, astfel, o nouă calificare a acțiunilor umane din unghiul moralității, în afara celor ce privesc *intenționalitatea* sau *consecințele* actului : *gradul de adeziune responsabilă cuprins în ele*. Intenționalitatea exprimă o calificare etică *predictivă* ; consecința determină o apreciere morală *post factum* ; angajarea responsabilă definește natura morală a actului *în desfășurarea sa*. După opinia noastră, cele trei modalități de calificare etică a acțiunii umane nu sînt numai trei etape precizate în timp ale aprecierii morale, ci evidențiază *natura complexă* — am putea spune chiar sistemică — *a determinării moralității* unui comportament sau a unei conduite mai largi.

În acest sens, dacă intenționalitatea se oprește cu precădere asupra elementului subiectiv, iar determinarea consecințelor acordă pondere aspectelor obiective ale acțiunii individuale, angajarea reunește latura subiectivă cu cea obiectivă, intenția și finalitatea urmărită, surprinde dialectica lor intimă. Înțelegerea acestui aspect permite, credem, o aprofundare a discuțiilor de mult timp existente în etica marxistă cu privire la caracterul probativ moral al intenției, respectiv al consecinței, și implicit o respingere superior argumentată a intenționalismului și a pozitivismului etic.

Firește, calificarea morală a angajării (deci și a acțiunii umane căreia i se atașează) depinde de conținutul valoric al angajării însăși, deci de aprecierea simultană a intenției și a consecinței, a raportului de sens și de intensitate între atitudine și comportament, de mijloacele care trezesc adeziunea individului (angajarea se face nu numai față de un scop, ci și față de un complex de mijloace din cadrul căruia *selectează*) etc. În ultimă instanță, toate aceste posibilități de apreciere se exprimă prin *gradul de responsabilitate* a angajării în acțiunea respectivă.

Spre deosebire de celelalte sisteme sociale, socialismul respinge orice angajare în acțiune fără existența unui înalt conținut valoric, fără reunirea voluntară și conștientă a adeziunii cu responsabilitatea. În practică, se întîlnesc, desigur, acțiuni care nu demonstrează nici responsabilitate, nici angajare. Esențial este însă faptul că posibilitatea proliferării și persistenței, a transformării unor asemenea acțiuni în *tip permanent de conduită* este puternic îngrădită obiectiv și subiectiv. Obiectiv, deoarece relațiile sociale socialiste, prin noua poziție ce o conferă personalității umane, stimulează adeziunea participativă a maselor la creația istorică conștientă ; subiectiv, deoarece întreaga activitate politico-ideologică și cultural-educativă, condusă de către Partidul Comunist Român este pusă în slujba dezvoltării comportamentelor participative, promovînd, în același timp, luări de poziție ferme împotriva fenomenelor de pasivitate, indiferentism sau lipsă de responsabilitate.

Angajarea devine, așadar, în condițiile socialismului, acel fenomen de masă care, probînd încărcătura morală a acțiunii, exprimă responsabilitatea *socială* a individului, capacitatea de a participa activ, cu întreaga sa ființă rațională și afectivă, la realizarea scopurilor întregii colectivități. Totodată, cîmpul social determină o *ierarhizare* a acțiunilor umane, stabilind, potrivit condițiilor obiective, o ordine de importanță, priorități și etape. Responsabilitatea autentică a angajării va însemna, în consecință, și *ordonarea adeziunilor personale în funcție de însemnătatea socială a scopurilor*. Calitatea morală a acțiunii angajate va fi determinată, așadar, de locul ei în această structură ierarhică. Prin aceasta, acțiunea socială majoră capătă, în socialism, o valoare morală distinctivă și stimulatoare spre împlinire umană.

ACȚIUNE, INIȚIATIVĂ, RESPONSABILITATE

DE

MIHAI FLOREA

Specificul existenței sociale constă în aceea că ea nu se compune atît din lucruri și din relații între acestea (precum natura). Sub aspect sincronic (în spațiu), societatea apare mai ales ca un sistem de relații interumane obiective și subiective, stabilite între oameni în contextul activității lor curente; sub aspect diacronic (în timp), societatea apare în primul rînd ca o succesiune de procese și evenimente realizate de oameni. Temeiul structural și genetic (determinist-cauzal) al vieții sociale și al omului este *munca*, definită de Marx ca „... un proces între om și natură, un proces în care omul mijlocește, reglementează și controlează prin propria sa activitate schimbul de substanțe dintre el și natură"[1]. Producînd bunurile necesare vieții, oamenii produc implicit condițiile propriei lor existențe nemijlocite, întregul sistem de structuri și procese care configurează societatea și, totodată, se produc pe ei înșiși ca ansamblu al relațiilor sociale date[2]. În consecință, societatea nu este pur și simplu *dată* obiectiv (asemănător existenței naturale), ci este *creată* obiectiv de către oameni, este produs nemijlocit al activității lor. *Acțiunea socială* reprezintă, așadar, cadrul genezei și dezvoltării societății și omului; societatea, așa cum arată ea la un moment dat, cu toate componentele și structurile ei, este rezultatul acțiunii desfășurate de către oameni în trecut și, totodată, constituie cadrul nemijlocit al acțiunii viitoare. De aceea, de la structura acțiunii sociale trebuie să pornim pentru a înțelege dimensiunile omului și condițiile manifestării lui ca agent.

1. NORME, OBLIGAȚIE, RĂSPUNDERE

Praxiologia contemporană este de acord în a consemna patru componente fundamentale ale acțiunii: *agentul*, *obiectul*, *situația* și *rezultatul*[3]. Acești factori se corelează între ei într-un mod complex, se completează și se determină reciproc. Nu este însă locul să ne oprim aici asupra tuturor componentelor acțiunii; funcție de scopul pe care ni l-am propus, ne vom limita doar la o scurtă analiză structurală a *situației*, iar în cadrul acesteia a *normelor sociale*, pentru a desprinde unele dimensiuni ale agentului precum și unele corelații între acestea.

În manieră generală, *situația* poate fi definită ca ansamblul tuturor factorilor naturali și sociali materiali și ideali, necesari și întîmplători, care intervin direct sau indirect în favoarea sau în defavoarea realizării obiectivului propus al acțiunii. În cadrul acestui ansamblu, se impune — și se operează în mod curent — distincția între două categorii de factori. Pe de o parte *mijloacele*, care grupează toate acele elemente de care societatea dispune la un moment dat, creații anterioare acumulate de către societate, pe care agenții acțiunii le pot stăpîni și utiliza ca instrumente potrivit naturii lor; din rîndul acestora fac parte uneltele și instalațiile tehnice, informațiile științifico-tehnice și culturale, mijloacele economico-financiare și umane, instituțiile sociale și normele ce reglementează comportamentul uman și desfășurarea activităților sociale în diferite domenii, valorile sociale acceptate și promovate de indivizi și grupuri etc. În ansamblul lor, mijloacele exprimă ni-

[1] Karl Marx, *Capitalul*, vol. I, în Marx-Engels, *Opere*, vol. 23, București, Edit. politică, 1966, p. 190.

[2] Cf. Karl Marx, *Contribuții la critica economiei politice*, în Marx-Engels, *Opere*, vol. 13, București, Edit. politică, 1962, p. 8—9; idem, *Teze despre Feuerbach*, în Marx-Engels, *Opere*, vol. 3, București, Edit. politică, 1958, p. 6.

[3] Dintre lucrările fundamentale referitoare la structura acțiunii sociale, putem cita: Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, New York, The Free Press, & London, Collier-Macmillan, 1968; Tadeusz Kotarbiński, *Tratat despre lucrul bine făcut*, București, Edit. politică, 1976; Ion Tudosescu, *Structura acțiunii sociale*, București, Edit. politică, 1972.

velul organizării sociale și al posibilităților de acțiune ale societății. Pe de altă parte, situația cuprinde *condițiile*, adică totalitatea elementelor care nu sînt creația deliberată a unei societăți (colectivități), a căror existență sau apariție nu depind de sistemul social dat și, în consecință, nu pot fi stăpînite pe deplin sau nu pot fi minuite în perspectiva eficienței acțiunii; din categoria condițiilor fac parte condițiile naturale (geografice și climaterice, relief, climă, sol, resurse energetice și de materii prime), conjuncturile internaționale etc.

Din categoria mijloacelor, *normele sociale* (sistemele de norme) joacă rolul cel mai important în ceea ce privește definirea și omologarea dimensiunilor sociale ale agentului.

Sistemele de norme reprezintă — în ultimă instanță — un ansamblu de prescripții și indicații comportamentale pentru indivizi și grupuri în raport cu cadrul general și concret al vieții sociale, în raport de interesele unui anumit grup social sau ale societății întregi. Ele includ — în cele mai multe cazuri și sub diferite forme — și anumite indicații referitoare la condițiile și mijloacele date ale acțiunii în diverse domenii, sau — cel puțin — sînt funcție de acestea. De aceea, sistemele de norme constituie expresia *formală* cea mai sintetică a cadrului praxiologic al acțiunii umane. Totodată, sistemele de norme constituie cadrul de referință al activității tuturor categoriilor de agenți, criteriile de calificare a actelor acestora și a rezultatelor acțiunii lor; iar funcție de acestea se stabilesc aprecierile și calificările la adresa agentului.

Datorăm lui Fauconnet punerea în discuție teoretică a problemei calificării agentului în termenii raportului dintre fapta sau actul săvîrșit și normele sociale în funcțiune. La începutul secolului nostru, Fauconnet arăta că aprecierea și calificarea faptei funcție de normele sociale se exprimă printr-o judecată de valoare („judecată de responsabilitate")[4]. Dar el îngustează considerabil problema, căci n-o pune în termenii universalității ei, din perspectiva acțiunii curente a individului, ci mai ales din perspectiva cazului limită al individului care săvîrșește o infracțiune.

Problema este reluată în ultimele decenii îndeosebi din perspectiva logicii deontice și a praxiologiei. În țara noastră, C. Popa a întreprins un demers teoretic ce vizează calificarea oricărei acțiuni a indivizilor și grupurilor, funcție de un anumit sistem de norme. El arată că în raport cu normele socialmente în funcțiune, acțiunile umane pot fi calificate drept „permise", „obligatorii" și „interzise"; iar sub raport logic, acțiunile permise și cele obligatorii alcătuiesc împreună clasa acțiunilor permise în sens larg („mulțimea propozițiilor ce descriu obligații este inclusă în mulțimea propozițiilor ce descriu permisiuni"), opusă clasei acțiunilor interzise[5].

În mod evident, criteriul de distincție între cele trei categorii de acțiuni îl constituie sistemele de norme; mai exact, fiecare sistem de norme luat separat poate întemeia o astfel de clasificare a acțiunilor umane posibile. Dar se poate observa cu ușurință că, în mod obișnuit, sistemele de norme nu cuprind referiri directe la toate cele trei categorii de acțiuni: ele precizează în mod expres numai cazurile extreme ale acțiunilor posibile în diferite domenii de activitate, precizează numai ceea ce este *obligatoriu* și ceea ce este *interzis* într-un domeniu de activitate și la un anumit nivel de organizare a vieții sociale, ceea ce este și ceea ce nu este de competența formală (normativă) a diferitelor categorii de agenți. De regulă, normele nu precizează ceea ce este permis *neobligatoriu*, adică ceea ce este de domeniul inițiativei și al liberei alegeri a agentului. De aceea, considerăm că domeniul permisiunilor se află, față de sistemele de norme, într-un alt raport decît acțiunile interzise sau cele obligatorii; acestea din urmă sînt nominalizate și definite în mod direct de către sistemele de norme, în timp ce acțiunile permise (neobligatorii) sînt tocmai cele despre care sistemele de norme nu spun nimic, nu le consemnează ca obligatorii sau interzise.

Hegel înțelesese foarte bine acest lucru, motiv pentru care el aprecia că „nu există decît *interdicții juridice*, și forma pozitivă a imperativelor juridice se fondează, în ultima analiză, pe o interdicție"[6]; iar mai departe, el făcea precizarea că „legea juridică este, prin determinarea ei fundamentală, numai *interzicere*"[7]. Hegel se referea aici numai la normele de drept, dar — în mod evident — lucrurile nu se deosebesc esențial nici în privința altor categorii de norme, cum ar fi, de exemplu, normele morale sau cele politice.

De aceea, numai sub raport logic acțiunile „permise" și cele „obligatorii" formează un corp comun (obligația fiind un caz particular al permisiunii); dar din punctul de vedere al oricărui *sistem de norme*, domeniul

---

[4] Paul Fauconnet, *La responsabilité*, Paris, Félix Alcan, 1928, p. 252.

[5] Vezi Cornel Popa, *Teoria acțiunii și propozițiile prescriptive*, în *Cunoaștere și umanism*, „Forum", Științe sociale, II, 1970, p. 33, 39—41.

[6] G. W. F. Hegel, *Principiile filozofiei dreptului*, București, Edit. Acad. R.S.R., 1969, p. 67.

[7] *Ibidem*, p. 137.

permisiunilor (neobligatorii) nu poate face corp comun cu domeniul obligațiilor, deoarece primul nici nu este definit și calificat de către sistemele de norme, fiind exterior acestora; mai curînd obligațiile și interdicțiile formează — sub acest aspect — un corp comun, reprezentînd ceea ce este cuprins în sistemele de norme, opus domeniului acțiunilor permise neobligatorii, care nu sînt incluse în acestea.

Și sub aspect praxiologic domeniul obligațiilor și al interdicțiilor formează un corp comun, alcătuind ceea ce este *impus* agentului (căci , sub un anumit aspect, și interdicția are caracter de fenomen impus), ceea ce se opune inițiativei și libertății lui de alegere și de acțiune. Din acest punct de vedere, sistemele de norme nu definesc întregul perimetru al activității umane, ci doar *limitele extreme* ale acesteia. Sub acest aspect — independent de punctul de vedere al oricărei logici —, domeniile *permisiunilor*, al *obligațiilor* și al *interdicțiilor* sînt domenii distincte între ele, desine-stătătoare, dar unitare. De-sine-stătătoare, întrucît în practică aceste categorii de acțiuni au statuturi diferite, permisiunile neputîndu-și asimila obligațiile, ci mai curînd opunîndu-se obligațiilor și interdicțiilor; totodată, unitare, întrucît numai împreună și numai în completare cu alte componente și criterii de valorizare aceste trei categorii de stări alcătuiesc *cadrul praxiologic* al acțiunii umane.

Așadar, prescripțiile normative nu acoperă întregul perimetru al activității umane; după cum am văzut, normele sociale impun sau interzic anumite categorii de acțiuni, reprezintă reguli a căror respectare este considerată necesară în perspectiva realizării idealurilor pe care o societate dată și le-a propus. În consecință, normele sociale nu definesc decît o anumită dimensiune a agentului — comportamentul său impus din exterior, sub forma obligațiilor și a interdicțiilor. Numim această dimensiune a agentului, atitudinea de respectare a unui anumit comportament pe care societatea i-l impune, cu termenul de *răspundere*.

Răspunderea reprezintă, astfel, un raport instituționalizat între agentul acțiunii și autoritatea colectivă, un raport căruia aceasta din urmă îi definește conținutul și îl impune agentului. Răspunderea nu este o dimensiune internă agentului, nu derivă dintr-un raport pe care agentul îl instituie între el și colectivitate în mod voit și liber, nu este o raportare activă a agentului la colectivitate; ea este o raportare activă a colectivității la agent, un fenomen pe care societatea îl instituie și îl atribuie agentului, iar acesta îl suportă (chiar atunci cînd îl acceptă) ca pe ceva exterior, uneori nedorit.

Normele sociale poartă prin ele însele caracterul universalității, se referă în principiu la toți indivizii unei anume colectivități; în consecință, răspunderea este și ea atribuită tuturor, este o *dimensiune universală a agentului*.

2. LIBERTATE, INIȚIATIVĂ, RESPONSABILITATE

Prin intermediul normelor sociale și al răspunderii pe care acestea o impun agentului, societatea se raportează în mod activ și generalizat la orice individ, în numele unei ordini posibile, corespunzătoare unor anumite valori de clasă sau de grup, dar ridicate la rangul de ordine și — respectiv — de valori universale. Pe această cale, societatea și-a subordonat indivizii, a statornicit raporturile dintre ea și ei, și-a definit ordinea, structurile, funcționalitățile, scopurile, idealurile și regulile jocului; dar indivizii, agenții?

Aceștia nu sînt piese de șah care pot fi manevrate oricum, chiar dacă regulile sînt dinainte stabilite; nu sînt mașini gata să se deplaseze indiferent unde și indiferent pentru ce; indivizii umani sînt *agenți*, nu *pacienți*. În societate, „... factorii activi sînt numai oamenii înzestrați cu conștiință, care acționează cu rațiune sau cu pasiune în vederea unor scopuri anumite"[8]. Ca agent social, individul vine el însuși în întîmpinarea raporturilor, acțiunilor și structurilor sociale în care este încadrat, manifestînd atitudini proprii față de colectivitate, de acțiunile și de rezultatele acțiunii ei, față de valorile și de normele ei. Dar în ce condiții este posibilă o astfel de atitudine a agentului și în ce măsură ea poate avea un rezultat?

După cum am mai arătat, sistemele de norme nu stabilesc decît acțiunile obligatorii și cele interzise, adică limitele extreme ale acțiunii sociale curente; iar între acestea sau în afara lor, acțiunile posibile nu au o reglementare normativă. Acesta este un spațiu al libertății, al acțiunilor libere, pe care agentul însuși le reglementează pe baza propriilor sale interese, idealuri, valori de clasă, de grup sau individuale. Pentru această categorie de acțiuni, ai căror arbitri sînt propria sa voință și opțiune, propriile sale criterii și evaluări, agentul nu este răspunzător. Această categorie de acțiuni constituie o variabilă liberă a societății și a agentului, un spațiu de manifes-

[8] Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*, în K. Marx-și F. Engels, *Opere*, vol. 21, București, Edit. politică, 1965, p. 295.

tare a libertății de inițiativă și alegere; căci tocmai acest domeniu de acțiuni, nesupuse vreunei reglementări normative, conține întregul evantai de alternative în raport cu care agentul se poate abține sau poate alege și întreprinde în mod liber un obiectiv și o cale de acțiune.

În ceea ce privește *abținerea*, ea este o atitudine neproductivă și echivalează în fond cu restrîngerea activității la domeniul acțiunilor nominalizate și calificate de către sistemele de norme. Dar și aceasta este o alegere: o alegere între a întreprinde și a nu întreprinde ceva. Căci acțiunea umană se manifestă nu numai ca atitudine *activă*, ci și ca atitudine *pasivă* a agentului, atunci cînd aceasta este deliberată. Abținerea de la acțiune, pasivitatea poate ea însăși genera sau favoriza apariția unor evenimente cu consecințe la fel de importante pentru agent sau pentru colectivitate. Ca atare, numai în mod *aparent* pasivitatea este nonacțiune; în fond, ea este tot o specie a acțiunii, o acțiune *negativă*[9]. Ca urmare, abținerea are, după cum vom vedea, aceleași consecințe, ca și inițiativa, pentru agentul care o promovează.

Inițiativa reprezintă însă adevărata atitudine activă a agentului în raport cu realitatea. În manieră generală, inițiativa poate fi considerată ca tendință, dorință și voință de a întreprinde o anumită acțiune pe bază de îmbolduri proprii, de a realiza ceva care nu este cuprins în programele și comenzile existente sau de a realiza ceva într-un mod nou; ea se manifestă ca tendință a agentului spre înnoire, spre depășire și amplificare a acțiunii deja existente, ca tendință de a depăși mereu rutina și tradiția, plafonarea și autoliniștirea. Inițiativa este astfel strîns legată de fenomenul de inovație, de latura creatoare a activității umane.

De aceea, inițiativa comportă toate atributele unei decizii și este, în fond, o decizie; ba chiar o decizie direct productivă, nerutinieră, prin care agentul se autoangajează (uneori) pe căile încă necroite ale acțiunilor înnoitoare, pentru care nu există încă metode și căi socialmente omologate, pentru ale căror rezultate el își asumă toate garanțiile.

Pentru acest gen de acțiuni, neobligatorii și neinterzise prin sistemele de norme, întreprinse pe bază de inițiativă, de liberă alegere, agentul *își asumă o responsabilitate*.

Responsabilitatea, în această perspectivă, spre deosebire de *răspundere*, reprezintă asumarea conștientă și deliberată — în fața colectivității și a propriei conștiințe — a unei atitudini active și militante față de societate, a grijii pentru succesul și eficiența, consecințele și valoarea activității pe care agentul o desfășoară sau o conduce, în beneficiul colectivității din care face parte. Astfel înțeleasă, responsabilitatea exprimă un raport pe care agentul îl instituie în raport cu societatea, reglementat de voința și opțiunea lui pe baza valorilor pe care le promovează; ea derivă dintr-o activitate pe care agentul o întreprinde din proprie inițiativă și în cunoștință de cauză, pe baza alegerii obiectivului și a căilor de realizare, dintre mai multe obiective și căi de acțiune posibile.

Din cele de mai sus, s-ar părea că răspunderea și responsabilitatea sînt două fenomene complementare, în sensul că și-ar împărți în două clase disjuncte sfera acțiunilor umane posibile, fiecare reglementînd una din aceste clase de acțiuni, astfel încît acolo unde încetează forța răspunderii începe domnia responsabilității.

În realitate lucrurile nu stau așa. În calitatea lui de agent, individul manifestă aprecieri și atitudini proprii nu numai față de ceea ce este la libera sa alegere; ceea ce este reglementat pe bază de norme constituie, de asemenea, obiect de apreciere în raport cu sistemul de valori și de idealuri proprii sau de grup ale agentului. Se pot manifesta aici — și se manifestă efectiv — două situații: agentul este în acord cu normele și cu reglementările oficial instituite, sau este în opoziție (de diferite grade) cu acestea.

În primul caz, idealurile și interesele agentului, valorile și criteriile sale de valorizare coincid cu cele ale colectivității. În aceste condiții, agentul este nu numai *răspunzător*, ci și *responsabil* față de aceeași colectivitate; *răspunderea coincide cu responsabilitatea*, aceasta din urmă constituind o *autoangajare* a agentului în același sens și la aceleași obiective la care îl *angajează* răspunderea. Răspunderea și responsabilitatea *coincid*, dar nu sînt același lucru și nu au aceeași întemeiere; în timp ce răspunderea, după cum am arătat, se întemeiază pe norme și derivă din acestea, atribuindu-i-se agentului ca fenomen exterior, responsabilitatea se întemeiază pe valorile acceptate sau adoptate de agent, fiind o dimensiune a agentului ce derivă din propria sa voință și opțiune, din actul autoangajării agentului la obiectivele și acțiunile pe care colectivitatea le propune.

În al doilea caz, agentul nu aderă la sistemul de norme oficiale, mai ales juridice și politice, le consideră exterioare și străine, chiar opuse idealurilor și intereselor proprii; dar, indiferent de atitudinea și de aprecierile sale, normele sociale i se impun agentului. În aceste condiții, agentul este *răspunzător*,

[9] A se vedea Tadeusz Kotarbiński, *L'attitude active et la passivité apparente*, în *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie*, Wien, Verlag Herder, 1968, Band 2.

dar *nu și responsabil* în raport cu idealurile și cu obiectivele stabilite pe baza unor norme pe care agentul le dezaprobă. Contestînd normele oficial instituite, agentul contestă și respinge, în consecință, și valorile sau interpretările pe care se întemeiază aceste norme; el face aceasta în numele unor alte interese și valori de clasă, de grup sau individuale, pe baza cărora prefigurează și urmărește alte obiective. Declinîndu-și responsabilitatea față de obiectivele stabilite oficial și formal de către colectivitate, agentul își asumă totuși o responsanbilitate — o *altă responsabilitate*. Căci, orice negare este în același timp și o afirmare; punerea în discuție, contestarea și respingerea unor norme, structuri și raporturi sociale, a unor obiective și acțiuni, a unor idealuri și valori reprezintă în mod necesar afirmarea și promovarea altora. Și în acest caz, ca și în acela de mai sus, agentul este, simultan, răspunzător și responsabil; dar de data aceasta, *răspunderea și responsabilitatea nu coincid* nici ele însele și nici obiectivele, fundamentale și criteriile lor. Agentul este răspunzător în raport cu ceva și se consideră responsabil în raport cu altceva.

Această din urmă situație se manifestă sub forma *comportamentelor deviante* în orice societate. Dar ea este caracteristică îndeosebi societăților împărțite în clase antagoniste, unde comportamentele deviante se manifestă ca fenomen de masă, la nivel de clase sociale, îmbrăcînd (uneori) forma de fenomene *anonice*.

Cazul tipic este societatea capitalistă contemporană, unde clasa conducătoare decide, organizează și impune în interesul ei obiectivele și căile acțiunii curente, funcție de propriile valori și idealuri. Aceste obiective devin, prin mecanismul normelor sociale date, mai ales juridice și politice, obligatorii pentru toate categoriile de agenți. Clasele și grupările neinteresate în realizarea obiectivelor propuse și — prin mecanismele politico-economice și sociale date — neparticipante la putere, la propunerea și organizarea obiectivelor majore ale acțiunii sociale nu se consideră responsabile pentru eficiența socială, pentru rezultatele acțiunilor întreprinse, deoarece participă la realizarea lor pe bază de obligație impusă prin mecanismele economice și prin sistemele de norme politice și juridice.

Astfel de agenți (indivizi, grupuri sau clase sociale) își asumă — în societatea burgheză contemporană — o altă responsabilitate: aceea a organizării și a ducerii luptei revoluționare împotriva nesocotirii intereselor fundamentale ale celor ce muncesc, împotriva orînduirii burgheze care perpetuează structurile și clasele sociale antagoniste. Responsabilitatea acestora se întemeiază pe valori proprii, din afara sistemului de norme dat, opuse acestora. Asemenea stări caracterizează mai ales perioadele prerevoluționare și reprezintă, sub anumite aspecte, o stare de tensiune și un conflict permanent între răspundere și responsabilitate, între norme și valori, între acțiune și opțiune, între inițiativă și abținere. Pînă la rezolvarea definitivă a acestui conflict, el este în permanență rezolvat temporar și provizoriu, prin stabilirea unui echilibru mobil și concret între factorii care se opun.

Complexitatea deosebită a raporturilor ce caracterizează astfel de situații ar impune o analiză detaliată care depășește (aici) cadrul intențiilor noastre. Ne limităm, de aceea, la o sumară analiză a situației din primul caz, situație care în general corespunde societății socialiste și poate reprezenta un model de analiză a structurării raporturilor de această natură în condițiile dezvoltării multilaterale a socialismului în țara noastră.

3. O DUBLĂ INTEGRARE SOCIALĂ A INDIVIDULUI

În condițiile societății socialiste problema raportului dintre norme și valori, dintre obligații și inițiativă, dintre răspundere și responsabilitate se pune în termeni specifici. Structurile sociale fundamentale — economice și politice — nu generează interese fundamentale disjuncte, idealuri și aspirații de clasă sau de grup opuse. În procesul revoluției și construcției socialiste a fost înlăturată proprietatea privată asupra mijloacelor de producție și — odată cu aceasta — exploatarea omului de către om. Instituirea proprietății socialiste asupra mijloacelor de producție la nivelul întregii societăți reprezintă, în fond, instituirea unei condiții fundamentale unice de existență și acțiune pentru toate clasele și categoriile sociale; toți membrii societății — la nivel de indivizi și de grupuri — au, deopotrivă, dubla condiție de proprietari colectivi și de producători colectivi. Iar condiția de existență și de acțiune comună nu poate genera decît interese și idealuri fundamentale comune.

Expresia obiectivată a acestora o constituie structurile instituționale și normative socialiste, care organizează și reglementează sensul, natura și finalitatea tuturor acțiunilor sociale. Normele sociale definesc și aici, în socialism — ca pretutindeni, dealtfel, — un ansamblu de obligații și interdicții comportamentale, menite să asigure realizarea tendințelor obiective ale vieții sociale și interesele fundamentale ale societății; dar ele sînt, totodată, expresia voinței, a idealurilor și a sistemului de valori comune tuturor indivizilor și grupurilor. De aceea, în măsura în care

structurile organizaționale și normative prescriu obligații și interdicții comportamentale și acționale pentru toți membrii societății, ele întemeiază *răspunderea* acestora ; iar în măsura în care structurile organizaționale și normative sînt expresia unor idealuri și valori acceptate și promovate de toți membrii societății socialiste, ele întemeiază *responsabilitatea* acestora.

În consecință, avem aici de-a face cu situația în care sensul și conținutul sistemelor de norme promovate de societate coincid cu sensul și conținutul sistemului de valori promovate în comun de către toate clasele și categoriile sociale, de către toți membrii societății, ca urmare a poziției lor economico-sociale și politice comune ; avem de-a face, altfel spus, cu situația în care răspunderea și responsabilitatea coincid ca sens și ca obiective fundamentale. Totodată, colectivitățile relativ distincte ale societății socialiste — grupuri, categorii, pături și clase sociale — coincid în ceea ce privește idealurile și valorile pe care le promovează ; astfel încît valorile de grup (clasă etc.) coincid cu sistemul de valori ale societății în întregul ei. Un agent (individual sau colectiv) care face parte din indiferent ce colectivitate (clasă, categorie socială, profesională etc.) a societății socialiste și aderă la idealurile și valorile ei, considerîndu-se responsabil pentru soarta ei, aderă de fapt la idealurile și valorile întregii societăți și este responsabil pentru soarta acesteia.

În aceste condiții, răspunderea și responsabilitatea sînt strîns legate între ele. Pe de o parte, amîndouă reprezintă modalități diferite de manifestare a multiplelor și variatelor raporturi dintre individ și colectivitate ; pe de altă parte, răspunderea și responsabilitatea sînt forme sau, mai curînd, *trepte succesive* ale aceluiași fenomen general *de integrare a indivizilor în colectivitate* și în activitatea socială curentă ; ele se manifestă, de asemenea, ca raporturi socializate în norme și valori, însoțite pe plan subiectiv de sentimentul, conștiința și înțelegerea solidarității existențiale și acționale a agentului cu colectivitatea.

Privite însă din perspectiva diferențierii lor, răspunderea și responsabilitatea ne apar ca *modalități diferite* de realizare a cerințelor sociale obiective de integrare a indivizilor în colectivitate, ca *forme distincte de angajare* a raporturilor de această natură.

Astfel, în baza normelor sociale și a răspunderii, *societatea îl angajează* pe agent în structurile, raporturile și acțiunile sale fundamentale ; prin aceasta, normele sociale și răspunderea pe care o întemeiază joacă rolul de *condiție minimă*, de *primă treaptă a integrării* individului în colectivitate. Iar în baza valorilor adoptate de către individ, a idealurilor sale și a responsabilității care se întemeiază pe acestea, *agentul se autoangajează* în mod conștient și voit în structurile, raporturile și acțiunile sociale, sub forma unei duble asumări a consecințelor activității întreprinse : față de colectivitate și față de sine însuși ; în raport cu normele și cu cerințele sociale, pe de o parte, și în raport cu valorile proprii și cu propria-i conștiință, pe de altă parte. Prin aceasta, responsabilitatea joacă rolul de *formă superioară de integrare* a individului în colectivitate.

Superioritatea comportamentului și a acțiunii agentului pe bază de responsabilitate, în raport cu cele întemeiate pe răspundere, se evidențiază în mod deosebit atunci cînd acestea sînt privite din perspectiva consecințelor, a eficienței și a garantării eficienței acțiunii sociale. Răspunderea asigură, după cum am mai văzut, doar *condiția minimă* a încadrării și conviețuirii individului cu colectivitatea, asigură în principal *conservarea* și funcționarea normală a raporturilor instituite de societate ; responsabilitatea, în schimb, joacă un rol mult mai important : ea asigură *optimizarea* permanentă a raporturilor dintre individ și colectivitate, chiar crearea și dezvoltarea unor raporturi noi, din ce în ce mai perfecționate și mai eficiente între indivizi și între aceștia și societate, asigură într-o mai mare măsură restructurarea și *dezvoltarea* vieții sociale.

Acest privilegiu al responsabilității în raport cu răspunderea trebuie pus în legătură cu *gradele diferite de complexitate* ale acestora. În timp ce condițiile manifestării răspunderii sînt mai modeste și mai sumare — ele se reduc, de fapt, la *existența normelor* și la *caracterul lor coercitiv* —, responsabilitatea este mai pretențioasă. Ea presupune o multitudine de *factori ai cadrului social* și praxiologic dat, precum și o multitudine de *factori interni* agentului ; ea mai presupune, apoi, un *acord* de principiu între factorii externi și cei interni ; în sfîrșit, ea presupune factorul *timp*, deoarece ea nu se constituie ca un dat (precum răspunderea), ci ca un proces treptat.

Cu toate acestea, avantajele o fac nu numai preferabilă răspunderii, ci o transformă chiar în scop al educației, în ideal moral și politic. Deși dispune de instrumente eficace pentru asigurarea ordinii sale pe calea răspunderii, societatea — oricare ar fi ea, dar mai ales societatea socialistă — tinde în permanență ca membrii săi să depășească condiția răspunderii și să ajungă la condiția mai matură și mai eficientă a responsabilității.

Atingerea acestei performanțe este nu numai un deziderat, ci și un fenomen posibil, care se și realizează efectiv în însuși procesul acțiunii umane. Ca fenomene mobile, *evolutive*, strîns dependente de transformările vieții

social-istorice și de transformările omului însuși, răspunderea și responsabilitatea cunosc un *proces* de permanentă devenire, *de trecere a celei dintîi în cea de a doua*. Acest proces ce caracterizează devenirea lor poate fi pus ușor în evidență la nivelul evoluției individualității umane.

Copilul se raportează inițial la colectivitate sub forma răspunderii, fără să înțeleagă conținutul și semnificația raporturilor și regulilor de comportare socială; el le percepe ca fenomene *exterioare* și le respectă nu din imbolduri proprii, ci pentru că i se impun de către cei mari. Prin urmare, individul se integrează inițial în colectivitate pe calea respectării impuse a regulilor sociale.

Treptat, pe calea *instrucției* și a *educației*, prin înțelegerea conținutului și a semnificației normelor și valorilor sociale, a raporturilor sociale reale și posibile, normate și nenormate, se conturează și personalitatea individului și — odată cu aceasta — atitudinea lui de responsabilitate; pe baza analizei și a înțelegerii personale mature, agentul ajunge la *conștiința identității sale concrete* cu societatea în care trăiește, stabilind personal proporțiile reale ale *unității* sale cu colectivitatea și cele ale *diferențierii* față de ea; funcție de aceasta, agentul își conturează convingeri și atitudini, își definește sensul și măsura responsabilității sale.

Încă Hegel a surprins corect deosebirea calitativă dintre comportamentul uman bazat pe răspundere și acela bazat pe responsabilitate: „Omul necivilizat lasă să i se impună totul de către puterea forței și a determinațiilor naturii; copiii nu au o voință morală, se lasă determinați de părinții lor; dar omul civilizat, care devine interior, vrea să fie el însuși în tot ceea ce face"[10]. În practică cele două tipuri de comportament se manifestă de asemenea prin rezultate distincte calitativ. Atitudinea și comportamentul bazat pe răspundere se manifestă sub forma a ceea ce se numește în mod curent *disciplină impusă*. Responsabilitatea nu exclude disciplina; ba chiar responsabilitatea însăși reprezintă cel mai important factor de întemeiere a disciplinei, dar în forma ei superioară de *disciplină liber consimțită*.

În condițiile societății socialiste, ale coincidenței idealurilor și intereselor individuale cu cele colective, a valorilor adoptate de colectivitate cu cele adoptate de agent, responsabilitatea include răspunderea prin depășire; activitatea agentului este reglementată cu deosebire de către factorul responsabilitate, este o activitate pe care agentul și-o *auto*-reglementează. Agentul și-a însușit temeiurile și criteriile sociale de valorizare, acestea devenind temeiuri, criterii de valoare și principii de comportare proprii. Asemenea factori interni sau interiorizați, ce caracterizează pe agentul responsabil al acțiunii, constituie principalele „norme" ale comportamentului și activității acestuia, principala gardă proprie împotriva abaterilor sau inconsecvențelor față de scopul urmărit, principala garanție în fața colectivității. Agentul responsabil în această accepțiune se raportează în mod competent, activ și interesat la colectivitate, identificîndu-se cu aceasta ca interes, ca scop principal, ca sens general al activității, pe baza adoptării unei concepții despre viață și societate care „presupune realizarea fericirii personale în contextul făuririi fericirii întregului popor"[11].

În aceste împrejurări, responsabilitatea devine o dimensiune a agentului care se exercită permanent și continuu, o componentă intimă și esențială a subiectivității și a acțiunii curente a agentului, care reglementează întregul comportament al acestuia, care veghează și garantează îndeaproape scopurile și rezultatele urmărite simultan de colectivitate și de agent. În astfel de cazuri, colectivitatea poate fi scutită de necesitatea și de povara supravegherii activității agentului, intervenția ei pentru corectarea acțiunii agentului fiind necesară doar în cazuri extreme, excepționale.

Se poate spune însă că, sub un anumit aspect, în toate cazurile responsabilitatea influențează pozitiv asupra răspunderii, sau chiar — într-o anumită măsură — este o condiție a acesteia, în sensul că un agent responsabil are într-o mai mare măsură capacitatea de a judeca și aprecia corect obligațiile care i se impun și a le corela într-un mod mai echilibrat cu propriile sale aspirații, interese, idealuri.

Spre deosebire de responsabilitate, care dirijează permanent comportamentul agentului, răspunderea intervine efectiv și direct, prin mecanismul constrîngerii, numai în situația în care agentului îi lipsește responsabilitatea față de obiectivele stabilite de colectivitate, cînd responsabilitatea este insuficientă pentru a garanta rezultatul și eficiența activității sau este în divergență cu obiec-

---

[10] G. W. Fr. Hegel, *Principiile filozofiei dreptului*, București, Edit. Academiei R.S.R., 1969, p. 133.

[11] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 166.

tivele stabilite de colectivitate. În rest, ea se manifestă doar ca *posibilitate*, ca alternativă accesorie virtuală a responsabilității; constrîngerea reprezintă pentru colectivitate o garanție și un instrument de rezervă, un ansamblu de măsuri suplimentare, în stare să intervină în cazurile în care responsabilitatea se dovedește absentă, insuficientă sau ineficientă.

Lipsa de responsabilitate față de societatea socialistă în întregul ei nu este totuși exclusă *de plano*; dar ea nu se manifestă și nu se poate manifesta ca atitudine colectivă, la nivelul unor clase sau categorii sociale largi, întrucît — după cum am văzut — în societatea socialistă nu există categorii și clase sociale opuse între ele sub aspectul intereselor fundamentale, sau opuse societății în ansamblul ei. În societatea socialistă, lipsa de responsabilitate este proprie doar unor elemente individuale alienate ale societății, celor rătăciți în meandrele istoriei sau care n-au ajuns încă (din diverse motive) la sentimentul și conștiința adevăratei lor solidarități cu colectivitatea căreia îi aparțin și cu societatea în care trăiesc. Astfel de indivizi nu aderă de fapt în mod conștient și voit la nici o colectivitate reală și trăiesc iluzia nefericită că este posibilă o viață dusă alături de istorie și de societate. Ei se manifestă astfel ca elemente nesociale sau antisociale, constituind cazuri limită, situații excepție. Dar ei trăiesc totuși în societate; acesteia nu-i rămîne decît să-i subordoneze pe calea răspunderii și — în măsura în care-i posibil — să-i aducă la condiția conștiinței lor de sine, la condiția responsabilității.

LIBERTATEA CA DECIZIE RESPONSABILĂ

DE

D. N. ZAHARIA

În literatura de specialitate, conceptul de *responsabilitate* este cel mai adesea corelat cu cel de *libertate*, de care se apreciază că depinde în mod nemijlocit. Cu alte cuvinte, în relația libertate-responsabilitate îndeobște numai al doilea termen este definit în raport cu primul, nu și invers.

Considerăm, însă, că există premisele unei înțelegeri mai aprofundate a acestei relații. Este necesar, vrem să spunem, ca *responsabilitatea* să nu mai fie privită în primul rînd ca un simplu derivat al libertății, al dreptului la inițiativă și decizie; ea trebuie considerată, înainte de toate, ca *o dimensiune fundamentală a personalității umane* de care depine în cel mai înalt grad însuși conținutul real și modalitatea de concretizare efectivă a libertății. Altfel spus, există, practic, după părerea noastră, atîta libertate cîtă responsabilitate.

★

Reluînd o formulare a lui V. P. Tugarinov, cercetătorul bulgar Stefan Anghelov definește responsabilitatea — în consens cu numeroși alți autori marxiști contemporani — ca fiind „capacitatea omului de a conștientiza și prevedea activitatea sa și a o defini în funcție de utilitatea sau răul pe care îl poate aduce societății"[1]. Riguros vorbind, capacitatea omului de a conștientiza și prevedea urmările acțiunilor sale pe plan social nu reprezintă responsabilitatea însăși, ci numai fundamentul ei. În același sens, Georgeta Hălășan, după ce precizează că responsabilitatea vizează atît succesul cît și insuccesul privind consecințele pozitive-negative, eficiența și valoarea actului decizional și a acțiunii, subliniază: „Ea (adică, responsabilitatea — n.ns., *D.N.Z.*) se manifestă ca răspundere pe care ți-o asumi pentru ceea ce faci și (sau) pentru ceea ce nu faci, pentru ceea ce afirmi și (sau) pentru ceea ce nu afirmi"[2].

Potrivit acestui punct de vedere, accentul în înțelegerea categoriei de responsabilitate cade pe dreptul societății de a sancționa individul în funcție de consecințele acțiunilor întreprinse de el. În aceste condiții, însă, *responsabilitatea* tinde să se identifice cu

---

[1] Stefan Anghelov, *Determinism, libertate și responsabilitatea personalității umane*, în „Revista de filozofie", nr. 1/1971, p. 46.

[2] Georgeta Hălășan, *Libertate și responsabilitate socială*, în vol. *Dezvoltarea conștiinței socialiste în etapa actuală*, București, Edit. științifică, 1972, p. 205.

categoria juridică de *răspundere*. Or, după opinia noastră, asumarea conștientă de către individ a obligației de a da seama, față de societate sau față de o anumită comunitate umană, de consecințele acțiunilor pe care le inițiază sau la care participă, de întregul său comportament social, nu epuizează întregul conținut al responsabilității.

Ceea ce ni se pare fundamental în definirea spiritului de responsabilitate este deprinderea statornică de a analiza lucid și multilateral totalitatea, pe cît posibil, a soluțiilor care există într-o situație praxiologică dată, în vederea alegerii aceleia care rezolvă în cele mai optime condiții problematica ridicată de respectiva situație, soluția care prezintă pentru societate maximum de avantaje și minimum de dezavantaje. Altfel spus, *responsabilitatea autentică* se concretizează în primul rînd în *actul deliberării*, menit să anticipeze cît mai exact rezultatele unei acțiuni și complexul de implicații pozitive și negative pe care le antrenează aceste rezultate imediate, în vederea alegerii celei mai optime dintre variante, act fără de care nu putem vorbi de responsabilitate în sensul riguros al termenului. Responsabilitatea se articulează — vrem să spunem, nu atît acțiunii, cît mai cu seamă deciziei care precede acțiunea de întreprins și ea constă, în ultimă instanță, dintr-o alegere profund chibzuită. Astfel, asumarea răspunderii pentru o acțiune care aduce prejudicii societății este de fapt o lipsă de responsabilitate, o „responsabilitate irresponsabilă" — dacă se poate spune astfel.

Este necesară aici o clară distincție între *responsabilitate* și *răspundere*, termeni folosiți de multe ori unul în locul altuia chiar și în dezbateri de etică. Unele distincții sînt operate între acești doi termeni, dar ele nu ne pot fi de prea mare folos în demersul nostru. Așa de exemplu, Mihai Florea distinge între „responsabilitate — în sensul de asumare conștientă a consecințelor activității întreprinse din liberă inițiativă — și răspundere — în sens de obligație exterioară de a îndeplini o activitate impusă, conform cu dispoziția primită" [3]. Dar individul are obligația de a da seamă față de societate mai ales în situațiile în care, dintr-un motiv sau altul care ține de el, a ales și întreprins o altă acțiune decît cea care, în situația dată, ar fi fost cea mai potrivită din punctul de vedere al societății. Ni se pare mai adecvat, prin urmare, să înțelegem prin răspundere obligația de a da socoteală față de societate pentru urmările pe plan social ale unei acțiuni întreprinse, iar prin *responsabilitate* o noțiune al cărei conținut rezidă, cum am arătat, în analiza temeinică, pe baza tuturor datelor pe care le oferă contextul praxiologic respectiv, a tuturor alternativelor ce se deschid în situația dată, astfel încît să i se dea curs aceleia dintre alternative care rezolvă situația în cea mai optimă modalitate cu putință.

Responsabilitate implică, deci, obligația individului de a poseda, în raport cu spațiul praxiologic în care își desfășoară activitatea curentă, un bagaj de cunoștințe corespunzător condițiilor pe care i le oferă în acest sens epoca în care trăiește. Dar, totodată, responsabilitatea autentică presupune o atitudine activă, precum și un spirit creator, astfel încît, în funcție de fiecare situație particulară, eficiența acțiunii întreprinse — eficiență judecată din perspectiva intereselor generale ale societății sau ale unei anumite comunități umane — să depășească nivelul pe care îl garantează respectarea strictă a normelor și directivelor existente.

Solicitînd individul sau colectivitatea să-și pună în valoare întreaga energie și putere creatoare, adevărata responsabilitate este pe de-a-ntregul opusă acelei „scrupulozități" care poate sta nu odată la baza unor acțiuni cu rezultate negative sau nesatisfăcătoare, situații în care, cum bine remarca cercetătorul ceh Andrey Hlavek, „oamenii se justifică argumentînd că nu au făcut altceva decît să respecte cu strictețe obligațiile, ordinile, comandamentele, directivele, legile" [4]. Dacă responsabilitatea vizează faptele care *depind de noi*, cum atrăgea atenția încă anticul Epicur, trebuie să reținem, totodată, că această dependență poate fi directă și deci evidentă, dar la fel de bine poate fi și mijlocită, uneori anevoie de stabilit.

Din această perspectivă, responsabilitatea este condiție *sine qua non* care ferește individul, în cel mai înalt grad, de răspunderi neprevăzute.

Pe de altă parte, aceasta înseamnă că *acolo unde există mai multă responsabilitate există și mai multă libertate*. Căci, în ultimă analiză, responsabilitatea este echivalentă cu *luciditatea*, așa cum foarte bine sesizase Mihail Ralea, încă acum mai bine de trei decenii, afirmînd că libertatea este în fond „posibilitate de alegere dintr-un complex mai mare de determinanți, analizați în deplină luciditate" [5].

---

[3] Mihai Florea, *Decizie și responsabilitate*, în vol. colectiv *Existență, cunoaștere, acțiune*, București, Edit. științifică, 1971, p. 327.

[4] Andrey Hlavek, *Problema responsabilității*, în „Revista de filozofie", nr. 2/1975, p. 161.

[5] Mihail Ralea, *Scrieri*, vol. I, *Explicarea omului*, București, Edit. Minerva, 1972, p. 291—292.

Responsabilitatea este expresia unei necesități obiective, de ordin natural și social. Iar ca expresie a unei asemenea necesități obiective, responsabilitatea este o condiție primordială de care depinde, în cele din urmă, însăși existența colectivităților umane, societatea în ansamblul ei.

★

S-ar putea obiecta că printr-o asemenea înțelegere a responsabilității încălcăm teritoriul unui alt concept, acela de *decizie*, aparținînd cu precădere domeniului praxiologiei. Considerăm însă că, tocmai pentru a surprinde esența responsabilității, trebuie evitată încercarea de a atribui conceptelor de decizie și responsabilitate conținuturi strict distincte. Mai mult chiar , ni se pare dificil de argumentat legitimitatea acestor concepte în cazul în care sînt socotite ca avînd fiecare o existență de sine stătătoare. Căci, dacă spiritul de responsabilitate presupune, cum am văzut, analiza detaliată în vederea găsirii celei mai fructuoase inițiative ce urmează a fi întreprinse, este evident că prin însuși acest fapt ne situăm deopotrivă și în perimetrul operațiunilor ce definesc conținutul deciziei. Iar aceasta cu atît mai mult cu cît admitem, cum se obișnuiește în mod curent, că *decizia* rezidă în principal în *compararea și aprecierea tuturor variantelor posibile într-o situație dată, pentru a alege în cele din urmă varianta care asigură o împlinire cît mai optimă a scopului propus*, în perspectiva interesului predominant al societății și în condiții de economicitate și eficiență maximă. Cu alte cuvinte, *problema responsabilității se pune chiar în momentul luării deciziei*, ea fiind aceea care face posibilă și, am zice, obligatorie, elaborarea celei mai corespunzătoare decizii în condițiile date.

Într-un anume sens, „decizia irresponsabilă" este o veritabilă contradicție în termeni, pentru că, în afară de situațiile în care se ivesc mobiluri ținînd de incompetență și cînd nu avem de-a face cu decizii în sensul riguros al cuvîntului, este impropriu să numim *decizie* alegerea altei variante decît a celei mai optime socialmente posibile. Și aceasta cu atît mai mult cu cît „interesul pe termen lung" al individului este congruent cu interesul social predominant.

Considerăm, deci, întru totul legitim conceptul de *decizie responsabilă*, care apare ca o condiție esențială a manifestării plenare a personalității membrilor societății noastre socialiste și, prin aceasta, ca un important factor al progresului social sub toate aspectele.

Este evident faptul că societatea noastră socialistă este pe deplin interesată ca deprinderea de a decide și acționa într-o manieră profund responsabilă să caracterizeze pe toți oamenii muncii, astfel încît să poată fi pus cît mai complet în valoare întregul potențial de energie și inițiativă creatoare al poporului nostru. Procesul de lărgire și adîncire continuă a democrației socialiste are drept consecință imediată antrenarea unui număr tot mai mare de oameni ai muncii la elaborarea efectivă a deciziei la diferite nivele sociale, deschizîndu-se prin aceasta un larg orizont de manifestare pentru inițiativa creatoare a maselor populare. Instituționalizarea adunărilor generale ale oamenilor muncii, crearea consiliilor muncitorești de control, cărora le putem adăuga practica dezbaterilor publice ale proiectelor de legi și hotărîri, toate acestea întăresc legăturile partidului cu masele de oameni ai muncii, antrenîndu-le efectiv în opera de conducere colectivă a societății pe toate palierele vieții sociale.

Perfecționarea continuă a pregătirii politico-ideologice, de educare și formare a maselor populare în spiritul eticii și echității socialiste, dezvoltarea continuă a conștiinței socialiste constituie fundamentul solid care potențează spiritul de responsabilitate al oamenilor muncii. Pe de altă parte, este binecunoscută atenția pe care o acordă partidul nostru ridicării continue a nivelului de pregătire generală și profesională al tuturor oamenilor muncii, chemați deopotrivă să se pronunțe asupra diverselor aspecte legate de conducerea și organizarea activității economico-sociale. Această organică întrepătrundere a *dreptului de a decide* cu *datoria de a decide* în cunoștință de cauză exprimă corelarea intrinsecă a deciziei cu spiritul de responsabilitate.

★

Pentru ca libertatea să se împlinească în cea mai optimă modalitate cu putință, între momentul gnoseologic și cel praxiologic trebuie să se interpună ceea ce, în mod provizoriu, am putea numi „momentul etic". El include ca principală componentă a sa decizia responsabilă, presupune situarea de la început în perspectiva intereselor sociale generale și, pe această cale, în perspectiva intereselor personale „pe termen lung".

„*Momentul etic* " înseamnă, în esență, punerea în balanță a multitudinii de implicații pozitive și negative ale acțiunilor posibile într-o situație praxiologică dată, în așa fel încît dintre numeroasele acțiuni virtuale, să i se dea curs nu celei mai convenabile din unghiul de vedere particular, al intereselor „pe termen scurt" — ceea ce ar corespunde unei „decizii irresponsabile", dacă decizia poate fi concepută și în acest chip — ci celei mai oportune din perspectivă socială, care

perspectivă este congruentă practic cu perspectiva intereselor personale „pe termen lung".

Firește, cele spuse acum sînt valabile în situația concret-istorică în care interesele generale ale societății se identifică cu cerințele progresului social în ansamblu, cum este cazul societății noastre socialiste. Într-o formulare mai generală, putem spune că ceea ce trebuie să orienteze în esență decizia responsabilă este tocmai sensul progresului social.

În condițiile orînduirii socialiste, nu numai societatea este interesată ca individul să acționeze în mod responsabil, dar este în interesul individului însuși să procedeze astfel, *responsabilitatea sa fiind chiar fundamentul libertății* la care năzuiește sau, mai exact, *măsura responsabilității* pe care o așează la temelia acțiunilor sale *este aceea care dă, în ultimă instanță, măsura libertății sale virtuale.*

În timp ce, din punctul de vedere al societății, libertatea individului este aceea care antrenează după sine răspunderea acestuia pentru consecințele faptelor sale, din unghiul individului, dimpotrivă, *responsabilitatea* este prima și cea mai însemnată premisă de care se leagă în mod nemijlocit șansa împlinirii efective a libertății sale în cele mai optime condiții și, prin aceasta, ea este, pentru personalitatea *umană, una dintre valorile fundamentale.* Așa cum remarca Farkas Endre: „responsabilitatea este realizatoare, termometrul și instrumentul libertății"[6].

Astfel înțeleasă, *responsabilitatea* apare ca o *expresie a interiorizării necesității sociale în orizontul conștiinței individuale.* Necesitatea responsabilității se dovedește a fi nu numai o problemă de ordin moral; altfel spus, ea nu trebuie privită doar ca o problemă de conștiință, căci angajează pe deplin și planul existenței sociale în ansamblul său, într-o măsură mai mare chiar decît pe cel al existenței individuale. De aceea, ne îngăduim să conchidem, într-o formulare finală, că *libertatea umană* este echivalentă în esența sa cu *decizia responsabilă.*

---

[6] Farkas Endre, *Etica responsabilității — responsabilitatea eticii*, în „Revista de filozofie" nr. 2/1975, p. 289.

STRUCTURILE ORGANIZAȚIONALE ȘI EFICIENȚA ACȚIUNII UMANE ÎN SOCIALISM

DE

ION TUDOSESCU

I. STRUCTURA ORGANIZAȚIONALĂ A SOCIETĂȚII

Analiza structurii organizaționale a societății reprezintă o cerință teoretică de mare importanță în condițiile ritmurilor actuale ale progresului și civilizației, știut fiind că un criteriu fundamental de eficiență al societăților contemporane și îndeosebi al celor socialiste îl constituie perfecționarea organizatorică a mecanismelor de funcționare a tuturor nivelelor structurale ale sistemului social.

1. Totalitatea relațiilor sociale, din care cele de producție configurează fizionomia unei societăți, formează *cadrul obiectiv* în care oamenii își desfășoară activitatea, modul lor de viață, ele fiind reglementate printr-un *sistem de norme* (sau *reguli*) de comportare și de conviețuire socială, de cooperare eficientă în activitatea lor multilaterală.

Normele de comportare și de acțiune colectivă a oamenilor sînt obiectivate prin intermediul unui *complex de organizații și instituții* care formează *structura organizațională a societății.* Create de oameni, de diferite grupuri și clase sociale pentru a le obiectiva eficient interesele, pentru a le reglementa raporturile dintre ei potrivit normelor de conviețuire socială și de acțiune care exprimă aceste interese, structurile organizaționale capătă o relativă autonomie, devin un domeniu existențial distinct al vieții sociale și funcționează atît ca factor *stimulativ* cît și ca factor *coercitiv* în raport cu nevoile de viață și aspirațiile membrilor societății.

Structura organizațională a societății depinde de structura grupală și de clasă și, prin intermediul acesteia, de structura eco-

nomică a societății pe care o reflectă și, totodată, îi optimizează funcționalitatea în raport cu interesele majore ale grupurilor și claselor care domină organizațional și în primul rînd politic, pentru a-și asigura dominarea economică asupra celorlalte clase și grupuri sociale.

2. Față de rolul de *condiții* pe care îl au relațiile sociale în primul rînd cele de producție, în sistemul de ansamblu al acțiunilor sociale, instituțiile, precum și celelalte structuri organizaționale au rolul de *mijloace* ale acțiunii colective ale oamenilor, ele mediază raporturile acționale ale acestora cu natura, societatea și cu ei înșiși. Așadar, *structurile organizaționale mijlocesc intervenția factorului subiectiv în structura și dinamica obiectivă a societății*, mijlocesc raporturile dintre clase, grupuri sau categorii sociale, precum și dintre comunități umane.

3. Structurile organizaționale *condiționează procesul diviziunii comunităților umane în grupuri* (sociale, profesionale, de opinie etc.), mediază distribuirea statusurilor și rolurilor indivizilor care le alcătuiesc, a sistemului de permisiuni, obligații și interdicții pe care ei le au în cadrul grupului, în scopul dobîndirii unui maximum de eficiență în acțiunea grupului ca întreg.

4. Beneficiind de sisteme de norme eficient alcătuite și relative riguros aplicate în raporturile dintre oameni, *structurile organizaționale intervin activ în dialectica vieții sociale*, ele fiind *mijloace*, *instrumente* colective ale acțiunii grupurilor și claselor sociale, vizînd: *integrarea* oamenilor într-o activitate socială utilă, participarea lor organizată la diviziunea profesională a muncii, *cooperarea și schimbul de activități* în condițiile adîncirii procesului de diferențiere și specializare profesională; *corelarea intereselor individuale cu cele colective* și subordonarea energiei creatoare a membrilor colectivității unor țeluri fundamentale comune; *promovarea intereselor membrilor grupului* cărora le aparțin în raporturile cu alte grupuri, precum și reglementarea raporturilor dintre membrii aceluiași grup; *amplificarea și adîncirea potențelor umane*, a capacităților individuale și colective ale oamenilor de a stăpîni procesele naturale și sociale, de a dirija și controla acțiunea legilor obiective în concordanță cu cerințele subiective, acestea din urmă fiind totdeauna dependente de aspirațiile grupurilor sau comunităților cărora le aparțin respectivele structuri organizaționale.

5. Luînd ca temei al clasificării tipologia principalelor genuri de acțiuni sociale cărora le mijlocesc un grad sporit de eficiență, menționăm următoarele *tipuri principale* de structuri organizaționale *:

a) *Instituții sau întreprinderi tehnico-productive și organizații economice*, care au rolul de a mijloci integrarea și cooperarea oamenilor în procesul producției valorilor materiale și al schimburilor de activități. În funcție de tipologia complexă a activităților tehnico-productive se structurează întreprinderi industriale, agricole, de construcții, de transporturi, precum și organizații cooperatiste de producție, iar în cadrul organizațional al relațiilor de schimb societatea dispune de un sistem de instituții financiare și de credit, bancare, de comerț și cooperare economică, precum și organizații cooperatiste comerciale și de consum.

b) *Organizații și instituții de cercetare și de creație*, care mijlocesc cooperarea eficientă a oamenilor în activitatea de producere a valorilor spirituale, în munca științifică și în creația artistică. Dintre acestea, menționăm *asociațiile* și *uniunile* de creație artistică și științifică, precum și *instituțiile* de cercetare și de creație.

c) *Organizațiile și instituțiile cultural-educative*, care mijlocesc comunicarea și propagarea valorilor spirituale, folosirea disponibilităților cognitive, estetice și etice ale acestor valori în procesul de educare a conștiinței sociale a oamenilor, de ridicare a nivelului de cultură și a orizontului științific al acestora. În sistemul său organizațional, societatea dispune de un evantai complex de asemenea structuri, cuprinzînd: cămine culturale și asociații culturale, instituții editoriale, de presă și radioteleviziune, consilii de organizare și conducere a activităților cultural-educative la nivel zonal și central.

d) *Organizații și instituții de învățămînt*, care își asumă sau cărora societatea le încredințează sarcina de a instrui și educa tînăra generație, de a pregăti profesional și politico-ideologic cadre de specialiști pentru toate domeniile activității economice și sociale. În ansamblul instituțiilor educaționale, *școala* (organizată pe diverse nivele de învățămînt) ocupă un loc central.

---

* În sfera structurilor organizaționale există deosebiri între *organizații* și *instituții*; acestea — la rîndul lor — comportînd însă un evantai foarte complex. În sistemul instituțiilor sînt cuprinse — de exemplu — și *întreprinderile*, care mediază activitățile umane în sfera producției materiale. De asemenea, în sistemul organizațiilor un rol important îl au organizațiile politice, îndeosebi *partidele*, care pot căpăta valoare instituțională în măsura în care intră în complexul statal, participă sau își asumă conducerea politică a societății.

e) *Organizații și instituții de cult*, care mijlocesc relațiile în sfera fenomenului religios a adepților diferitelor culte. Instituția principală care funcționează în domeniul activităților religioase este *biserica*. Fiecărui cult îi corespund anumite organizații religioase și biserici, acestea din urmă dispunînd — de regulă — de un sistem organizațional centralizat, la nivel național sau internațional.

f) *Organizații și instituții politice și juridice*, care mijlocesc participarea diferitelor grupuri și clase sociale, în funcție de interese proprii, la viața politică, la exercitarea, răsturnarea sau cucerirea puterii și, în funcție de aceasta, la activitatea juridică, la elaborarea legislației și la aplicarea ei prin mijloace juridice. Dintre acestea amintim: organizațiile și partidele politice; organele puterii de stat centrale și locale; instituțiile de guvernămînt și de conducere socială și politică; organele legislative, de asistență juridică și instituțiile de drept. Instituțiile politice și, prin intermediul acestora și cele juridice, au în general și cu atît mai mult în societățile contemporane, o pronunțată *funcție sistemică* în raport cu sistemul de ansamblu al vieții sociale. Aceasta mai ales în condițiile participării lor la sistemul puterii în stat, prin intermediul acestuia intervenind în dirijarea și stimularea activității celorlalte structuri organizaționale de care dispune statul. Între structurile organizaționale cu caracter politic, partidele politice au cea mai pronunțată funcție sistemică în ansamblul activităților sociale, această funcție manifestîndu-se îndeosebi atunci cînd sînt partide de guvernămînt, calitate în care dispun indicații și decizii privind întreaga viață social-economică și cultural-ideologică a comunităților statale respective, inclusiv în raporturile acestora cu alte state.

g) În ansamblul structurilor organizaționale la nivel macrosocial o pondere deosebită o deține *statul*, un complex instituțional care subordonează un sistem de instituții politice, juridice, militare, de cultură și învățămînt, de cercetare și de creație, precum și o rețea complexă de instituții sau întreprinderi economice, tehnico-productive, întreaga gamă de structuri organizaționale (inclusiv unele organizații) care contribuie prin mijloace politice și administrative la îndeplinirea funcțiilor sale interne și externe.

Dată fiind ponderea hotărîtoare a statului în structurarea organizațională a societății, structurile organizaționale pot fi clasificate și din punctul de vedere al modului în care acestea participă sau nu participă direct la activitatea statului. Distingem în acest sens două tipuri de structuri organizaționale: *statale* și *nestatale*. De regulă, instituțiile juridice, militare, de învățămînt și cultură, într-o mare măsură și cele de cercetare și de creație, precum și unele instituții și întreprinderi de producție materială, economice, bancare și de schimb sînt (în societățile contemporane) structuri organizaționale statale. Există însă și situații în care unele dintre acestea, îndeosebi organizațiile economice, politice, de cultură, de învățămînt, de cult, uneori chiar instituții juridice și militare aparținătoare unor clase și grupuri sociale care nu participă la puterea de stat, intră în categoria structurilor organizaționale nestatale.

II. PARTICULARITĂȚI, FUNCȚII ȘI CRITERII DE EFICIENȚĂ ALE STRUCTURILOR ORGANIZAȚIONALE ÎN SOCIALISM

Socialismul marchează în istoria societății modificări de ordin structural în toate domeniile vieții sociale; obiectivul principal al acestei orînduiri este construirea unor relații sociale care să excludă orice exploatare și asuprire materială și spirituală a oamenilor și să mijlocească dezvoltarea multilaterală a personalității, înfăptuirea unui nivel superior de realizare a condiției umane. În acest proces de adînci transformări revoluționare sînt necesare însă structuri organizaționale noi, un ansamblu de organizații și instituții prin intermediul cărora se edifică noua societate.

1. Structurile organizaționale din socialism — date fiind obiectivele sociale radical deosebite pe care ele trebuie să le realizeze — prezintă o serie de trăsături specifice definitorii:

a) Unele dintre structurile organizaționale proprii orînduirii socialiste, îndeosebi organizațiile politice, partidul marxist-leninist al clasei muncitoare, se constituie anterior procesului de geneză a relațiilor economice și sociale socialiste, încă în condițiile capitalismului.

b. Organizațiile revoluționare ale clasei muncitoare, precum și organizațiile celorlalte categorii de oameni ai muncii *capătă atribuții instituționale* (și dispun de unități instituționale în cadrul principalelor domenii ale acțiunii sociale) numai după cucerirea de către clasa muncitoare a puterii de stat, respectiv, în condițiile instituirii de către această clasă a unui complex instituțional statal propriu.

c. Structurile organizaționale specifice orînduirii socialiste au *caracter omogen*. Omogenitatea organizațională în socialism se manifestă sub două aspecte: a) întrucît partidul marxist-leninist al clasei muncitoare are rol conducător în toate domeniile de activitate socială — prin intermediul său această clasă își exercită puterea în stat —, ansamblul instituțiilor de stat, aparținînd clasei munci-

toare, aparţin deopotrivă şi celorlalte categorii de oameni ai muncii cu care este aliată această clasă; b) organizaţiile ţărănimii muncitoare şi ale celorlalte categorii sociale, datorită intereselor fundamentale comune ale acestora cu cele ale clasei muncitoare, sprijină nemijlocit structurile organizaţionale ale clasei muncitoare, acţionează în colaborare cu acestea şi se folosesc de aceleaşi instituţii de stat.

În ţara noastră, unitatea de interese ale oamenilor muncii, caracterul omogen al structurilor organizaţionale ale acestora au căpătat un cadru obiectiv specific. Toate organizaţiile oamenilor muncii, atît cele politice cît şi cele cu caracter de masă, organizaţiile profesionale şi obşteşti, uniunile de creaţie, organizaţiile de tineret, de femei, ale diferitelor naţionalităţi conlocuitoare de pe teritoriul patriei noastre etc. s-au constituit în *Frontul Unităţii Socialiste*, un sistem organizaţional în cadrul căruia rolul conducător îi revine Partidului Comunist Român. Prin intermediul Frontului Unităţii Socialiste, Partidul Comunist Român activizează toate organizaţiile oamenilor muncii din ţara noastră, mobilizează toate categoriile sociale la o acţiune convergentă de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate.

d. În condiţiile socialismului *dispare treptat fetişismul instituţional*. Statul, toate instituţiile pe care le cuprinde nu mai apar membrilor societăţii ca ceva străin de ei, ca structuri obiectuale care intervin din exterior în reglementarea raporturilor dintre oameni. Procesul de dezalienare instituţională se datoreşte nu numai convingerii, prin experienţă proprie, a oamenilor că instituţiile de stat le reprezintă interesele, ci şi *adîncirii democratismului organizaţional şi de stat*, faptului că oamenii muncii sînt chemaţi direct să participe la activitatea statului, a diferitelor instituţii de stat, precum şi a diferitelor organizaţii de masă şi obşteşti.

Dezalienarea instituţională se realizează, de asemenea, în strînsă legătură cu procesul formării şi dezvoltării conştiinţei socialiste a oamenilor muncii. Menţinerea încă a unor rămîneri în urmă în acest domeniu, precum şi manifestarea unor tendinţe de birocratism în activitatea instituţională, reprezintă factori care împiedică edificarea unei conştiinţe de sine a oamenilor muncii, libere de orice înstrăinare instituţională. De aceea, unul din obiectivele principale ale activităţii ideologice în condiţiile făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate, este ridicarea conştiinţei de sine a tuturor membrilor societăţii pînă la nivelul conştiinţei de sine colective de tip socialist, cultivarea răspunderii tuturora pentru activitatea instituţională şi de stat, creşterea responsabilităţii fiecăruia în raport cu gradul de participare la viaţa socială şi de stat.

e. În societatea socialistă, instituţiile *îşi păstrează caracterul de clasă*. Statul este instrument al clasei muncitoare în alianţă cu ţărănimea muncitoare şi cu celelalte pături de oameni ai muncii. Întregul sistem al acţiunilor sociale pe care le guvernează statul este conceput, organizat şi condus de către partidul clasei muncitoare, se desfăşoară în conformitate cu programul general de acţiune al acestui partid, avînd ca ţel final dezvoltarea multilaterală a socialismului şi înaintarea spre comunism.

Dar, deşi au caracter de clasă, structurile organizaţionale specifice orînduirii socialiste, *dobîndesc tot mai mult atribuţii comunitare*. Prin funcţiile sale administrativ-organizatorice în toate domeniile vieţii sociale, statul serveşte interesele fundamentale ale tuturor membrilor societăţii; la viaţa de stat participă reprezentanţi ai tuturor claselor şi categoriilor sociale, specifice orînduirii socialiste. Toate instituţiile precum şi întreprinderile de stat — concepute ca unităţi organizaţionale la nivelul activităţilor productive şi economice nemijlocite — îşi desfăşoară activitatea în interesul tuturor oamenilor muncii, sînt instrumente de integrare acţională a acestora în sistemul acţiunilor sociale.

Expresia cea mai vie a manifestării atribuţiilor comunitare ale structurilor organizaţionale în socialism o constituie structura partidului revoluţionar al clasei muncitoare. Alături de reprezentanţii cei mai înaintaţi ai clasei muncitoare — clasă conducătoare în societate —, care formează majoritatea rîndurilor partidului, în structura sa intră şi reprezentanţi ai celorlalte clase şi pături sociale, ai ţărănimii muncitoare şi intelectualităţii, în măsura în care aceştia ajung la nivelul conştiinţei socialiste şi comuniste, a conştiinţei de sine revoluţionare a clasei muncitoare. De aceea, în socialism, partidul comunist, fiind organizaţie politică revoluţionară a clasei muncitoare este totodată modalitate organizaţională a întregii societăţi, comună tuturor categoriilor sociale de oameni ai muncii.

f. În socialism, *sporesc considerabil funcţiile structurilor organizaţionale*, îndeosebi rolul statului socialist şi al partidului revoluţionar al clasei muncitoare. Datorită mecanismului specific şi ritmurilor înalte ale dezvoltării economice şi sociale, aspectul organizaţional al acţiunilor sociale dobîndeşte atribuţii din ce în ce mai importante. Acesta vizează nu numai o organizare sistemică şi eficientă ci şi decizii optimizatoare, conducere şi control de maximă răspundere şi operativitate la nivelul întregului sistem social, adoptarea unor

planuri și programe de acțiune, a unor strategii acționale de perspectivă care să asigure potențarea și valorificarea superioară a tuturor energiilor materiale și umane de care dispune societatea, orînduirea socialistă.

Consecința legică a necesității sporirii aportului structurilor organizaționale în funcționalitatea de ansamblu a formațiunii sociale socialiste este *creșterea rolului statului socialist*, amplificarea funcțiilor sale constructiv-economice și educaționale, și implicit *creșterea rolului conducător al partidului clasei muncitoare*, care reprezintă forța politică conducătoare în sistemul statului socialist.

2. Instaurarea relațiilor de producție și sociale socialiste, perfecționarea tehnologiilor acționale pe care orînduirea socialistă le reclamă determină unele modificări și în ce privește *tipologia structurilor organizaționale, a ponderii diferitelor forme organizaționale și instituționale* specifice acestei societăți.

a. Ca urmare a sporirii rolului factorului politic în viața socială, a dimensionării politice a tuturor activităților sociale la scara sistemului social, *crește ponderea structurilor organizaționale cu caracter politic*, a rolului partidului revoluționar al clasei muncitoare și al statului socialist în viața socială.

b. Strîns legat de creșterea rolului factorului organizațional de natură politică are loc, de asemenea, un proces de *sporire a ponderii și a rolului instituțiilor juridice*. Aceasta nu numai în sensul că instituțiile juridice reglementează relațiile sociale dintre oameni în favoarea clasei muncitoare și deci a tuturor oamenilor muncii — fapt pentru care ele nu mai apar pentru aceștia doar ca instituții cu caracter represiv —, ci, îndeosebi, pentru că intervin tot mai mult sub aspect normativ și educativ, mijlocind desfășurarea tuturor energiilor materiale și umane ale societății socialiste în direcția progresului, a realizării condiției umane.

Legile pe care instituțiile de drept le obiectivează, întreaga legislație socialistă, acționează nu numai în calitate de factori coercitivi ci, îndeosebi, ca factori stimulativi ai inițiativei individuale și colective — întemeiată pe o tot mai strînsă corelație a intereselor personale și sociale ale oamenilor.

c. Ponderea organizațiilor și instituțiilor politice și juridice în structura organizațională a societății socialiste izvorăște și din faptul că lor le revin tot mai multe atribuții în *reglementarea raporturilor morale*, în acest domeniu împletindu-și activitatea cu acțiunea nemijlocită a opiniei publice, a organizațiilor de masă și obștești. Intervenția factorului organizațional în sfera raporturilor morale nu trebuie privită însă ca o imixtiune a mijloacelor coercitive de care dispun politicul și juridicul în comportarea morală a oamenilor, ci ca o acțiune de stimulare a factorului moral în comportamentul civic și acțional al acestora. Coerciția în plan moral este exercitată de structurile organizaționale numai în condițiile în care abaterile de la normele de conviețuire morală depășesc limitele eticului și ating sfera altor raporturi sociale, provocînd inechități și daune membrilor societății, colectivității sociale în ansamblu, sub aspect economic, politic, juridic etc.

d. *Sporește considerabil rolul unităților productive*, al întreprinderilor industriale, agricole, de transporturi și construcții, al instituțiilor și organizațiilor de cooperare și de schimb, financiare și de credit, al tuturor structurilor organizaționale care mediază eficiența activităților materiale ale oamenilor.

În orînduirea socialistă, nu numai întreprinderile și instituțiile economice de stat, ci și cele cooperatiste sau unitățile productive care aparțin producătorilor individuali sînt coordonate de stat; obiectivele lor se înscriu în planul unic național de dezvoltare. De asemenea, raporturile de cooperare tehnico-economică, relațiile juridice dintre diverse întreprinderi și instituții productive și economice sînt reglementate de stat prin intermediul organizațiilor economice centrale, a aparatului administrativ și al instituțiilor de drept de care statul dispune la nivel central și teritorial.

e. *O mare importanță socială capătă, de asemenea, instituțiile de învățămînt și cultură.* Perfecționarea sistemului acestor instituții, modernizarea mijloacelor și metodelor de educație și instrucție a tineretului, a întregii populații, devin o problemă politică prioritară de partid și de stat. Este de menționat, totodată, că funcții educative îndeplinesc nu numai instituțiile specializate în acest domeniu — școlare, universitare, de cultură etc. — ci și celelalte structuri organizaționale, partidul comunist și statul socialist, organizațiile de masă și obștești, celelalte forme organizaționale ale vieții sociale — instituțiile juridice, militare, unitățile organizaționale din domeniul producției materiale, la nivel economic etc.

f. *Instituțiile militare*, armata, miliția, securitatea de stat capătă atribuții noi. Odată cu modificările calitative care apar în ceea ce privește esența statului în socialism, aceste structuri organizaționale *au exclusiv rolul de a apăra ordinea și securitatea de stat internă și externă*, de apărare a suveranității de stat și a cuceririlor revoluționare; încetează definitiv atributele lor tradiționale de reprimare a oamenilor muncii, de promovare pe plan extern a unor interese acaparatoare, de asuprire și jefuire a altor popoare. Funcția de reprimare a instituțiilor militare se exercită pe plan intern doar asupra acelora care încalcă ordinea și legalitatea socială și de stat, iar în

plan extern se exercită ca funcție de apărare împotriva oricăror încercări de a atenta la securitatea teritorială, la independența și suveranitatea de stat.

g. În socialism *scade simțitor influența în societate a instituțiilor religioase.*

În politica sa pe linia orînduirii de stat, partidul marxist-leninist al clasei muncitoare promovează libertatea cultului la nivel constituțional, pentru a nu leza sentimentele oamenilor, concepțiile și credințele lor despre lume și viață, dar separă *biserica* de stat, punîndu-se astfel pentru totdeauna capăt dominației bisericii și ideologiei religioase în viața socială. Statul și întregul sistem organizațional specific orînduirii socialiste desfășoară, totodată, un complex de activități educaționale în vederea dezalienării religioase, de formare și consolidare a concepției științifice, materialist-dialectice despre lume și viață.

În perspectiva edificării societății socialiste multilateral dezvoltate, a formării și dezvoltării conștiinței socialiste a oamenilor muncii, instituțiile religioase își pierd treptat influența, scade puterea lor de înrîurire asupra mentalității oamenilor, încetează să mai funcționeze ca instituții comunitare. Eliminarea totală a bisericii din structurile organizaționale ale societății va avea loc odată cu dezalienare religioasă deplină care se va produce în comunism, în condițiile universalizării conștiinței științifice, a concepției revoluționare, materialist dialectice despre lume și viață la toți membrii societății.

3. În orînduirea socialistă, fiind instrumente ale obiectivării intereselor clasei muncitoare, a tuturor categoriilor de oameni ai muncii, dobîndind tot mai mult atribuții comunitare, *structurile organizaționale și îndeosebi cele cu caracter statal oferă condițiile adîncirii democratismului în toate domeniile vieții sociale.* Democratismul socialist se manifestă într-o multitudine de sensuri:

— instaurarea unor raporturi de etică și echitate socialistă între toți membrii societății, indiferent de locul și rolul pe care îl au în diviziunea socială și profesională a muncii, indiferent de naționalitate, de vîrstă și de sex;

— creșterea ariei obiective și subiective a libertăților umane și — corelat cu acestea — a spiritului de răspundere și responsabilitate față de destinele actuale și de perspectivă ale comunității;

— sporirea considerabilă a contribuției oamenilor muncii la viața economică și socială și, pe acest temei, amplificarea gradului de coparticipare a acestora la conducerea vieții sociale și de stat;

— îmbinarea strînsă între principiul muncii colective și principiul centralismului democratic, colaborarea tot mai eficientă între conducerea de partid și de stat (la toate nivelurile) și masele largi de oameni ai muncii în luarea deciziilor și în stabilirea planurilor și programelor de acțiune economică și socială;

— dezvoltarea umanismului socialist, crearea de către societate — prin intermediul structurilor sale organizaționale — a condițiilor materiale și spirituale pentru înflorirea și dezvoltarea multilaterală a personalității.

Adîncirea democratismului socialist implică însă *un nivel înalt de conștiință* al oamenilor muncii, *creșterea rolului opiniei colective, de masă în reglementarea raporturilor sociale.* Aceasta, deoarece, practicarea principiilor democrației socialiste presupune: demistificarea esenței (de clasă) și a funcțiilor (sociale și de clasă) ale structurilor organizaționale în general și ale organizațiilor și instituțiilor sociale din orînduirea socialistă în special; înțelegerea conștientă a rolului integrator al instituțiilor sociale, a atribuțiilor sociale constructive ale factorilor organizaționali, îndeosebi a rolului statului socialist, și a necesității conducerii de către partidul revoluționar al clasei muncitoare a tuturor domeniilor acțiunii sociale în socialism; înțelegerea — de asemenea conștientă — a necesității atribuțiilor coercitive ale structurilor organizaționale ale statului socialist și ale instituțiilor sale juridice și militare.

4. Creșterea rolului factorului subiectiv în determinismul obiectiv al vieții sociale în socialism se manifestă și la nivel organizațional. Oamenii își pot optimiza structurile organizaționale astfel încît ele să mijlocească dobîndirea unor grade superioare de eficiență la nivelul tuturor celorlalte domenii ale vieții sociale care depind de acțiunea structurilor organizaționale.

În sistemul organizațional al societății, îndeosebi în procesul dezvoltării multilaterale a socialismului, acționează următoarele *criterii principale de eficiență ale structurilor organizaționale*:

a. *omogenizarea structurilor organizaționale* la nivelul întregii societăți, în sensul întăririi alianței dintre organizațiile politice ale clasei muncitoare și cele ale altor categorii și pături sociale de oameni ai muncii, precum și în privința conducerii de către partidul revoluționar al clasei muncitoare a tuturor organizațiilor de masă, profesionale și obștești;

b. *creșterea rolului instituțiilor integratoare la nivelul întregii societăți socialiste*, respectiv al statului socialist și al partidului revoluționar al clasei muncitoare, prin intermediul căruia această clasă își exercită puterea în stat;

c. *simplificarea structurii și amplificarea atribuțiilor sistemului instituțional*, îndeosebi

a structurii și funcționalității complexului instituțiilor statale.

Acestea se realizează prin: corelarea instituțiilor și centralizarea mecanismului lor de funcționare; perfecționarea normelor de funcționare instituțională în direcția simplificării, a consistenței reciproce și completitudinii acestora; perfecționarea aparatului instituțional, realizabilă atît prin simplificarea (reducerea și eficientizarea acțiunii) acestuia, cît și prin modernizarea tehnologiei de acțiune instituțională (creșterea competenței cadrelor din aparatul instituțional și modernizarea tehnicilor de activitate instituțională);

d. *lărgirea democrației organizaționale* la toate palierele sistemului organizațional, *corelarea principiilor centralismului democratic și conducerii colective* în activitatea organizațională, astfel încît maselor largi populare să li se creeze condiții pentru participarea nemijlocită la luarea deciziilor, la activitatea de conducere. În această direcție, normele constituționale, normele cuprinse în statutul partidului revoluționar al clasei muncitoare și în statutele celorlalte organizații de masă, profesionale și obștești, regulamentele de funcționare a întreprinderilor productive și economice, a instituțiilor de cultură, de învățămînt, legislația socialistă și întregul sistem al normelor care reglementează raporturile sociale trebuie să asigure condiții pentru *participarea nemijlocită — în funcție de nivelul de pregătire profesională și politico-ideologică, de calitățile morale și de dăruirea civică — a tuturor oamenilor muncii la activitatea organizațională și îndeosebi instituțională.*

5. *Activitatea organizațională*, mai ales dacă se repercutează la nivelul sistemului de ansamblu al societății, *formează un tip aparte de acțiune socială* (acțiune *mijlocită*) care are rolul de a potența la maximum eficiența celorlalte tipuri de acțiuni sociale (nemijlocite). În această perspectivă trebuie înțeleasă — de exemplu — necesitatea creșterii rolului statului socialist și a partidului comunist în organizarea, planificarea și conducerea acțiunilor sociale la nivelul sistemului de ansamblu al societății în orînduirea socialistă.

Activitatea de partid și de stat, întreaga activitate organizațională, deși se realizează prin participarea nemijlocită a maselor, iar membrii organelor de conducere și de decizie se recrutează pe căi democratice dintre membrii cei mai competenți ai acestora, dintre membrii societății cei mai devotați idealurilor socialismului și comunismului, presupune un *aparat profesionalizat care desfășoară activități administrativ-funcționărești*, de prelucrare a informației și de sinteză, de pregătire a variantelor opționale supuse atenției organelor de decizie, de organizare și control a executării indicațiilor acționale ale acestora.

Există, deci, o relație strînsă între acțiunea organizațională și activitatea funcționărească, între structurile organizaționale și administrative. Fără a dispune de un corp de funcționari specializați în activități administrative, instituțiile sociale și îndeosebi statul nu pot funcționa. De aceea, în cadrul diviziunii sociale și profesionale a muncii, aparatului administrativ, *funcționarilor* le revine un anumit rol, ei formează o categorie profesională aparte, necesară în toate orînduirile sociale în care au pondere acțională structuri organizaționale și îndeosebi instituții, precum și o categorie socială aparte în orînduirile împărțite în clase. Astfel, în socialism, funcționarii constituie o categorie socială și profesională de oameni ai muncii care aduc o contribuție importantă la perfecționarea sistemului acțiunilor sociale, la construirea și dezvoltarea multilaterală a socialismului.

De aceea, se acordă toată atenția pregătirii unor cadre calificate și în domeniul muncii administrative, care să asigure, la nivelul actual de exigență, *funcționarea optimă a structurilor organizaționale ale societății socialiste.* Atenția care se acordă în socialism activității administrative nu trebuie înțeleasă ca un proces de proliferare a aparatului administrativ, de lărgire a acestuia și de birocratizare a activității structurilor organizaționale specifice acestei orînduiri, ci în sensul perfecționării și simplificării sistemului activităților administrative, pe linia creșterii gradului de eficiență a acestor activități la nivelul exigențelor pe care le impun ritmurile dezvoltării în socialism, mutațiile pe care le provoacă pe plan acțional consecințele actualei revoluții științifico-tehnice. Amploarea sarcinilor administrativ-organizaționale se realizează, de asemenea, în societatea noastră socialistă nu prin creșterea aparatului administrativ, ci prin proporționalizarea rațională a acestuia și totodată prin creșterea nivelului de competență profesională și politico-ideologică a lucrătorilor din administrație.

★

Structurile organizaționale specifice orînduirii socialiste se află într-un proces permanent de evoluție, proces care incumbă perfecționări atît în ce privește esența, cît și în ce privește funcțiile lor sociale.

Una din direcțiile dinamicii acestor structuri în actuala etapă de dezvoltare multilaterală a socialismului constă în *sporirea funcțiilor lor sistemice*, decurgînd din faptul că socialismul în etapa actuală se dezvoltă pe baza unui plan național unic și dispune de un

sistem de organizare și conducere centralizat. O altă direcție evolutivă pe plan organizațional în actuala etapă a socialismului rezidă în faptul că, instituțiile sociale, îndeosebi cele cu caracter politic, păstrîndu-și în continuare esența lor de clasă, pe măsură ce devin instituții comunitare, servind interesele întregului popor, oferă cadrul participării nemijlocite a tuturor membrilor societății la activitatea organizațională, la luarea deciziilor, aplicarea și controlul înfăptuirii acestora, pregătindu-se astfel, de pe acum, premisele introducerii integrale a *principiului autoconducerii* în viața socială în procesul înaintării spre comunism.

Trecerea la comunism va marca, desigur, unele *mutații* și la nivelul structurilor organizaționale ale societății. Între acestea, în Programul Partidului Comunist Român, adoptat la cel de-al XI-lea Congres, se arată că *statul*, ca instrument de clasă, va dispare treptat în condițiile construirii comunismului — societatea umană fără clase. Dispariția statului nu va marca însă încetarea funcțiilor sociale pe care acesta le îndeplinește astăzi în societatea socialistă, îndeosebi cele cu caracter administrativ-organizatoric și cultural-educativ. Acestea vor fi preluate treptat de alte structuri organizaționale, specifice orînduirii comuniste, care vor avea însă altă esență, în primul rînd nu vor mai avea caracter de clasă. Programul P.C.R. precizează în acest sens că pe plan organizațional statul își va înceta existența, transformîndu-se tot mai mult într-un *organism de organizare și conducere* a întregii activități *economico-sociale* și de reglementare a relațiilor sociale, locul său luîndu-l anumite *organisme* ale societății cu misiunea de a organiza, conduce și planifica producția, întreaga activitate socială, de a asigura repartiția corespunzător principiilor comunismului.

În sistemul structurilor organizaționale specifice procesului înaintării spre comunism se vor produce modificări și în ce privește *rolul partidelor politice* în viața socială. Pe măsura dezvoltării societății socialiste, are loc un proces legic de creștere a rolului conducător al partidului comunist al clasei muncitoare, aceasta fiind o chezășie a ridicării conștiinței socialiste a maselor populare, a participării tot mai active a poporului la conducerea societății. Construirea societății comuniste fără clase, așa cum se arată în Programul P.C.R., va marca însă și dispariția treptată a funcțiilor partidului, încheierea misiunii sale istorice de formațiune politică cu caracter de clasă, istoricește determinat. Aceasta nu va însemna însă dispariția funcțiilor sistemice de conducere a societății, care vor fi preluate de alte structuri organizaționale specifice societății comuniste. În comunism, societatea își va crea propria ei organizare în scopul dirijării proceselor economice și sociale, de educație a maselor populare.

Din analiza întreprinsă în Programul P.C.R. a acestor mutații pe care comunismul le va marca la nivel organizațional în domeniul funcțiilor de organizare și conducere ale vieții sociale, rezultă că încetarea existenței — în comunism — a unor structuri organizaționale specifice societăților de pînă acum, inclusiv în societatea socialistă, nu va semnifica eliminarea nivelului organizațional din structura de ansamblu a sistemului vieții sociale (structura organizațională fiind un domeniu esențial al sistemului de nivele structurale specifice oricărei orînduiri), ci schimbarea conținutului și tipologiei acestora, în două direcții principale: a) *dispariția structurilor organizaționale cu caracter de clasă și înlocuirea lor cu alte structuri aparținînd întregii societăți*, poporului unic muncitor al orînduirii comuniste; b) *apropierea directă a acestor structuri organizaționale de masele populare cărora le aparțin*, fapt care va oferi posibilitatea participării nemijlocite a acestora la activitatea organizațională, de organizare și conducere a vieții sociale, de reglementare a tuturor relațiilor sociale. Toate aceste funcții vor fi exercitate în mod democratic de poporul însuși, structurile organizaționale care vor funcționa în comunism desfășurîndu-și activitatea — după cum se arată în Program — în spiritul unei adevărate *autoconduceri comuniste*, cu participarea tuturor membrilor lui, asigurîndu-se *rotația periodică în funcțiile de conducere* a oamenilor muncii în raport cu aptitudinile și calitățile lor.

Fără îndoială, mutațiile care se vor produce în structura organizațională a societății în condițiile comunismului comportă o amplă adîncire în literatura filozofică și social-politică marxistă contemporană, Programul Partidului Comunist Român oferind o strălucită deschidere teoretică în acest domeniu; principiile socialismului și comunismului pe care le-au fundamentat Marx, Engels, Lenin, experiența construcției socialismului în epoca noastră, precum și legitățile actualului proces de dezvoltare multilaterală a socialismului în perspectiva înaintării spre comunism, întemeiază însă concluzia că *perfecționarea activității organizaționale, evoluția structurilor organizaționale și adîncirea democratismului organizațional constituie legități generale ale progresului social, ale construcției socialismului și comunismului.*

ACTIVITATEA — CATEGORIE ONTOLOGICĂ FUNDAMENTALĂ A MORALEI

DE

PETRE NIȚĂ

De la Platon la freudo-marxiștii contemporani, doctrinele etice pre- și nemarxiste și-au îndreptat cele mai multe silințe spre descifrarea mecanismului producerii relațiilor și principiilor morale, al determinării sau autodeterminării individului în raporturile sale morale, fie cu altul, fie cu societatea în globalitatea ei. Nu rareori, din înțelesurile degajate au fost deduse principii sau sisteme de comportare cu pretenții de valabilitate eternă.

Ca orientare de ansamblu, o atare preocupare incumbă semnificații multiple și profunde. Engels reținea într-o notație: „Nu se poate vorbi despre morală și drept fără a aborda problema așa-zisei libere voințe, a responsabilității omului, a raportului dintre necesitate și libertate"[1]. Subliniind aspectele vizate, Engels nu afirma că problema determinării sau autodeterminării ocupă locul central în demersul spre sesizarea esenței moralei, cum înclină să creadă o seamă de autori de orientare marxistă. Observația se referă numai la aspectul tratării acesteia în doctrinele etice și nu la dialectica vie a raporturilor și principiilor morale.

Cum a ajuns și ce consecințe a generat considerarea determinismului drept problemă fundamentală în reflecția etică? Un răspuns la o atare interogație trebuie să îmbine consecvent mișcarea ideilor cu matricea dinamicii sociale a epocilor, cu dialectica sinuoasă a raporturilor sociale în cadrul grupurilor și între grupuri, clase sociale, realitate producătoare de contradicții uneori paradoxale pe planul teoreticului.

A. ACTIVITATEA INTERNĂ DE FORTIFICARE A GRUPULUI — SPECIFIC AL MIȘCĂRII MORALEI

O autentică știință a moralei devine posibilă numai în concepția materialismului istoric. Ea beneficiază de cuceririle unei analize obiective a poceselor social-istorice, de o profundă întemeiere a explicării genezei și evoluției societății, a relațiilor dintre oameni, a raporturilor dintre individ și colectivitate — în calitate de expresii care desemnează categoriile ontologice decisive ale existenței sociale. *Numai în această alternativă natura moralei poate fi eliberată de ingrediente psihologizante, sociologizante, antropologizante*, de ingerințele sechelelor filozofiei tradiționale și de interpretările idealiste.

În definirea *naturii morale*, Marx și Engels recurg la categoria ontologică fundamentală a existenței sociale — *activitatea*. Atunci cînd descifrează semnificația unor doctrine etice tradiționale sau a unor principii, a unor trăsături morale chiar, fondatorii marxismului identifică un tip de activitate umană prin esența sa, de natură socială. Care sînt determinările acestei tipologii?

Concepțiile morale, de pildă, sînt „expresia mai mult sau mai puțin corespunzătoare — pozitivă sau negativă — aprobatoare sau atacatoare a relațiilor sociale și politice" în care trăiește autorul unei teorii sau doctrine etice. În cazul lui Dühring, care intenționa să construiască o teorie valabilă pentru toate lumile și pentru toate timpurile, întrucît, în analizele sale, a fost dată afară pe ușă realitatea, rezultă o „imagine deformată — pentru că e desprinsă de fundamentul său real — și răsturnată, ca într-o oglindă concavă, a curentelor conservatoare sau revoluționare din epoca sa"[2]. În această conturare fragmentară, dedusă din analiza concepțiilor lui Dühring, *aspectul teoretic al moralei* apare ca o activitate, fie de confirmare, fie de combatere a relațiilor sociale și politice proprii unei societăți anume. Fidelitatea și contestarea sînt concomitente. O poziție justifică, întărește, consfințește relațiile, sistemul social și politic existent; altă poziție, adversă, dușmană neîmpăcată celei dintîi, luptă împotriva structurilor social-politice în ființă.

Ne aflăm în planul concepțiilor, al expresiilor ideale ale situațiilor existențiale. Problema care se pune constă în faptul dacă res-

[1] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 111.

[2] *Idem*, p. 95.

pectivele concepții, ca expresie a mișcării reale, sînt susceptibile să surprindă esența sau numai aspecte parțiale ale acesteia. Formulată în termenii interpretării conștiinței morale ca „reflectare" , o atare problemă a creat dileme insolubile : stabilirea conștiinței ca „reflectare" a întregii existențe sociale sau ca „reflectare" numai a existenței morale.

Marx și Engels previn că atît „combaterea" cît și „infirmarea" nu pot fi identificate cu „critica moralizatoare". *Diferența* dintre forma de mișcare socială și politică, pe de o parte, și cea morală nu se reduce la o moralizare a luptei teoretice și nu-și află sursele într-o asemenea convertire. Max Stirner este ridiculizat pentru că, în calitatea sa de „belfer", se simte obligat ca, din concurența capitalistă, „să scoată ... învățăminte morale utile ... pentru a le combate tot cu postulate morale"[3]. Dühring este criticat pentru că deplasează problema avuției din domeniul economic în cel moral[4]. Pornind numai de la conștiință, „filozofia germană a trebuit în mod necesar să sfîrșească ca *filozofie a moralei*"[5].

Deschizînd evantaiul mai larg al înțelesurilor concepțiilor morale în raport cu mișcarea reală, în al cărei continuum activitate-cunoaștere se încadrează, Marx și Engels marchează cîteva dintre aspectele ontologice ale categoriei fundamentale a moralei în realitatea sa de activitate. Destrămînd învelișul aparent de idealitate, de spiritualitate al moralei, Marx și Engels au acordat o atenție deosebită examinării vălului de reprezentări ce se adăposteau sub haina unor concepte ca „menire", „determinare", „misiune", „ideal", supralicitate ca expresii ale nobleței acțiunii umane, ale tensiunii morale generoase, ale sublimului etic. Fondatorii marxismului vedeau în aceste concepte fie :

"1) reprezentarea sarcinilor revoluționare pe care condițiile materiale le dictează unei clase asuprite ; fie

2) simple parafrazări idealiste sau chiar expresia conștientă corespunzătoare a modurilor de activitate ale indivizilor care s-au separat, datorită diviziunii muncii, în cadrul unor profesiuni de sine stătătoare ; fie

3) expresia conștientă a necesității în care se găsesc în fiecare clipă indivizii, clasele, națiunile de a-și afirma poziția printr-o activitate determinată ; fie

4) condițiile de existență ale clasei dominante (condiții determinate de dezvoltarea anterioară a producției) care și-au găsit expresia ideală în legi, precepte morale etc. și pe care ideologii acestei clase le transformă teoreticește, într-un mod mai mult sau mai puțin conștient, în ceva de sine stătător, astfel încît în conștiința indivizilor clasei respective ele se pot înfățișa ca menire etc. etc. ; împotriva indivizilor clasei asuprite, clasa dominantă enunță aceste condiții ca norme de viață, în parte ca înfrumusețare sau conștiință a dominației sale, iar în parte ca mijloc moral al acesteia"[6].

Prin aceste precizări, speculațiile pe terenul dimensiunilor „sociale" și „morale" ale reflectării, ca și posibilitatea criticii moralizatoare sînt excluse. „Confirmare" și „combatere" apar ca abstracțiuni la nivelul macrosocial al conflictelor, ele exprimînd însă o activitate existențială desfășurată pe cele mai diverse paliere ale structurilor sociale.

Așadar, categoria ontologică fundamentală a moralei, ca *activitate*, include nivele bine delimitate ; sfera grupurilor profesionale, ca moduri de activitate autonomizată datorită diviziunii muncii ; clasele, fie cele dominante, înfățișîndu-și condițiile lor de existență ca „menire", fie cele asuprite, definindu-și „misiunile revoluționare" ; în sfîrșit, activitatea națiunilor, aspect surprins în analizele marxiste privitoare la războaiele de eliberare de sub dominația străină, care concentrează eforturile cvasitotalității națiunilor.

B. MORALA – ÎN SISTEMUL ACTIVITĂȚILOR SOCIALE GLOBALE

Această structură pe verticală sugerează o piramidă răsturnată, cu vîrful în jos și baza deasupra, întrucît pornește de la grupuri elementare și ajunge la nivelele unor formațiuni sociale, de clasă.

Particularitățile sale se definesc însă prin relațiile cu celelalte tipuri de activități și relații sociale globale.

Trăsătura cea mai abstractă a *moralei ca activitate* rezidă deci în caracterul său de *interioritate*, intimitate pentru grup, colectivitate, clasă socială, națiune. Destinația acestei tipologii de manifestare socială rezidă în înfăptuirea, consolidarea coeziunii interne, în transformarea grupului, colectivității, clasei, națiunii, într-o unitate de luptă organizată, disciplinată, capabilă să-și impună realizarea deziderateloг, să garanteze înfăptuirea lor.

Ponderea, funcția, rolul ce-i revin se definesc însă în situația sa specifică în cadrul sistemului acțiunilor constitutive ale societății. „Orice mișcare în care clasa muncitoare se împotrivește ca *clasă* claselor dominante, căutînd să le constrîngă prin *pressure from without* (presiune din afară), este o mișcare

[3] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, București, Edit. politică, 1962, p. 384.

[4] *Idem*, vol. 20, p. 181.

[5] *Idem*, vol. 3, p. 379 (subl. ns.-*P.N.*).

[6] *Idem*, p. 439.

politică"[7]. „Astfel, din mișcările economice izolate ale muncitorilor izvorăște pretutindeni o mișcare politică, adică *o mișcare a clasei cu scopul de a-și impune interesele* într-o formă generală, într-o formă care să aibă o forță generală coercitivă în societate"[8].

Dar atît lupta economică, precum și cea politică, în aceeași măsură trecerile dintre ele sînt condiționate de forța, intensitatea dar, mai ales, de structurarea coeziunii. „Dacă aceste mișcări presupun o anumită organizare prealabilă, ele sînt, pe de altă parte, și un mijloc pentru dezvoltarea acestei organizări[9]. Prin urmare, afirmarea depinde de coeziune, iar unitatea își află forța în unire, organizare, disciplinare, conștiință.

Puntea de legătură dintre economic, politic și unire, organizare, rezidă în scop. Luptele economice și politice presupun anumite obiective. Organizarea, unirea reprezintă mijloace spre atingerea acestor scopuri. Dar permanentizarea unirii, asocierii, organizării, destinate înfăptuirii dezideratelor vitale, devine ea însăși un mijloc în sine și, prin verificarea practică a eficacității lui, un scop. „Dacă primul scop al rezistenței, arată Marx, a fost numai acela de a menține salariile, mai tîrziu ... coalițiile ... se grupează și, în fața capitalului întotdeauna unit, menținerea asociației devine pentru ei mult mai însemnată decît menținerea salariului"[10].

Convertirea solidarizării, unirii, organizării din mijloc în scop dă expresie unui tip special de activitate umană socială. Asocierea, unirea dau glas voinței și luptei concrete de afirmare a poziției unui grup, unei clase. Poziția implică atît raporturile față de proprietate, cît și cele față de repartizarea rezultatelor producției sociale, implicațiile economice și politice ale acestor relații.

Atît sub raport metodologic, pentru cercetarea concretă, cît și sub raport teoretic aceste aspecte existențiale ale moralei capătă o *actualitate stringentă* în contemporaneitate. E de reținut că organizarea și forța claselor nu sînt hotărîte astăzi, în primul rînd, de facilitățile de comunicare sau de alte elemente, ci de calitatea, de perfecționarea organizării și acțiunii acestora. În acest sens, e de remarcat marea diversitate a formelor de asociere care operează în cadrul aceluiași grup, în mod convergent: partide politice, mișcări sindicale, organizații profesionale, culturale, științifice, sportive, de altă natură.

Fără considerarea acestui paralelogram de forțe ale afirmării grupului pe diferitele lui paliere nu poate fi evaluată nici ponderea moralei și nici nu se pot oferi practicii educative instrumente adecvate de cercetare și intervenție.

Funcție de acest tablou se degajă încă o înfățișare a *ponderii coagulatoare* pe care morala o exercită asupra celorlalte forme ale mișcării sociale.

Unirea, în vederea obiectivelor economice și politice, are totdeauna în vedere și scopul de *a afirma poziția grupului*, de a-i spori *ponderea în societate*, de a-i conferi o eficiență mai mare prin statutele și rolurile acordate (mai precis: pe care le dobîndesc indivizii) și, astfel, de a le transforma într-un instrument tot mai puternic al clasei, mijloc de intervenție în făurirea și dominarea destinului colectiv și individual.

Așa cum subliniază Marx: „... creșterea și scăderea alternativă a salariilor și conflictele continue care se nasc pe această bază între patroni și muncitori constituie în actuala organizare a producției un mijloc indispensabil pentru a trezi energia oamenilor muncii, pentru a-i uni într-o singură mare uniune în vederea luptei împotriva abuzurilor clasei guvernante și pentru a-i împiedica să devină niște apatice și obtuze unelte de producție, mai mult sau mai puțin bine hrănite ... Pentru a putea aprecia în mod just importanța grevelor și a uniunilor muncitorești nu trebuie să ne lăsăm induși în eroare de împrejurarea că rezultatele lor economice par a fi neînsemnate, ci să avem în vedere înainte de toate *consecințele lor morale și politice*. Fără fazele alternative prelungite de stagnare, prosperitate, activitate febrilă, criză și profund declin prin care trece industria modernă în ciclurile ei periodice, fără creșterea și reducerea salariilor care rezultă din această alternare a fazelor și fără *starea permanentă de război dintre patroni și muncitori*, strîns legată de aceste oscilații ale salariilor și profiturilor, clasa muncitoare ... *ar fi o masă strivită intelectualiceşte, înapoiată, pasivă și docilă...*"[11].

C. NIVELE ALE DETERMINĂRII ȘI AUTODETERMINĂRII MORALE

Privită sub raportul determinismului, *morala* ca *activitate a grupului, clasei*, ființează în baza unei condiționări sociale parțiale, o tipologie specifică în care aspectele

---

[7] K. Marx și F. Engels, *Opere alese*, vol. 2, București, Edit. politică, 1968, p. 439.

[8] *Idem*, p. 440.

[9] *Idem*, p. 440.

[10] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 4, ed. a II-a, București, Edit. politică, 1963, p. 177.

[11] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 9, București, Edit. politică, 1959, pp. 178—179, (subl. ns.— *P.N.*).

globale își trag substanța din cele cu caracter de subsistem, coborînd pînă la structurile sociale cele mai restrînse, la grupurile elementare, privite în evoluția lor istorică, implicînd, inclusiv, aspectele autodeterminării individului în cadrul formațiunii sociale respective.

Nuanțele acestui tip de determinare, pornind de la înfățișarea piramidei răsturnate, în care acțiunea se afirmă de la vîrful de jos, de la grup, dar se garantează prin existența și forța bazei de deasupra, încorporează o semnificație demnă de interes. De obicei, se insistă asupra marxismului ca teorie a determinismului social global. În această ipostază, explicația deterministă apare ca o schemă logică, abstractă în care economicul este prezentat ca factor prioritar. Marx și Engels au prevenit asupra transformării acestei scheme logice în categorie ontologică, susceptibilă să sugereze activități materiale pure, deasupra cărora ar trona autoritar economicul. Este evident că, la nivel global, ca schemă logică, activitatea materială de producere a existenței (care include și conștiința) este hotărîtoare. În practica vie, istorică, oamenii se determină atît față de proprietate cît și față de rezultatele distribuirii produselor; atît față de grupul profesional cît și față de clasa respectivă; atît față de rolul și statutul conferit de importanța activității lor în ansamblul activităților unei societăți bine definite (sub raportul structurilor de clasă) cît și al evoluției însemnătății profesiunilor de-a lungul istoriei, în dinamica diviziunii sociale a muncii. Marx și Engels se referă în mod permanent la clase, stări, grupuri profesionale, la poziția lor specifică, la acțiunile lor, susceptibile de relevanță prin particularizarea determinismului de grup.

De la cele mai vechi coduri juridice și morale întocmite la sfîrșitul gentilicului și pînă la dinamica moralei în societatea capitalistă a veacului trecut, apărea concludent că oamenii au recurs la resursele moralei pentru valoarea lor deosebită de polarizare a forțelor sociale, grupuri și clase, în vederea soluționării deziderateloor stringente, vitale, proprii fiecărei dintre aceste formațiuni. După cum subliniau Marx și Engels, „*Clasa determină poziția indivizilor* în viață și totodată soarta lor personală; ea și-i subordonează... Am arătat în repetate rînduri cum *această subordonare a indivizilor față de clasă se dezvoltă totodată într-o subordonare față de tot felul de idei*"[12].

Așadar, individul nu-și poate transcende poziția de clasă decît în măsura în care s-a transformat baza economică a statutului său social, în măsura în care a acumulat acele elemente care îl situează în alte raporturi față de proprietate, criteriu decisiv în relevanța apartenenței sale sociale. În asemenea context, individul, pentru a trăi, pentru a evita înăsprirea exploatării economice și a dominației sociale și politice, trebuie să se subordoneze grupului, clasei. În fapt, subordonarea înseamnă unirea, solidarizarea, cooperarea cu ceilalți în scopul apărării și afirmării poziției. Aspectul psihologic al supunerii, considerat de Nietzsche ca definitoriu pentru moralitatea epocilor trecute, este nesemnificativ. În realitate, individul se unește cu ceilalți pentru afirmarea propriilor interese vitale, coincidente, identice cu cele ale semenilor săi de clasă. Subordonarea este nu în raport cu alții ci, în primul rînd, față de exigențele fundamentale ale perpetuării condiției sale. Astfel încît, problema „liberului arbitru", a determinării și autodeterminării este circumscrisă pe un teritoriu suficient de realist și palpabil, fără nici un fel de complicații metafizice.

În interpretarea existențialistă, omul poate fi disponibil la soluții contrarii poziției sale. Ceea ce realitatea nu exclude în cazuri particulare. Dar, în măsura în care omul, individul izolat, percepe cît de cît empiric determinarea poziției sale, afinitățile de interese economico-sociale, în măsura în care dispune de un minimum de practică empirică a contradicțiilor și luptelor sociale — el nu se poate autodetermina printr-o libertate fără margini. Seducția unei marje infinite de posibilități, a unui evantai nemărginit de opțiuni nu a contracarat cu nimic, de pildă, consecințele proceselor sociale generate de declanșarea chiar numai a începuturilor revoluției tehnico-științifice în S.U.A., unde — cum arată Ralph Linton — „individul se găsește frecvent în fața unor situații în care este nesigur atît de propriile lui statute și roluri cît și de cele ale altora. În afară că se poate vedea silit să facă o alegere, *el se va simți nesigur că alegerea făcută este corectă și că comportamentul reciproc al celorlalți va fi anticipat pe baza statutelor pe care a presupus că le ocupă. Rezultatul este un mare număr de dezamăgiri și frustrări*"[13] Limbajul psihanalitic, al dezamăgirilor și frustrărilor, dealtfel ca și imposibilitatea opțiunilor pot fi înțelese numai în sens sociologic ca verificare în practica socială a consecințelor lichidării unor vechi profesii și ocupații, aproape concomitentă, cum demonstra Wright Mills, cu deru-

[12] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 55.

[13] R. Linton, *Fundamentul cultural al personalității*, București, Edit. științifică, 1968, p. 111.

larea procesului de nimicire a vechii mici proprietăți în S.U.A. Pentru vremuri mai vechi, pentru New Deal, John Steinbeck a transfigurat această tragedie socială în *Fructele miniei*. Pentru decenii mai recente, cursul „prăbușirii statutelor", a fost evaluat de Wright Mills în *Elita puterii* și în alte lucrări ale sale.

E un context în care pare că marja de opțiune a individului e de-o modestie tristă. Nu mai este loc pentru o alegere, ci de acceptare silită a statutului la care obligă existența. O existență care, nu numai că ignoră brutal „condamnarea la libertate" dar care încorporează înțelesuri copleșitoare, fataliste, echivalente cu o presiune irezistibilă a unor forțe exterioare asupra individului izolat, susceptibilă să determine o supunere necondiționată față de asemenea intervenții în destinul său. În fața unor procese obiective, ireversibile, ființa singularizată nu poate valora mai mult decît un fir de nisip în fața unor torente imense de apă. Singura speranță, singura posibilitate reală e numai asocierea, unirea, pentru a găsi și impune o soluție, pentru a obliga regimul social-politic capitalist la respectul unei situații umane elementare. Cvasisimultaneitatea percepției, opțiunii, deciziei, individuale și colective, generată de deteriorările statutului, exclude — de la început — unilateralitatea condiționării acțiunii individuale. „Pentru a-și dezvolta energia revoluționară..., pentru a se concentra ca clasă, ea (mișcarea proletară incipientă) trebuie să înceapă prin a se dezbăra de tot ceea ce ar putea s-o împace cu ordinea socială existentă"[14].

În efortul colectiv de muncă și de asigurare a securității existenței, indivizii resimt nevoia organizării acțiunii, a divizării ei în momente, a repartizării răspunderii pentru fiecare dintre aceste momente. O atare funcționalitate a cooperării, întrajutorării creează funcții pe care indivizii le remarcă și le îndeplinesc, iar permanentizarea exercitării funcțiilor creează grupul care nu mai este o sumă aditivă a indivizilor, ci o structură calitativă. În această structură calitativă, „abstracție făcînd de noul potențial de energie care rezultă din contopirea multor forțe într-o forță comună, simplul contact social provoacă în majoritatea cazurilor, la muncile productive, o emulație și o însuflețire specifică energiei vitale (animal spiritis) care măresc capacitatea de muncă a individului..."[15].

În această calitate, colaborînd, individul produce relații, funcții, este subiect creator și cunoscător; el este în același timp și obiect al activității, relațiilor, funcțiilor grupului, dar un obiect conștient, perceptiv, cunoscător, critic.

În virtutea acestei realități, „conformismul", „disciplina socială", postulate de Durkheim, Levy Bruhl ca expresie a moralei obiective, „conformitatea cu normele sociale", stipulată de Wundt, „supunerea" incriminată de Nietzsche apar ca lipsite de o bază reală.

În ceea ce privește relația individ-grup, Marx observa: „Lucrurile iau o asemenea întorsătură, că omul ca individ izolat se bizuie doar pe sine, dar, *pentru a se afirma ca individ izolat*, face uz de toate mijloacele prin care el devine o ființă universală și colectivă"[16]. Astfel, chiar apariția proprietății în genere, a micii proprietăți în special, așa-zisa singularizare a individului în societatea capitalistă, nu duc și nu pot duce la un individ izolat social, la robinsonism psihologic. Individ izolat nu există. În afara societății, omul se anulează ca om. Deci, „dacă omul este prin natura lui o ființă socială înseamnă că numai în societate poate el să-și dezvolte adevărata lui natură, iar forța naturii lui trebuie apreciată nu după forța indivizilor luați izolați, ci după forța societății"[17]. Iar forța societății, în speță, a grupului rezidă în genul său de activitate, care-i conferă o anume poziție în societate, din care decurg densitatea coeziunii, a dependenței reciproce, sau rarefierea intereselor, substanțialitatea solidarizării, natura relațiilor interne și externe, a tipului de organizare; cantitatea grupului, experiența sa de organizare, confruntare, luptă reprezintă tot atîtea coordonate ale forței grupului.

ONTOLOGIE ȘI GNOSEOLOGIE MORALĂ

Într-o asemenea viziune, problema relațiilor cu grupul, înțelegerea mai mult sau mai puțin empirică ori conștientă a instituirilor cauzale de natură socială, în care se află cheia conservării, perpetuării și ameliorării existenței, dobîndește pentru individ o importanță decisivă. Acțiunile colective impun, obiectiv, urmărirea scopurilor, a afirmării poziției, creează funcții, obligă la exercitarea acestora, la instituirea unui tip de relații legat de forma activității de afirmare. Exercitarea funcției semnifică preluarea scopurilor,

[14] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 7, București, Edit. politică, 1960, p. 388.

[15] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Edit. politică, 1966, p. 337.

[16] K. Marx, *Bazele criticii economiei politice*, vol. 1, București, Edit. politică, 1972, p. 446 (subl. ns.— P.N.).

[17] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 2, București, Edit. politică, 1958, p. 146—147.

aspirațiilor semenilor, autodepășire. De la grupurile arhaice, în afara claselor antagoniste, și pînă la grupurile contemporane, unirea, exercitarea funcțiilor înseamnă făgăduială, datorie, obligație, fidelitate a individului și indivizilor față de colectivitatea în afirmare, în luptă. Tensiunea angajării produce grade diferite de înfăptuire a promisiunii, începînd de la conștiinciozitate, responsabilitate, la atașament, devotament, abnegație, spirit de sacrificiu, eroism.

Activitate și cunoaștere morală se contopesc în continuul propriu existenței sociale. Obiect al cunoașterii subiectului moral, activitatea morală devine cognoscibilă. Propria interioritate, subiectivitate, propria comportare devin obiect de cunoaștere și de instituiri teleologice de tip grupal, de raportare la cerințele și exigențele grupului, ale acțiunii destinate să-i amelioreze statutul, poziția, să-i permită un minimum de control asupra evoluției propriului destin. Valorile de grup ființează și funcționează cu înfățișarea de condiții ale organizării și desfășurării acțiunii de afirmare, condiții fără de care efortul de răspundere, afirmare ar fi de neconceput.

Marile valori morale apar, astfel, mai întîi ca entități ontologice, *ca produse ale activității*, nivele de raportare la scopul și finalizarea acțiunilor, tensiuni ale împlinirii datoriei, responsabilității. Marx și Engels insistă în mod special asupra acestei *realități obiective a valorilor morale*. Ei resping tendințele de psihologizare a principiilor, normelor, valorilor morale și chiar ale trăsăturilor individuale, recomandînd cercetării să afle, sub aparența spirituală a conceptelor, expresia mișcării sociale, reale... „În anumite împrejurări egoismul *este*, ca și devotamentul, o formă necesară de autoafirmare a indivizilor"[18]. Așadar, individualismul nu constituie nici o trăsătură înnăscută, nici una particulară, o deviație caracteriologică ci un mod de afirmare. Devotamentul nu este nici „simplă stare sufletească", nici „simplu principiu", ci „relație care rezultă în mod necesar din modul de existență firesc de pînă acum al indivizilor".

Aceleași tensiuni ale unirii, ale organizării și luptei, disciplinării, ale împlinirii datoriei, ale angajării trup și suflet în apărarea și afirmarea cauzei grupului oferă relevanța ontologică a principiilor, normelor, idealurilor morale. Categorii obiective, integrate existenței grupurilor și indivizilor componenți, ele se nasc și se verifică în cele mai diverse împrejurări, se convertesc în criterii ale impunerii poziției, scopurilor, devin obiect al cunoașterii, moment teoretic al practicii sociale.

Modificînd împrejurările, oamenii se modifică pe ei înșiși. Integrarea, angajarea în eforturile grupului, tensiunea îndeplinirii funcțiilor conferite în cadrul acțiunilor transformă individul, îi dezvoltă receptivitatea față de exigențele vieții colectivității, responsabilitatea în îndeplinirea obligațiilor asumate, în cultivarea respectului general față de obiectivele comune. Concomitent cu transformarea indivizilor, se operează perfecționarea funcționalității de ansamblu a grupului, a capacității sale de soluționare a deziderateloor pe care i le dictează existența. „Gîndiți-vă — menționa Engels — ce minuni a înfăptuit entuziasmul armatelor revoluționare între 1792 și 1799, care n-au luptat decît pentru o *iluzie*, pentru o *patrie iluzorie*, și veți înțelege ce forță trebuie să reprezinte o armată care luptă nu pentru o iluzie, ci pentru o realitate concretă"[19]. În schimb, slaba coeziune și organizare, slaba disciplină a grupului, neclaritatea funcțiilor creează o asemenea situație în care „sentimentul datoriei... este nu numai slăbit dar chiar complet paralizat"[20]. Ceea ce revelă că acțiunea morală se exercită funcție de anumite condiții și un anumit cadru care favorizează sau defavorizează extensiunea și adîncimea sa, observație de mare interes pentru practica educativă.

Abia în această vastă alternativă se conturează *excepționala valoare și semnificație a moralei în viața socială* și în progresul umanității. Abia în această lumină puternică, *acțiunea morală* ne apare în ipostaza sa de *efort de ameliorare a existenței*, a condiției umane, de voință de a introduce în existență scopuri nu decurgînd dintr-o esență transcendentă, ci din luptele și sacrificiile milenare de a-l așeza pe om pe piscul cel mai înalt al ierarhiei valorilor. Astfel, ceea ce în doctrinele etice tradiționale apărea ca idealitate se dezvăluie ca sinteză a scopurilor formulate de grupuri, clase pentru afirmarea poziției pentru libertate, demnitate, echitate.

În perspectiva considerării ei ca *activitate internă de afirmare a grupurilor* (în care principiile, normele, valorile, idealurile se circumscriu continuumului existenței) *studiul naturii, funcției, rolului semnificațiilor moralei dobîndește o bază obiectivă.*

Devine posibilă constituirea unui sistem de categorii ontologice, urmărirea evoluției lor de la formele arhaice, de la începuturile umanizării și pînă în zilele noastre, ceea ce îngăduie stabilirea unor generalizări, legități, un demers gnoseologic și epistemologic fidel mișcării social-istorice obiective. În această

[18] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 246.

[19] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 2, p. 570.

[20] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 1, București, Edit. politică, 1957, p. 141.

ipostază, *știința despre morală* poate oferi practicii educative precum și elaborărilor etice o bază obiectivă, o metodologie adecvată, instrumente eficiente de lucru. O demonstrație concludentă în acest sens semnifică efortul partidului nostru de dezvoltare a concepției marxiste asupra moralei, elaborarea *Principiilor și normelor vieții și muncii comuniștilor, ale eticii și echității socialiste.*

DEZVOLTAREA CONCEPȚIEI MARXISTE ASUPRA MORALEI DE CĂTRE P.C.R.

Elaborările teoretice, metodologice și operaționale ale partidului nostru în domeniul eticii și echității socialiste echivalează cu o originală dezvoltare a viziunii marxiste asupra genezei, determinării, funcției, semnificațiilor încorporate în fenomenul moral.

Morala este privită ca *parte organică, inseparabilă, strict necesară a marilor procese sau a fenomenelor sociale particulare, a formării omului societății socialiste multilateral dezvoltate.* „Principiile eticii socialiste *pornesc* de la lichidarea proprietății capitaliste asupra mijloacelor de producție, a oricărei exploatări și inegalități sociale și naționale. Ele se *bazează* pe proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producție, pe afirmarea noilor relații de producție și a principiilor de repartiție socialistă, pe egalitate și dreptate socială"[21]. Este vorba despre dezvoltarea, în împrejurările socialiste, a tezei marxiste potrivit căreia principiile morale reprezintă însăși mișcarea socială reală. În cazul de față, principiile își au sorgintea, sensul, direcția de dezvoltare în structura acțiunii sociale specifice pentru noua formațiune socială, în care proprietatea socialistă conferă, obiectiv, poziții egale participanților, iar organizarea raporturilor, finalizarea producției, repartiția rezultatelor sînt guvernate de egalitate și dreptate, ceea ce, pe de o parte garantează exercitarea acțiunii morale socialiste, iar, pe de altă parte, devenind stimulent al eforturilor, al certitudinii indivizilor în legătură cu perspectiva investițiilor lor fizice și intelectuale, redimensionează continuu spațiul și ponderea acțiunii morale.

Categorie a practicii, acțiune și cunoaștere simultane, acțiune cunoscută și cunoaștere alimentată de acțiune și destinată acțiunii, morala e restituită existenței ca fenomen complex, care încorporează virtuți creatoare de noi realități, de noi capacități ale acțiunii, de noi posibilități, de redimensionări ale umanului.

Dar disponibilitățile de progres și perfecționare morală reprezintă numai posibilități latente. Ele pot fi actualizate, dar, în anumite împrejurări, ele pot păli temporar și, astfel, se creează teren staționării, conservatorismului moral, conformismului, rutinei. „Partidul pornește de la faptul că în orînduirea socialistă oamenii nu mai sînt obiectul acțiunii oarbe a legităților sociale obiective; ei sînt chemați să folosească în mod conștient aceste legități, să acționeze în concordanță cu ele, să le dirijeze în scopul dezvoltării societății omenești, corespunzător concepției noi, materialist-dialectice, despre lume și viață. *Punerea în valoare a superiorității orînduirii socialiste nu se realizează de la sine*, ci impune o activitate susținută pentru *studierea temeinică a realităților istorice din fiecare etapă* în vederea conducerii societății în conformitate cu tendințele și cerințele obiective ale dezvoltării sociale. Aceasta este o condiție sine qua non pentru realizarea unei conduceri cu adevărat științifice a societății"[22].

Pentru a valoriza condițiile de progres etic intrinsece mișcării progresive a formațiunii sociale socialiste, partidul își asumă ca program acțiunea în vederea afirmării depline în viața socială a principiilor eticii și echității socialiste, pentru realizarea unor raporturi noi între oameni bazate pe respect și colaborare. Dar prezența numai a unui program, chiar profund întemeiat pe analiză științifică, nu e suficientă pentru actualizarea virtualităților de progres moral ale acțiunii sociale. Perfecționarea morală trebuie să corespundă unei perfecționări a relațiilor, a principiilor acțiunii sociale în cadrul căreia este concepută. O perfecționare desprinsă de tărîmul real, de mișcarea autentică, de cerințele acesteia are puține șanse de reușită. „Pornind de la premisa că modul de viață socială determină modul de gîndire al oamenilor, raporturile dintre ei, nivelul conștiinței lor, trebuie să dăm toată atenția perfecționării continue a cadrului social în care își duc viața și se manifestă pe planul societății oamenii muncii din țara noastră"[23].

Subiectul, dar, concomitent, obiectul acestui program revoluționar îl reprezintă oamenii,

---

[21] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 157.

[22] *Idem*, p. 107 (subl. ns.— *P.N.*).

[23] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la Programul P.C.R. pentru îmbunătățirea activității ideologice și ridicarea nivelului general al cunoașterii și educația socialistă a maselor, pentru așezarea relațiilor din societatea noastră pe baza principiilor eticii și echității socialiste și comuniste*, București, Edit. politică, 1971, p. 34—35.

grupurile, colectivitățile, atît în situația lor prezentă cît și în perspectiva înaintării societății, ipostaza mediată de prognozarea următoarelor două, trei decenii. Ce mijloace stau la îndemîna maselor pentru a sesiza în fiecare gen de acțiune socială mobilurile etice perfecționate, cum interiorizează și traduc în termeni de acțiune socială aceste mobiluri?

Un mare merit al programului partidului nostru rezidă tocmai în modul în care materializează concepția acestui proces la scară națională. La baza întregului proces educativ de formare a omului nou sînt așezate munca, învățămîntul, știința ca factori primordiali ai activității umane, ai progresului societății omenești. Un element important al educației socialiste îl reprezintă participarea tot mai largă a oamenilor muncii la conducerea activității economico-sociale. Ierarhizînd scopurile acțiunii sociale, problemele vitale pentru întreaga națiune, programul jalonează în principiile sale obiectivele eforturilor colective și individuale în domeniul eticii, indică tensiunea, altitudinea străduințelor ce se impun. Întregul evantai al formelor de participare colectivă a maselor la conducere, formele democratice, formele de acțiune ale organizațiilor partidului și ale organizațiilor de masă integrează organic afirmarea principiilor eticii socialiste în ansamblul perfecționării acțiunii sociale.

Principiile, normele nu sînt introduse din afară, ci observate în evoluția acțiunii, verificate în practică, înfăptuite de către grupurile respective. O asemenea perspectivă reformulează sistemul categoriilor, principiilor, valorilor, arsenalul eticii în ansamblu. În acest context, principiile eticii și echității socialiste dobîndesc semnificația unei viziuni revoluționare, se convertesc într-un manifest teoretic și practic, într-un program al umanismului revoluționar, al înălțării omului pe trepte superioare de creație și demnitate, oferind cadrul de înfăptuire a unor aspirații care timp de secole au rămas numai visări frumoase dar fără posibilități de integrare în viața concretă, în sfera orientării acțiunii sociale.

Sensul fundamental dobîndit de *acțiunea morală* în lumina programului partidului nostru apare ca alternativă specială a situației în care oamenii își iau destinul în propriile mîini, dispun de condiții obiective și subiective pentru a cunoaște și dirija direcția, efectele, consecințele proceselor sociale spre dezvoltarea multilaterală a personalității umane, spre o umanizare tot mai adîncă a împrejurărilor, prin eliminarea aleatorului, a dezvoltării necontrolate. În acest fel și nobila aspirație a apropierii existenței de esența umană, imaginată ca model ideal al poziției omului în lume, în societate, trece în planul analizei concrete ca obiectiv al unei perspective certe de înaintare a umanității.

EXISTENȚA UMANĂ ȘI DINAMICA VALORILOR MORALE ÎN SOCIALISM

DE

LIUBOMIRA MIROȘ

Ne propunem să subliniem *noul* intervenit în modalitatea devenirii și a funcției valorilor morale, ca o consecință a transformărilor revoluționare petrecute și în curs de desfășurare pe planul relațiilor socialiste.

Morala socialistă reprezintă un moment istoric al dezvoltării moralei considerată ca o formă specifică și aspect integrat al dialecticii raportului dintre factorul subiectiv și cel obiectiv, din confruntarea cărora se cristalizează sensul ascendent și ireversibil al istoriei. Forma specifică morală a acestui proces constă în modul în care *libertatea* se constituie progresiv — ca rezultat și în același timp soluție la exigențele, contradicțiile și tendințele vieții însăși — exprimînd *nivelul atins de către umanitate în capacitatea sa de a se autoevalua, în funcție tocmai de măsura în care este capabilă să evalueze, să semnifice și să modifice existența după criteriul gradului în care aceasta îi satisface trebuințele care o definesc*[1].Condiția moralei

[1] Vezi intervenția noastră la dezbaterea *Obiectul eticii*, în „Revista de filozofie", nr. 1/1975, p. 30.

este deci funcție de condiția libertății. De aceea, din explicarea modului de a fi al libertății, va decurge specificul naturii și funcției moralei.

Se impune deci stabilirea momentului atins în socialism de dezvoltarea libertății, a determinărilor corespunzătoare gradului maturității sale. Direcția de cercetare este indicată de Marx, care îi delimitează coordonatele definitorii și determinismul istoric.

Contribuții și sugestii interesante pentru dezvoltarea ideilor lui Marx găsim la Georg Lukács, care conferă note specifice definiției tradiționale a libertății ca necesitate înțeleasă. Considerînd că pentru libertate momentul hotărîtor este „mișcarea liberă în cadrul materialului"[2], el precizează că aceasta „este posibilă doar atunci cînd realitatea considerată în momentul respectiv este *cunoscută corect în toate formele ei categoriale modale* și atunci cînd este *corect transpusă în practică*" [3]. Prin „mișcare liberă" Lukács înțelege tocmai instituirea de serii teleologice în cadrul unui anumit material dat, cu alte cuvinte, transformarea cursului de sine stătător al lucrurilor independente de conștiință din diferite domenii ale realității obiective într-un curs instituit.

Pornind de aici, considerăm necesară o precizare a *specificului moral* propriu complicării progresive a mișcării libere pe de o parte, a materialului în care are ca loc, pe de altă parte. Credem că el se poate defini în funcție de 1) domeniul sau *obiectul* „instituirii teleologice"; 2) de *criteriul* care îi determină orientarea; 3) de *semnificația* pe care o are pentru om „instituirea teleologică". Succesiunea și complicarea obiectului reprezintă, după părerea noastră, un proces în care se realizează progresiv „purificarea" moralului, și, în același timp, se mărește sfera sa de existență, de influență și de semnificație.

În relația om-natură, *instituirea teleologică* echivalează, sau mai bine zis se realizează, prin *introducerea scopurilor în realitate, în procesul muncii*. În formele mai dezvoltate ale practicii sociale, pe primul plan trece, din ce în ce mai mult, „acțiunea asupra celorlalți oameni"[4]. Altfel spus, în domeniul social „conținutul esențial al instituirii teleologice îl constituie — așa cum precizează G. Lukács — ...încercarea de a face pe un alt om (sau un grup uman) să îndeplinească la rîndul său instituiri teleologice concrete... Obiectul acestei instituiri teleologice... este conștiința unui grup uman ...; mijloacele nu mai sînt nici ele acțiuni directe asupra obiectelor naturii, ci caută să determine la alți oameni asemenea acțiuni"[5].

Acest proces prezintă nivele și momente care marchează sporirea gradului de libertate umană. Progresul realizat în lărgirea cadrului posibilității sale de manifestare nu poate fi înțeles pînă la capăt — după părerea noastră — fără precizarea *criteriului* orientării instituirilor teleologice și a *semnificației* lor pentru om.

În general, ele sînt semnificative în măsura în care sînt utile. „Cît privește utilitatea — constata Hegel, referitor la stoici — nu este nevoie ca morala să fie atît de severă cu ea; căci orice acțiune bună este în realitate utilă, adică tocmai este real eficientă, produce ceva bun. O acțiune bună care nu este utilă nu e acțiune, nu posedă realitate. Caracterul de inutilitate în sine a binelui este abstracția binelui ca irealitate. Nu numai că ne este îngăduit, dar trebuie chiar să avem conștiința utilității; căci este adevărat că este util să cunoaștem binele. Utilitatea nu înseamnă altceva decît să știi ce faci, *să fii conștient de acțiunea pe care o faci*"[6].

Modul în care pune Hegel problema utilității conferă acesteia, în ultimă instanță, un sens echivalent cu raționalitatea. Tot ceea ce este în conformitate cu cerințele desfășurării acțiunii în vederea realizării cît mai depline a scopului, este util. Ea cuprinde în sine cunoaștere și valoare, decizie și acțiune și în acest sens este prezentă în toate formele, chiar și cele mai evoluate ale instituirii teleologice. Importantă însă pentru specificarea sensului și a valorii axiologice ale utilității este clarificarea problemei *criteriului* utilității, cu alte cuvinte răspunsul la întrebarea: Pentru cine sînt utile, sau mai mult, care este scopul lor ultim? Ce este scop și ce este mijloc în raport cu existența umană și în perspectiva îmbunătățirii și perfecționării condiției umane? Într-o societate bazată pe proprietatea privată și pe relații de exploatare se inversează însuși locul și funcția scopului și a mijlocului, răsturnîndu-se raportul real, obiectiv dintre ele.

Atîta vreme cît mijloacele *de existență* reprezintă scopurile *existenței*, dimensiunea morală se definește în funcție de obiectele ce satisfac trebuințele dezvoltate în producerea și obținerea lor. Valoarea fundamentală va fi reprezentată de ceea ce generează și asigură întregul sistem de producere a mij-

---

[2] Georg Lukács, *Ontologia existenței sociale*, București, Edit. politică, 1975, p. 284.

[3] *Idem*, p. 290 (subl. ns., *L. M.*).

[4] Georg Lukács, *op. cit.*, p. 218.

[5] *Idem*, p. 218—219.

[6] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istoria filozofiei*, volumul al II-lea, București, Edit. Academiei R.P.R., 1964, p. 32—33 (subl. ns. — M.L.).

loacelor de existență, a lucrurilor și relațiilor necesare dezvoltării și consolidării imperiului mijloacelor, adică ea este reprezentată de *proprietatea privată*. Producerea trebuințelor ca și a mijloacelor de a le satisface este subordonată dezvoltării și consolidării acesteia. *Axul principal sau principiul organizator al structurii valorilor morale specifice societății capitaliste va fi dat, deci, de utilitatea acțiunilor și relațiilor umane care contribuie la sporirea proprietății private*. În aceste condiții, omul se raportează la alt om ca la un mijloc, fiecare om fiind pentru alt om mijlocul prin care fiecare își consolidează propriile sale mijloace de existență. Relațiile dintre indivizi sînt astfel relații de subordonare, dominare și înstrăinare.

Datorită inversării fundamentale scop-mijloc, în societățile bazate pe exploatare apare contradicția dintre progresul social, economic și tehnic, pe de o parte, și progresul moral, pe de altă parte. Toate mijlocirile care caracterizează relația dintre aceste două laturi ale progresului uman general rămîn în afara înțelegerii și controlului, în ciuda eforturilor depuse pentru găsirea unui model de raționalizare a întregului proces de dezvoltare socială. În condițiile capitalismului contemporan dezvoltat, revoluția științifico-tehnică face posibil un model de raționalizare bazat pe logica interioară a activității raționale în vederea unui scop, adică pe cunoaștere și știință. Este vorba însă de o cunoaștere și de o știință care urmăresc combinarea rațională a activităților sociale prin programe, tehnici și strategii de evitare a conflictelor sau cel puțin a disfuncțiilor sistemului economico-social. Avînd în vedere că întreaga acțiune de raționalizare a scopurilor și a mijloacelor se bazează pe o răsturnare fundamentală a raportului scop-mijloc, se poate afirma că ea exprimă iraționalul într-o formă tehnic raționalizată, fiind deci, în ultimă instanță, irațională.

În concluzie, putem afirma că „mișcarea liberă" în domeniul social, în condițiile sistemului capitalist, nu se bazează pe o cunoaștere corectă și pe transpunerea acesteia în practică. Ea nu depășește domeniul social și nici nu-l cuprinde în totalitate și adîncime, oprindu-se în cadrul lui la producția materială propriu-zisă, în formele de activitate specifice societăților raționalizate. „Mișcarea liberă" în domeniul social nu se realizează nici măcar la nivelul în care este reglementat în mod rațional, cu minimum de energie posibilă, schimbul de substanțe cu natura; aceasta, de vreme ce politica tehnică, subordonînd revoluția științifico-tehnică scopurilor creșterii profitului și a capitalului, duce la dezechilibrul dintre latura economico-socială și cea ecologică în procesul de producere a bunurilor materiale.

Din punctul de vedere al *semnificației* lor pentru dezvoltarea individului, instituirile teleologice în cadrul societății capitaliste dezvoltate exprimă un grad de libertate limitat, în ultimă instanță restrictiv și represiv, în măsura în care creșterea puterii asupra naturii și a mijloacelor de a o domina are drept rezultat înrobirea omului de către propriile sale produse. Știința și tehnica nu numai că nu sînt, în aceste condiții, neutre din punct de vedere moral, dar sînt — dacă considerăm moralul după criteriul umanismului — antimorale, odată ce, prin funcția lor, aceea de legitimare a unui sistem bazat pe exploatare, de agravare a condiției de mijloc a omului, de înăsprire și înstrăinare a relațiilor interumane, se opun în esență dezvoltării personalității umane. Revoluția științifico-tehnică este deci *exterioară* procesului de constituire a valorilor morale cu conținut umanist. De aceea, nu se poate pune decît problema implicațiilor, a influențelor *din afară* a revoluției științifico-tehnice asupra valorilor morale autentic umaniste, influențe în general negative, cu excepția unor aspecte și efecte pozitive *mijlocite*.

În aceste condiții nu se poate vorbi de un sens pozitiv al utilității, în raport cu procesul de geneză al valorilor. Nu se mai poate pune nici problema corespondenței depline dintre raționalitate și cunoaștere, raționalitate și moralitate. Morala și valorile ei sînt semnificative, aici, numai în măsura în care îndeplinesc rolul de instrument în realizarea și asigurarea utilității maxime a *mijloacelor de existență* materială. Morala nu reprezintă, în condițiile societăților bazate pe exploatare, decît un *atribut al instituirilor teleologice în domeniul natural și social*, în limitele definite mai sus.

Abia socialismul, înlăturînd proprietatea privată și relațiile de exploatare, reașezînd în drepturile sale omul, restabilește relația firească dintre scop și mijloc. „Din perspectiva progresului contradictoriu al moralei, — precizează Niculae Bellu — momentul socialist semnifică *o deplasare* a cîmpului moral spre om și spre valoarea în sine a individualității sale dinamice"[7].

Considerăm că tocmai orientarea spre devenirea umană a omului devine *principiul organizator al structurii moralei socialiste și al valorilor sale*, iar procesul deplasării cîmpului moral spre om, adică procesul transformării și creării unei noi morale, devine un obiect

[7] Niculae Bellu, *Morala și progresul* (II), în „Revista de filozofie". nr. 10/1972, p. 1237—1246.

al instituirilor teleologice, deci *morala devine materialul unei noi forme, superioare, de „mișcare liberă"*. Putem considera că *obiectul instituirilor teleologice în domeniul moralei îl reprezintă interacțiunea dintre interesul general cu interesul personal, adică instituirile teleologice urmăresc realizarea unor acțiuni conștient angajate menite să stimuleze și să reglementeze îmbinarea rațională a intereselor menționate în formele și sub aspectele multiple ale raporturilor dintre diferitele domenii de activitate și viață.* Cum elementul integrat esențial al obiectului astfel definit îl constituie interioritatea individului, mai precis conștiința și libertatea sa morală, se poate considera că însăși libertatea devine materialul „mișcării libere". Socialismul face deci posibilă și necesară dezvoltarea unui domeniu nou, calitativ superior, în complicarea progresivă a obiectului instituirilor teleologice.

Criteriul instituirilor teleologice în acest domeniu este dat de utilitatea acțiunilor și a relațiilor umane care îmbogățesc morala însăși și, prin mijlocirea funcției acesteia, omul. *Este semnificativ pentru om tot ceea ce-i sporește puterea și capacitatea de a acționa ca factor al creației morale.* Punînd sub controlul său calitatea și dezvoltarea moralei — care se definește ca atare numai în măsura în care servește universalei dezvoltări a individului — omul o transformă în același timp *într-un mijloc de subordonare a imperiului necesității și folosirea lui ca bază pentru trecerea la construcția imperiului libertății* înțeles ca dezvoltare a forțelor omenești considerate ca scop în sine. Morala devine astfel nu numai *un cîmp* al instituirilor teleologice, ci și *instituire teleologică*. Prin *„morală ca instituire teleologică" înțelegem crearea de lanțuri cauzale de esență morală în desfășurarea procesului economic, social și politic*, adică de lanțuri de acțiuni al căror scop îl reprezintă o valoare morală subordonată criteriului devenirii umane a omului.

Raționalizarea ca expresie concretă a „mișcării libere" presupune, în aceste condiții, pe lîngă o viziune de ansamblu asupra modului de interacțiune a diferitelor compartimente de viață și activitate socială în perspectiva dezvoltării întregii societăți, și reevaluarea sistemului de valori și participarea la procesul continuu de creație axiologică. Intervenția conștientă a individului este necesară nu numai în cunoașterea cerințelor realității, a desfășurării și dezvoltării relațiilor sociale și în reglementarea lor într-un proces de evaluare în lumina unor criterii valorice existente și recomandate, ci și în cunoașterea și evaluarea *criteriilor* înseși. Adică, în evaluarea și reevaluarea sistemului de valori generale, ceea ce echivalează cu *introducerea domeniului valorii însuși în cîmpul raționalizării*. Acesta va cuprinde și va reflecta, deci, relațiile raționale obiective dintre domeniul economico-social, politic, moral și al creației valorilor în general. Unitatea contradictorie dintre progresul economico-tehnic, pe de o parte, și cel moral, pe de altă parte, devine astfel ea însăși un obiect al raționalizării. Revoluția științifico-tehnică, ca mijloc de dominare și raționalizare a relației dintre economico-social și ecologic devine, în aceste condiții, un instrument de folosire a imperiului necesității pentru construirea imperiului libertății. În această calitate, ea nu se mai opune *din afară* moralei, ci reprezintă un element organic integrat al domeniului moralei ca instituire teleologică. Dinamismul, ca determinare interioară a moralei socialiste, își are explicația, printre altele, tocmai în procesul continuu de surprindere, selectare, stimulare și reglementare a tendințelor noi generate de interacțiunea dintre elementul economico-tehnic, ecologic și social-politic.

Deși, și în acest proces, criteriul instituirilor teleologice rămîne utilitatea, perspectiva axiologică se schimbă radical: *utilitatea este apreciată din punctul de vedere al valorilor morale și nu valorile morale din punctul de vedere al utilității*. Abia din acest moment, atins într-un proces de perfecționare revoluționară a relațiilor sociale și morale, valoarea morală este în adevăratul sens al cuvîntului „valoarea valorilor". *„Sub raport axiologic* — consideră Alexandru Tănase — valoarea centrală, focalizatoare a civilizației socialiste devine . . ., în prima fază a socialismului, *valoarea politică*, iar apoi, pe măsura perfecționării vieții sociale și a înaintării spre comunism, *valoarea morală*, dar nu opusă științei, ci corelată cu știința și întemeiată pe știință" [8]. Funcția ei în această calitate duce la creșterea atît a semnificației morale a mereu noi și mai largi sfere ale existenței umane, cît și a capacității sale de a le aprecia, coordona și ierarhiza în raport cu principiul organizator al structurării moralei însăși, principiu care constă în *orientarea spre devenirea umană a omului*. În ultimă instanță, morala exprimă transformarea modalității de a semnifica existența și de a percepe semnificația valorică a existenței, într-o problemă de devenire și manifestare conștient și responsabil umană.

Modalitatea de structurare a valorilor morale, dinamismul și constituirea lor în sistem în condițiile socialismului sînt determinate tocmai de acest statut și rol nou al moralei în existența umană.

[8] Al. Tănase, *Conceptul de civilizație socialistă*, în vol. *Civilizația socialistă și valorile ei*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1975, p. 32—33.

TENDINȚA DE AUTOREALIZARE ȘI MOBILITATEA SOCIOPROFESIONALĂ

DE

CĂTĂLIN MAMALI

1. DE LA VIZIUNEA OBIECTIVISTĂ LA VIZIUNEA UMANIST-ȘTIINȚIFICĂ ASUPRA PERSONALITĂȚII

Multiple studii realizate asupra personalității, urmărind cu insistență justificată obținerea unei imagini cît mai obiective asupra realității umane, s-au condus, uneori implicit, alteori explicit, după un model „fizicalist" al personalității. Astfel, un număr mare de cercetători care abordează evoluția personalității, interacțiunea ei dinamică cu mediul social, au considerat personalitatea ca un obiect oarecare de studiu, care este observat, analizat, supus unor experimente realizate de diferiți *experți*. Mai mult, personalitatea, așa cum arată Secord și Harré, a fost considerată de mulți cercetători ca „un simplu obiect care răspunde la « împingerile » și « tragerile » forțelor exercitate de mediu"[1]. Din păcate, această viziune „obiectivistă" asupra personalității, viziune care tratează omul ca un obiect oarecare de studiu, s-a resimțit și în cercetarea tineretului, mai ales în perioada debutului exploziv al cercetărilor pe această temă. Aceasta a făcut ca o perioadă de timp relativ lungă cercetările efectuate asupra tineretului în diferite țări ale lumii să fie „exterioare" acestuia, să aibă un caracter prioritar paternalist.

Ca o reacție la această manieră de abordare a realității umane, s-a conturat tot mai puternic direcția denumită *umanistă*. Fără a intra în descrierea acestei tendințe, menționăm că ea se caracterizează în general prin elaborarea unui *model reflexiv al realității umane*[2], susținînd, în esență, că personalitatea umană este un sistem care se „autodirecționează"[3]. Această abordare a personalității renunță în studiul cercetării omului la modelul de cercetare oferit de științele naturii, mai ales de fizică și considerat multă vreme a fi idealul cercetării științifice a omului, în favoarea unui „model antropomorfic", adică a unui model care să țină seama de *caracterul activ, conștient, automodelator al personalității*.

În această direcție de gîndire un *pas decisiv înainte* este legat de *concepția materialist-dialectică și istorică asupra omului*. Marxismul consideră omul în primul rînd ca o realitate activă și conștientă, generată de condițiile concret istorice în care s-a format, dar pe care le poate transcende prin acțiunile și proiectele sale.

Referindu-se la acest punct vital al relației om-mediu, Marx scria : „. . . *după cum* însăși societatea îl produce pe *om ca om*, așa și el o *produce* pe ea"[4]. Iar în *Capitalul*, Marx insistă asupra valorii proiectului, a scopului conștient în transformarea de către om a naturii și a lui însuși.

Operaționalizarea unei astfel de perspective în studiul personalității în general și a personalității în formare a tineretului în special are, potrivit opiniei noastre, următoarele două dimensiuni de bază :

a) *O schimbare fundamentală în metodologia de cercetare a atitudinii față de realitatea studiată*, pe baza dezvoltării materialist-dialectice a „modelului antropomorfic" care să activizeze, să instrumentalizeze și să dezvolte status-ul de observator natural al vieții sociale, dimensiunea activă și conștientă a personalității în raport cu realitatea socială și propria ei formare. Aceasta presupune nu numai depășirea barierelor diferitelor discipline în cercetarea interdisciplinară, ci și depășirea în studiul realității sociale în general și a tineretului în special, a barierei dintre *expert* și *omul cotidian* *, dintre un sistem de cercetare specializat și o realitate supusă cercetării — prin diversificarea și operaționalizarea cercetărilor *co-participative*.

---

[1] R. Harré, P.F. Secord, *The Explanation of Social Behavior*, Oxford, Blackwell, 1972, p. 136.

[2] B.R. Little, *Psychological Man as Scientist, Humanist and Specialist*, în „Journal of Experimental Research in Personality", volume 6, nr. 2—3, 1972, p. 95—118.

[3] R. Harré, R.F. Secord, *Op. cit.*, p. 22—25.

[4] K. Marx și F. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 577.

* A nu se neglija faptul că expertul, dincolo de domeniul de specialitate propriu, face și el parte prin activitatea sa zilnică din categoria „oamenilor cotidieni".

Explicitarea acestui model al personalităţii presupune şi elaborarea unei metodologii adecvate de studiu. Apare aici, după opinia noastră, o problemă deosebit de importantă şi anume cea a *consonanţei valorice* între *metodologia* ştiinţelor sociale, *scopul* cercetărilor sociale şi *modelul* explicit sau implicit asupra *realităţii umane* pe care se sprijină aceste cercetări. Aşa cum am arătat, cercetarea de tip participativ şi coparticipativ, în multiplele ei variante constituie una dintre soluţiile optime ale acestei probleme. Fără a intra acum în amănunte, vrem doar să menţionăm că este posibilă *construirea unei scale a democratizării procesului de cercetare-acţiune socială*. La polul negativ al scalei se găsesc *cercetările şi experimentele de ordin manipulativ*, şi în primul rînd cercetările manipulative al căror scop este contrar intereselor personalităţii sau comunităţii respective **, la polul pozitiv al scalei fiind cercetările de ordin participativ şi coparticipativ. Scala democratizării procesului de cercetare-acţiune socială este strîns corelată cu măsura în care membrii realităţii studiate participă la cunoaşterea propriei lor realităţi sociale.

Chiar şi în cazul cercetării unor probleme extrem de dificile şi specializate, în funcţie de orientarea valorică a cercetării şi de nivelul ei de tehnicitate, se poate asigura în diferite grade participarea subiecţilor. În acest sens, elaborarea unei *„retorici a modelării"* construită în funcţie de adresantul cercetării, cu cazul ei particular care este *„retorica previziunii"*, aşa cum au fost ele concepute de Mihai Botez, ni se par nişte soluţii şi în acelaşi timp problematizări deosebit de importante pentru realizarea unei tehnologii care să asigure „sinceritatea socială"[5].

Fie că este vorba de încercarea şi necesitatea de a face vizibil pentru omul cotidian demersul ştiinţific din ştiinţele naturii despre care vorbeşte Fuller[6], sau cel din ştiinţele umane, problema principală rămîne cea a activizării şi instrumentalizării capacităţii întregii realităţi umane de a se cunoaşte şi de a-şi depăşi în mod conştient propria condiţie.

În literatura noastră de specialitate se acordă, pe bună dreptate, o importanţă deosebită diferitelor aspecte ale acestei probleme, fie că este vorba de metoda aprecierii obiective[7], de autoinvestigaţia participantă[8], de experimentul politic[9], de experimentul social[10] de tehnica situaţiilor simetrice[11] sau de tehnica autoexperimentării[12].

Accentuarea procesului de democratizare a metodologiei de cercetare, în special, şi a cercetării şi acţiunii sociale, în general, nu trebuie confundată în nici un caz cu o *naivizare* a cercetării din domeniul social, deoarece accentuarea participării şi coparticipării nu se realizează sau nu trebuie realizată prin deteriorarea calităţilor ştiinţifice ale sistemului de cercetare, ci prin instrumentalizarea capacităţii de cunoaştere a realităţii studiate şi, în mod necesar, prin cotidianizarea exigenţelor, tehnicilor şi rezultatelor cercetării.

b. A doua dimensiune priveşte *selectarea proceselor* studiate şi ea se caracterizează prin *deplasarea* interesului şi ponderii cercetărilor efectuate asupra *proceselor reactive, de răspuns la stimulii de mediu* (inclusiv influenţarea şi modelarea de către mediu) ale personalităţii, spre *procesele creative de auto-dezvoltare ale personalităţii*. În acelaşi sens trebuie înţeles şi interesul crescut faţă de orientarea prospectivă şi proiectivă a personalităţii.

Dezvoltarea şi mai ales aplicarea acestor două dimensiuni fundamentale ale unei perspective umaniste asupra personalităţii sînt strîns dependente de caracteristicile sistemului social, de specificul relaţiilor de producţie, de posibilităţile obiective pe care le oferă baza economică acţiunii conştiente de planificare şi proiectare a realităţii sociale. Din acest punct de vedere, societatea noastră

** Exemple în acest sens sînt oferite de cercetările occidentale de psihosociologia reclamei (mai ales cele care au folosit efectul „post-inducţiei") sau de proiecte de cercetare macro-socială, ca în cazul mult criticatului proiect Camelot.

[5] M. Botez, *Some observations regarding the man-society interaction, în Human Needs, New Societies, Suportive Technologies. Collected Documents Presented at the Rome Special World Conference and Future Research* 1973, Volume II, Roma, IRADES, p. 24—26.

[6] B. R. Fuller, *Utopia or Oblivion, The prospects for Humanity*, New York, Banatam Books, 1971, p. 304.

[7] Gh. Zapan, *Metoda aprecierii obiective a personalităţii*, în „Analele româno-sovietice. Seria pedagogie-psihologie", nr. 3, 1957.

[8] H. Stahl, *Teoria şi practica investigaţiilor sociale. Metode şi tehnici*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1974, p. 38—41.

[9] Studiile referitoare la *Experimentul Dolj* de: S. Tamaş, I. Velea, P. Constantinescu şi L. Oprescu, E. Lungu, I. Iordăchel, în „Viitorul social", nr. 4, 1973, p. 838—860.

[10] T. Nicola, *Experimentul social*, Craiova, Scrisul românesc, 1973.

[11] C. Mamali, *Relaţii între cunoaşterea ştiinţifică şi cunoaşterea cotidiană în cercetarea participativă. Tehnica situaţiilor simetrice*, în „Viitorul social", anul III, 4, 1974, p. 740—748.

[12] P. Mureşan, *Tehnica autoexperimentării*, în Colecţia Metode şi tehnici de cercetare şi educare, Bucureşti, Inst. de ştiinţe pedagogice, 1975.

socialistă nu numai că permite dezvoltarea acestor dimensiuni, dar prin actualizarea permanentă a principiului *participării conștiente a tuturor oamenilor* la conducerea întregii vieți sociale dă specialistului din științele sociale o *comandă expresă în acest sens* și îi oferă totodată cadrul social general de realizare a acestor deziderate.

2. TENDINȚA DE AUTOREALIZARE ȘI DINAMICA STRUCTURILOR SOCIOPROFESIONALE

Structurile socioprofesionale și valorile corespunzătoare acestora sînt într-un proces continuu de transformare și diversificare. Aceste puternice transformări de la nivelul macrosocial implică, din punctul de vedere al evoluției personalității, valorificarea totală a condițiilor obiective ale societății noastre care oferă posibilitatea „afirmării personalității la scară de masă"[13].

Transformarea societății noastre socialiste este puternic corelată cu procesul *perfecționării forței de muncă*, cu procesele de *mobilitate socioprofesională ascendentă*, fapt ce mărește considerabil, în plan macrosocial, oportunitățile dezvoltării capacităților creatoare ale tineretului, manifestarea lui ca *puternică forță socială*.

Avînd în vedere aceste transformări de la nivel macrosocial susținem *ipoteza* unei *dependențe* între *ritmul, calitatea* și *scopul schimbărilor social-economice* și *intensitatea* și *frecvența* manifestării *tendinței de autorealizare la noua generație*. Tendința de autorealizare nu este doar un rezultat al transpunerii în plan subiectiv a necesităților perfecționării și construcției vieții sociale, ci ea însăși este la *rîndul ei un factor subiectiv care cere și produce schimbarea structurilor sociale*.

Convergența continuă a interesului, aspirațiilor și proiectelor personale cu interesul și proiectele sociale, „... înscrierea cerințelor obiective ale dezvoltării sociale în structura motivațională a indivizilor, grupurilor, claselor sociale ..."[14], fac posibilă construcția simultană a realității sociale și autorealizarea personalității.

Tendința de autorealizare este strîns corelată și cu dimensiunile specifice mobilității socio-profesionale a generațiilor. Proiectele generațiilor vîrstnice (și în general ale generațiilor anterioare) sînt în parte cadre reale ale formării generațiilor tinere. Se poate afirma că o parte din rol-status-urile prospective și proiective ale generațiilor vîrstnice sînt sau devin status-uri actuale pentru generațiile tinere. Această dialectică a transformării unei părți a status-urilor proiectate și prospectate de generațiile vîrstnice în status-uri actuale pentru generațiile tinere este semnificativă pentru înțelegerea procesului de autorealizare și din perspectiva raportului continuitate-creativitate în relațiile dintre generații. Diferite studii de teren evidențiază aspecte specifice ale mobilității socio-ocupaționale între diferite generații. Se constată, și din studiile noastre, că fiii tind spre ocupații aflate pe o treaptă socio-ocupațională superioară (de regulă, imediat superioară) celei ocupată de tați. Rezultatele obținute permit afirmarea unei legături ipotetice nu numai între status-ul socio-ocupațional al părinților și status-ul socio-ocupațional al copiilor, ci și între aspirațiile părinților în raport cu evoluția socio-profesională a propriilor copii și a aspirațiilor copiilor privind propria evoluție socio-profesională.

3. AUTOREALIZAREA ȘI SISTEMUL MOTIVAȚIONAL AL PERSONALITĂȚII

Studiul modern al personalității care recunoaște caracterul „selectiv și finalist" al activismului personalității umane[15] se caracterizează prin încercarea de a depăși viziunea descriptivă și simplele clasificări ale motivelor printr-o viziune sistemică asupra structurii motivaționale a personalității în ansamblul ei. Astfel, în noianul de tipuri de motive listate și clasificate după criterii variate de diferiți autori au fost treptat introduse o serie de ipoteze care încearcă să explice dinamica *structurilor motivaționale* în ansamblul personalității. Fără a ne opri asupra diferitelor abordări, menționăm mai ales teoria piramidală a motivelor elaborată de J. W. Maslow[16], teorie în care se distinge între motivele homeostatice și motivele de dezvoltare și se construiește o ierarhie a motivelor avînd în vedere două ipoteze de bază:

a) cu cît o trebuință este satisfăcută mai continuu cu atît probabilitatea manifestării ei este mai mică;

---

[13] P. Pânzaru, *Conceptele de socializare și integrare*, în „Revista de filozofie, nr. 10, 1970.

[14] P. Pânzaru, *Determinism, motivație, acțiune*, în vol. *Existență, cunoaștere, acțiune*, București, Edit. științifică, 1971, p. 343—344.

[15] M. Golu, *Principii de psihologie cibernetică*, București, Edit. științifică, 1975, p. 267.

[16] A. H. Maslow, *Motivation and Personality*, *New-York, Harper, 1954*, p. 70—71.

b) o trebuinţă devine activă numai atunci cînd trebuinţele de nivel inferior au fost satisfăcute.

În piramida motivelor lui Maslow, trebuinţele organice formează baza piramidei, iar trebuinţele de autorealizare vîrful ei.

Alte teorii[17] fac distincţia între predominarea în sistemul motivaţional a *tendinţei de evitare a eşecului sau a tendinţei de dobîndire a succesului*, în ultimul caz tendinţa de autorealizare fiind mai puternică şi într-un fel contrapusă tendinţei de autoconservare, caracteristică primului tip de motivaţie.

Distincţia clară dintre motivele homeostatice şi motivele de dezvoltare şi stabilirea unei ierarhii a motivelor măreşte considerabil posibilităţile noastre explicative, în raport cu listările clasice ale motivelor, în acelaşi timp considerăm că afirmarea dependenţei totale a tendinţei de autorealizare în funcţie de satisfacerea tuturor motivelor ierarhic inferioare trebuie supusă atît unor precizări teoretice cît şi unor verificări experimentale. Schema lui Maslow are, în opinia noastră, un caracter simplificator, deoarece condiţionează univoc trecerea spre o motivaţie superioară doar de satisfacerea motivelor imediat inferioare şi neglijează rolul pe care-l poate avea valoarea motivelor superioare pentru persoana respectivă, în reglarea trecerii de la un nivel motivaţional la altul. Cu alte cuvinte, nivelul de satisfacere a motivelor aflate pe diferite trepte ale ierarhiei este indiferent în raport de orientarea valorică a personalităţii, cu proiectele ei de viitor? Noi credem că nu, şi în acest sens vedem necesară introducerea următorului corectiv:

— nivelul de satisfacere a motivelor aflate la baza sau în apropiere de baza piramidei, care permite trecerea spre satisfacerea unor motive superioare, este el însuşi condiţionat de orientarea valorică a personalităţii. Altfel spus, trecerea de la o treaptă a trebuinţelor la alta în piramida motivelor, pragul acestei treceri, este condiţionat nu numai de jos în sus, de starea motivelor bazale, ci şi de presiunea exercitată de sus în jos, de poziţia trebuinţelor superioare în sistemul de valori al individului. În acest sens, susţinem cu caracter ipotetic că:

pragul de trecere de la motivele bazale spre cele superioare va fi cu atît mai coborît cu cît în sistemul de valori al personalităţii predomină valori superioare, concordante cu trebuinţele din vîrful piramidei motivaţionale.

În acelaşi timp, ponderea şi intensitatea manifestării trebuinţelor în aceste structuri ierarhice este dependentă şi de vîrsta personalităţii, de *stadiul ei de maturizare socială şi morală*.

Tendinţa de autorealizare ca motivaţie superioară este *specifică vîrstei tinere* — ea constituindu-se în parte integrantă a procesului de dezvoltare a personalităţii.

Pragul de trecere de la motivele bazale spre cele superioare se reglează şi în funcţie de orientarea valorică a celorlalţi membri ai grupului sau comunităţii respective.

Semnificaţia evolutivă pentru o persoană sau un grup de persoane a ritmului şi distanţei mobilităţii socio-profesionale este direct dependentă de nivelul ierarhic al motivelor care susţin tendinţa mobilităţii socio-profesionale.

4. AUTOREALIZARE ŞI DINAMICA ROL-STATUS

Autorealizarea implică dezvoltarea multilaterală a personalităţii, valorificarea totală a resurselor personale în interacţiunea conştientă cu mediul. Privită din perspectiva teoriei rol-status-ului[18], autorealizarea este contrarie *fixării* personalităţii doar la un status sau la un număr redus de status-uri şi la rolurile corespunzătoare acestora.

Pentru studierea relaţiei dintre autorealizare şi dinamica rol-status-urilor sînt necesare cîteva precizări:

a) după cum se ştie, una şi aceeaşi personalitate poate avea, în acelaşi timp, o suită de status-uri şi roluri, care formează set-status-ul şi, respectiv, set-rolul personalităţii;

b) set-status-ul şi set-rolul au o întindere variabilă a cărei valoare se delimitează atît în funcţie de complexitatea structurii sociale, cît şi în funcţie de caracteristicile personalităţii;

c) structura set-status-ului nu are un caracter echipotenţial, ci ea se ierarhizează, astfel încît diferitele roluri şi status-uri au

---

[17] J. H. Atkinson, „*Motivational determinants of risk taking behavior*, în „Psychol. Review", 64, 1957, p. 365—372.

[18] R. Linton, *The Study of Man*, New York, Appleton, Crofts, 1936, p. 113—114; J. D. Briddle, J. Thomas, *Roles Theory, Concepts and Research*, New York, John Wiley, 1966; G. R. Mead, *L'esprit, le soi et la société*, Paris, P.U.F., 1963. O analiză marxistă complexă a relaţiei rol-status şi o cercetare cu alte dimensiuni ale personalităţii apare în *Psihologie socială* de P. Golu, Partea a treia, mai ales în capitolele „Relaţia dinte statut şi rol şi comportamentul personalităţii" şi „Nivelul de aspiraţii şi raportul lui cu rolul şi comportamentul personalităţii", Bucureşti, Edit. didactică şi pedagogică, 1974. De asemenea, A. Perju-Liiceanu, *Relaţia statut-rol în grupul de cercetare ştiinţifică*, în „Revista de psihologie", 4, tom 21, 1975, p. 345—357.

valori diferite în procesul autorealizării personalității tînărului;

d) status-urile și rolurile corespunzătoare acestora pe care le deține și le joacă o anumită personalitate au o *independență relativă limitată*. Adică o personalitate poate, prin rolul ei, ori să nu acopere întotdeauna toate cerințele status-ului din diferite rațiuni sau, dimpotrivă, prin rolul ei să depășească cerințele, normele status-ului.

Independența relativă, cuprinsă în anumite limite, între rol și status este de asemenea mijloc important de înțelegere a relației rol-status-autorealizare.

În unele lucrări deși se analizează personalitatea tînărului dintr-o perspectivă marxistă, insistîndu-se pe bună dreptate asupra atitudinii față de viitor a personalității juvenile, a rolului idealului în procesul formării conștiente, a autoeducației tinerilor, se subordonează în mod mecanic sfera rolului în cea a status-ului, fie actual sau viitor, eludîndu-se astfel unul din aspectele dinamice ale relației rol-status[19].

e) Personalitatea își manifestă *caracterul ei activ și creator*[20], actualizîndu-și posibilitățile ce nu pot fi valorificate total în status-urile existente, în raport cu *rețeaua de roluri și status-uri*, în principal prin două căi:

— prin stilul specific, propriu în care joacă un anumit rol cerut de un anumit status;

— prin crearea unor noi roluri și status-uri;

f) tendința de autorealizare își poate găsi forme specifice de cristalizare, atît în *evoluția intra-status*, cît și în *evoluția inter-status* a tînărului.

5. *Auto-realizare și status proiectat*

În dinamica personalității, tendința de auto-realizare implică o *atitudine prospectivă* și mai ales *proiectivă* în raport cu evoluția personalității și a mediului.

În ceea ce privește atitudinea tînărului în raport cu propriul viitor, studiată prin dinamica relației *rol-status-actual—rol-status-viitor*, noi considerăm că autorealizarea se cristalizează în primul rînd în raport cu rol-status-ul proiectat[21], rol-status-ul prospectat avînd o importanță secundară. Facem această distincție tocmai pentru a pune în evidență *gradul de activism al tînărului în raport cu evoluția sa viitoare*.

Rol-status-ul proiectat implică în mod prioritar elaborarea de către tînăr a unor alternative privind evoluția sa viitoare, în timp ce rol-status-ul prospectat implică în mod prioritar un proces de depistare a unor rol-status-uri deja existente în realitatea socială sau emergente în mod probabil în realitatea viitoare din condițiile prezente care corespund în grade diferite aspirațiilor lui.

Gradul de activism al tînărului în raport cu evoluția sa viitoare și evoluția viitoare a realității sociale poate fi reprezentat sintetic și sub forma următorului raport între rol-status-ul proiectat (RSP) și rol-status-ul prospectat (RSp)

$$A_v = \frac{\left(\sum_{i=1}^{n} RSP\right) \cdot V_i V_s}{\left(\sum_{i=1}^{n} RSp\right) \cdot V_i' S_s'}$$

A_s = gradul de activism în raport cu evoluția viitoare

$V_s V_i$ = valoarea socială și valoarea individuală a rol-status-urilor proiectate

$V_s' V_i'$ = valoarea socială și individuală a rol-status-urilor prospectate

RSP = suma rol-status-urilor proiectate

RSp = suma rol-status-urilor prospectate

[19] De pildă, susținînd în mod justificat că în înțelegerea marxistă a personalității tinerilor trebuie analizat „raportul dialectic contradictoriu" dintre „statutul și rolul prezent" și „statutul și rolul proiectat", F. Mahler nu ține seama de faptul că însăși relația rol-status este o relație dialectică contradictorie, fie că este vorba de rol-status-ul prezent, fie că este vorba de rol-status-ul viitor. Schema propusă prin *includerea totală* a sferei rolului în cea a status-ului nu reflectă multiple situații de viață în care rolul jucat nu este întotdeauna inclus complet în status, el putînd depăși normele și criteriile care definesc status-ul — fiind astfel o expresie a caracterului activ al personalității (F. Mahler, *Contribuții la analiza sociologică a rolului opțiunilor în geneza, structura și dinamica și orientarea valorică a idealurilor adolescenților*, în vol. *Geneza și dinamica idealului în adolescență*, D. Bazac, I. Dumitrescu, F. Mahler, V. Radulian, Craiova, Scrisul românesc, 1974, p. 188, 191.

[20] C. Mamali, *Rol-status-ul, formă a dezvoltării psiho-sociale*, în vol. *Tineretul, azi*, Centrul de cercetări pentru problemele tineretului, București, 1969.

[21] R. Merton, *Social Theory and Social Structure*, New York, Free Press, 1968, p. 439—440; și 357; R. Turner, *Reference groups of future oriented-men*, *Social Forces*, 1955, 34, p. 130—136. Noi am încercat o abordare a dimensiunii proiective a personalității juvenile și o formalizare a acesteia, în: Mamali, C., *Evoluția interstatus și motivarea proiectivă — dimensiuni proiective ale personalității juvenile*, comunicare prezentată la Iași, în 1975, în cadrul sesiunii științifice „Probleme ale dezvoltării personalității tînărului".

Acest raport este parte integrantă (şi deci suportă corectivele de rigoare) a relaţiei actuale între status şi rol, a relaţiei dintre rol-status-ul actual şi rol-status-ul viitor şi a caracteristicilor *reţelei de roluri şi status-uri* la un moment dat.

În acelaţi timp, trebuie distins între rol-status-urile proiective şi prospective care privesc propria evoluţie viitoare şi rol-status-urile proiective şi prospective care privesc evoluţia mediului social şi a celorlalte categorii socio-profesionale. Participarea directă a tineretului la procesul de schimbare socială implică o creştere a ponderii rol-status-urilor prospective şi mai ales proiective care au ca obiect mediul social în ansamblul său.

Rol-status-ul proiectat sintetizează într-o formă originală, procesul de auto-transformare cu procesul schimbării mediului social, în timp ce rol-status-ul prospectat are mai mult caracterul unei „colonizări a propriului viitor" (după expresia lui Galtung) prin alegerea din cîmpul social de către tînăr, a unor roluri şi status-uri deja existente. Relativa independenţă între rol şi status, prin depăşirea în unele cazuri a status-ului de către rol — reprezintă o sursă şi un mijloc actual de *experimentare a unor status-uri şi roluri viitoare.*

6. AUTOREALIZARE ŞI ACTIVITATE PROFESIONALĂ

Autorealizarea în condiţiile specifice ale societăţii noastre, unde munca este considerată valoare supremă şi unica sursă de progres a societăţii noastre, are drept cîmp fundamental de manifestare activitatea profesională.

Activitatea profesională, înţeleasă în integralitatea ei, adică numai ca relaţie cu obiectul muncii, ci ca relaţie cu totalitatea fenomenelor sociale şi morale pe care le implică ea într-un loc de muncă determinat, oferă nu numai posibilitatea valorificării aptitudinilor, capacităţilor profesionale, ci şi posibilitatea afirmării *creativităţii sociale a tînărului.*

Condiţiile economice ale societăţii socialiste, noul tip de relaţii de producţie creează premisele obiective ale valorificării complexe a funcţiilor educative ale muncii. Referindu-se la această problemă, Engels scria: „Munca productivă, conştientă şi liber consimţită, constituie factorul fundamental pentru formarea şi perfecţionarea neîntreruptă a personalităţii ..."[22]. Întrunirea poziţiei de proprietar şi producător în una şi aceeaşi persoană de către toţi membrii societăţii, oferă condiţia obiectivă a depăşirii utilizării unilaterale a capacităţilor umane în procesul muncii. O serie de critici ai societăţii capitaliste industriale consideră selectarea de către societate a valorilor şi capacităţilor personale doar pe criteriul *utilităţii*,o barieră esenţială în realizarea completă a omului. Referindu-se la acest aspect, Alvin Gouldner scrie: „Individul învaţă ceea ce cere sistemul; el învaţă care părţi ale lui sînt nedorite şi fără valoare; el este indus să organizeze eul şi personalitatea sa pentru a corespunde standardurilor de operare ale utilităţii ... Pe scurt, o vastă regiune a oricărei personalităţi trebuie să fie suprimată sau reprimată în cursul jucării unui rol în societatea industrială — acesta este un „eu neutilizat"[23].

Societatea noastră socialistă, dimpotrivă, propune în mod *programatic* un model de personalitate care să permită dezvoltarea şi actualizarea tuturor resurselor interne ale personalităţii, şi care se concretizează în *conceptul de personalitate multilateral dezvoltată.*

În procesul de auto-realizare, personalitatea poate deveni, în spaţiul social al muncii, un puternic factor de schimbare.

Din acest punct de vedere vom schiţa trei ipostaze diferite ale personalităţii în raport cu schimbările mediului în care-şi desfăşoară activitatea socio-profesională:

a) personalitatea se poate integra socio-profesional într-un mediu aflat în continuă schimbare, prin adaptare la şi asimilarea schimbărilor evolutive ale mediului. În acest caz, personalitatea doar *urmează* schimbarea structurilor mediului;

b) personalitatea, prin capacităţile ei, poate avea un rol activ în producerea schimbărilor, ea fiind un *participant* la schimbare;

c) personalitatea poate *iniţia* schimbarea, valorificîndu-şi posibilităţile de *creativitate*, mai ales de *creativitate socială.*

Manifestarea personalităţii ca factor de schimbare a spaţiului social îşi poate dezvălui *semnificaţia morală*, nu numai prin valoarea socială şi personală a schimbărilor pe care le urmează, la care participă sau pe care le iniţiază, ci şi prin structura motivaţională care susţine energetic şi orientează comportamentul socio-profesional al personalităţii. Mai ales ponderea factorilor de conţinut şi de context în structura motivaţională a personalităţii pot constitui un indicator al orientării morale a comportamentului socio-profesional.

---

[22] F. Engels, *Situaţia clasei muncitoare din Anglia.* în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, ed. 2-a, vol. 2, Bucureşti, Edit. politică, 1962.

[23] A. W. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*, Equinox Books, 1972, p. 74.

ACȚIUNILE DE PRESSING SOCIAL-POLITIC ÎN SISTEMUL CAPITALIST CONTEMPORAN

DE

LIVIU TURCU

În contextul deosebit de bogat și complex în evenimente al sistemului capitalist contemporan, grupele de presiune, ca fenomen de o subtilitate și fineță recunoscută, reprezintă un punct de atracție pentru cercetarea social-politică.

Generînd o diversitate remarcabilă sub aspectul formelor de existență, al tipurilor de pressing exercitate și al pozițiilor ocupate în ierarhia sistemului social global, grupele de presiune oferă nu de puține ori soluții inedite pentru înțelegerea adecvată a vieții politice.

Majoritatea observațiilor și reflecțiilor despre acest fenomen s-au rezumat însă la o cunoaștere „tehnic-descriptivă", ce e drept foarte bogată, dar care, după părerea noastră, nu oferă o explicație de substanță a apariției și proliferării acestuia.

Luînd în considerare aceste coordonate, propunem unele soluții explicative de pe pozițiile abordării sistemice în spiritul științei politice marxiste *.

★

Analiza *cosistemelor* ** *de presiune sub stress* nu poate face abstracție de eficiența sau performanțele pe care acestea le ating în relațiile cu sistemul politic. În acest context, ne propunem să descifrăm unele aspecte legate de conceptul de pressing ca element cheie al relațiilor cosistemului cu mediul ambiant.

În spiritul semnificațiilor pe care le-am acordat și anterior în cadrul investigațiilor noastre, subliniem caracterul *biunivoc*, dual pe care conceptul de pressing îl semnifică prin activitatea pragmatică a cosistemelor modulate de grupele de interese. Așadar, pressing-ul, ca expresie finală a *policy****-ului elaborat de centrul de decizie al cosistemului, implică, dată fiind natura sistemică a organizării sale structural funcționale, nu numai relația cosistem-sistem politic, ci și relația sistem politic-cosistem, ca o condiție fundamentală prin care acest raport dual se justifică, iar centrele de decizie ale relatelor respective pot evalua efectele acțiunilor pe care le-au declanșat.

Privit din perspectiva cosistemului, pressing-ul implică deopotrivă și retropresiunea ca răspuns al mediului ambiant. Analizată de pe pozițiile sistemului politic, retropresiunea apare fie ca *reacție* a acestuia la factorii perturbatori, în speță cosistemele de presiune, fie ca *acțiune* ce va declanșa din partea unor grupe de interese procesul de modulare a unor cosisteme de presiune ca *reacție* la atitudinea sistemului politic față de una sau mai multe probleme. Desigur, această dihotomie este în parte pur analitică, avîndu-se în vedere dinamismul sistemului societal (contemporan) global în care va fi desigur destul de dificil să se aprecieze întotdeauna care este factorul primar al acțiunii și care se manifestă ca reacție la cel dintîi.

Dialectica relației cosisteme de presiune-sistem politic generează din această perspectivă un complex de *acțiuni* și *reacții* care se confruntă și se complementează în același timp. În acest context, ne apare util cunoașterii științifice îndeosebi elucidarea unor aspecte ale mecanismului de elaborare și confruntare a pressing-ului sub cele două aspecte fundamentale ale sale: 1) ca *acțiune* și 2) ca *reacție* către mediul ambiant.

PRESSING-UL CA ACȚIUNE ASUPRA MEDIULUI AMBIANT

Privită într-un cadru mai larg, orice *acțiune* — definită ca una sau mai multe activități vizînd realizarea unui anumit scop — implică prin natura finită a resurselor ce o susțin o traiectorie care în principiu este o curbă de tip gaussian. Această traiectorie

---

* Unele aspecte privind geneza grupelor de presiune, definirea și delimitarea conceptuală a acestora pot fi urmărite în studiul nostru *Grupe de interese și grupe de presiune în sistemul politic capitalist contemporan*, în „Viitorul social", nr. 3/1976.

** Dintr-o necesitate de ordin operațional, pentru studierea cît mai adecvată a întregii varietăți a grupelor de presiune — care, doar la un înalt nivel de abstractizare poate fi reprezentativ în ceea ce am numit *tip de sistem*—, vom folosi conceptul de *cosistem*.

*** Prin *policy* înțelegem — potrivit terminologiei anglo-saxone — totalitatea deciziilor elaborate de un centru de decizie, subordonate unui scop (program) de perspectivă.

cuprinde un punct de pornire, de declanșare a acțiunii, un punct maxim al amploarei și forței cu care ea se desfășoară, pentru ca apoi să tindă și să atingă un punct final zero, care semnifică epuizarea acesteia. Această curbă gaussiană ca expresie teoretică, poate căpăta forme dintre cele mai diferite, ținînd seama de specificitatea, gradul de organizare a structurilor care declanșează aceste acțiuni, concomitent cu adaptarea acestora la reacțiile mediului ambiant.

Iată de ce, considerăm că este deosebit de interesantă grafierea pressing-ului elaborat de diferite tipuri de cosisteme care, prin specificul traiectoriilor acționale, definesc implicit și grupele de interese modulatoare. Considerînd pressing-ul ca tip de acțiune în perspectiva menționată anterior, reținem traiectoria acestuia ca o curbă sinusoidală gaussiană caracterizată de următoarele puncte nodale (vezi Graficul nr. 1):

F_d — ca formulare definitivă a pressing-ului de către centrul de decizie al cosistemului și declanșarea procesului de implementare a acestuia;

I_m — ca punct ce semnifică intensitatea maximă a pressing-ului implementat;

P_e — ca punct final, în care pressing-ul este epuizat, iar valoarea activă a acestuia este zero; (precizăm că prin valoare activă, delimităm valoarea pasivă a pressing-ului ce semnifică valoarea proceselor pe care pressing-ul deși a încetat să fie exercitat le mai menține o perioadă de timp).

Înscriind aceste puncte într-un spațiu bidimensional, în care pe abscisă înscriem timpul în care se desfășoară pressing-ul, iar pe ordonată valorile intensității acestuia, se pot obține un număr de traiectorii specifice după cum urmează:

1. PRESSING-UL SPECIFIC COSISTEMELOR DE PRESIUNE DE TIP MANIFEST ȘI MANIFEST VIOLENT

Ceea ce este specific acestui pressing este valoarea relativ scăzută a raportului între t_0 și t_L ca expresie a duratei între F_d ca punct al formulării definitive a pressing-ului și I_m ca punct în care intensitatea acestuia atinge valoarea maximă. Ținînd seama de caracterul conflictului între grupele de interese și sistemul politic, cele dintîi pot determina în funcție de volumul și calitatea resurselor disponibile modularea unei serii de cosisteme de presiune manifeste, fapt ce imprimă traiectoriei o alură specifică curbei gaussiene abrupte. Acest tip de pressing poate fi întîlnit în situațiile în care cosistemul:

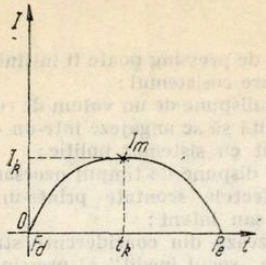
— nu dispune de un volum de resurse care să-i permită să se angajeze într-un dialog mai îndelungat cu sistemul politic;

— nu dispune de timpul necesar pentru a obține efectele scontate printr-un pressing moderat sau latent;

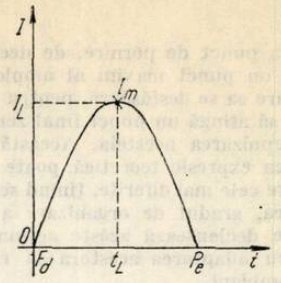
— mizează din considerente strategice și tactice pe „șocul inedit" al pressing-ului formulat de cosisteme speciale.

Este necesar să precizăm că volumul resurselor sau timpul necesar atingerii reacțiilor așteptate din partea sistemului politic sînt două noțiuni care au un caracter relativ, direct condiționat de specificitatea cosistemelor de presiune în raport cu configurația dualului său. Astfel, în prima categorie pot fi înscrise atît cosisteme de presiune care prin natura lor fundamentală exprimă grupe de interese modeste sub aspectul resurselor fie informaționale, fie materiale, cît și cosisteme de presiune care sînt modulate de grupe de interese dotate la nivelul aprecierii generale cu un anumit volum de resurse, dar cu totul insuficiente raportate la un anume *policy*. Cosistemele de presiune modulate de grupele de interese studențești pot fi circumscrise în prima categorie dacă ne raportăm de pildă la un cadru social-politic caracterizat de criză, cum a fost, de pildă, cel din Thailanda. Pe de altă parte, dacă, în mod obișnuit un grup de interese, cum ar fi un sindicat muncitoresc, dispune de anumite resurse care îi oferă posibilitatea de a modula cosisteme de presiune suficient de eficiente raportat la scopurile urmărite curent, într-o conjunctură nefavorabilă, deficitul apare compensat de un pressing energic, de tip manifest. Un *policy*, urmărind transferarea efectelor nefaste ale unei crize economice mai îndelungate pe umerii și în dauna intereselor sindicatului menționat, declanșează de obicei un asemenea tip de pressing.

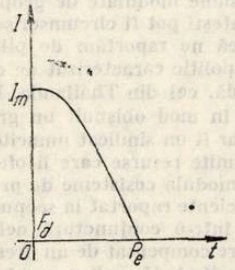
În cadrul celei de a doua categorii se înscriu cosistemele de presiune care exercită un pressing manifest nu atît datorită penuriei de resurse, cît din cauza condițiilor limită în care este nevoit să acționeze. Aceste condiții limită apar ca determinate de: (a) obținerea în condiții de eficiență optimă a deciziei urmărite sub incidența costului unei asemenea decizii sau (b) caracterul structurilor specifice aparținînd sistemului politic asupra căruia se exercită pressing-ul. În primul caz, această determinare apare evidentă atunci cînd un grup de interese de tipul economic este interesat în elaborarea sau implementarea unei legislații care îi aduce profituri însemnate. Acordarea unor subvenții din partea bugetului pentru stimularea unei anumite ramuri industriale, a cercetărilor militare sau aplicarea unor măsuri protecționiste vamale consti-



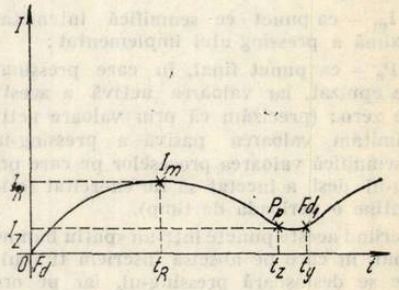
Graficul nr. 1
Curba gaussiană a pressing-ului exercitat de un cosistem de presiune teoretic.
LEGENDA:
F_d – declansarea procesului de implementare a pressing-lui;
I_m – intensitate maximă a pressing-ului implementat;
P_e – punct final în care pressing-ul activ s-a epuizat;
I – intensitatea pressing-lui exercitat;
t – timpul de implementare a pressing-lui.



Graficul nr. 2
Curba specifică pressing-ului exercitat de un cosistem de presiune manifest.



Graficul nr. 3
Curba specifică pressing-ului exercitat de un cosistem de presiune manifest-violent.



Graficul nr. 4
Curba specifică pressing-ului exercitat de un cosistem de presiune latent.

tuie cele mai uzuale situații care angajează din partea cosistemelor de presiune un asemenea tip de pressing. În cel de-al doilea caz, caracterul de situație limită este determinat fie de o instabilitate a structurilor politice cu caracter cronic, fie de caracterul critic al stării sistemului politic. Ceea ce este comun ambelor situații este „interesul" indubitabil al grupelor de interese de a acționa rapid și eficient prin intermediul cosistemelor de presiune pentru a nu pierde oportunitatea unor atari situații raportat la nivelul scopurilor urmărite. Relațiile care se stabilesc între cosistemele de presiune *modulate de conglomeratele economice străine* și guvernămintele din America Latină sînt specifice celor două situații menționate deja. Cu caracter ilustrativ, fără a limita în vreun fel complexitatea condițiilor ce i-au dat naștere, am putea adăuga ca efect al unui *pressing manifest*, hotărîrea regimului militar thailandez recent venit (mai exact revenit) la putere, de a reda unele baze militare S.U.A. la puțin timp după ce vechiul regim civil negociase evacuarea acestora.

O specie deosebită în cadrul pressing-ului cu o traiectorie tip „dinte de fierăstrău" se poate urmări în cazul cosistemelor de presiune manifest violente de tip dezintegrator sau de tip autodezintegrator (vezi Graficul nr. 3). Acest tip de pressing este caracterizat de o valoare teoretic identică sau practic foarte mică a raportului t_o/t_m, tocmai în scopul surprinderii sistemului politic și amplificării la maximum a efectelor acestuia, înainte ca centrul decizional al dualului său să poată reacționa în direcția anihilării acestuia. Se

poate aprecia că acesta este pressing-ul specific cosistemelor de presiune modulate de grupele de interese extremist-teroriste: politice, etnice sau confesionale.

2. PRESSING-UL SPECIFIC COSISTEMELOR DE PRESIUNE LATENTE

Curba pe care se înscrie pressing-ul elaborat de cosistemele de presiune latente este asemenea unei curbe gaussiene domoale (vezi Graficul nr. 4). Caracteristicile acestui tip de pressing sînt definite de o valoare relativ mare a raportului t_0/t_R concomitent cu atingerea unor valori moderate ale intensității maxime a acestuia. Ceea ce deosebește însă radical traiectoria pressing-ului latent de cea a pressing-ului manifest este absența punctului P_e (în care pressing-ul activ s-a epuizat) și prezența unui punct P_p în care, deși tinde către zero, curba pressing-ului, datorită latenței sale, permite centrului de decizie al cosistemului să reformuleze un nou segment al pressing-ului cu tendințe valorice către o nouă intensitate maximă. Pentru acest tip de pressing este necesar să introducem termenul de *serie* sau *ciclu temporal* de implementare. Aceste caracteristici proprii pressing-ului latent sînt generate de însăși specificitatea grupelor de interese modulatoare și anume:

— angajarea cosistemului într-o activitate pe termen lung prin caracterul intereselor ce au făcut obiectul pressing-ului de către sistemul politic;

— modalitățile de asigurare a resurselor materiale și informaționale, inclusiv alocarea acestora pentru susținerea pressing-ului;

— necesitatea înlocuirii altor tipuri de pressing care nu au condus la realizarea obiectivelor statuate anterior.

Pe de altă parte, se poate aprecia că apariția ciclului temporal în cadrul pressing-ului latent este determinat și de eforturile centrului de decizie al cosistemului de a-și îmbunătăți eficiența activității globale a structurilor sale. Tempo-ul relativ lent, în comparație cu pressing-ul de tip manifest, permite într-un anumit sens un proces de optimizare a alocării resurselor pe termen lung și modificarea parțială a direcțiilor în care se îndreaptă pressing-ul. Acesta permite cosistemului:

— analiza mai detaliată a efectelor produse în cadrul fiecărui ciclu temporal de exercitare a pressing-ului și deci un proces de evaluare mai complex;

— înlocuirea, intensificarea sau diminuarea pressing-ului după necesitățile cosistemului în funcție de reacția sistemului politic;

— formularea și reformularea de noi obiective parțiale, pentru corectarea și direcționarea pressing-ului.

În același timp, considerăm că pressing-ul latent și în special ciclurile temporale ce asigură implementarea pressing-ului sub o formă relativ continuă (prin evitarea punctelor tranziționale în care valoarea pressing-ului activ este nulă) sînt posibile în virtutea a ceea ce numim *variațiile valorii inerțiale a pressing-ului*. Prin conceptul de *inerție* a pressing-ului definim fenomenul de menținere a procesului sau a proceselor declanșate de implementarea pressing-ului în mediul ambiant, pe o perioadă de timp mai mare sau mai mică după ce acesta (pressing-ul) a atins valoarea zero. Acest fenomen ne-a determinat să introducem două noi distincții operative și anume *valoarea activă* și *valoarea pasivă* a pressing-ului exercitat de un cosistem. În timp ce *valoarea activă* a pressing-ului unui cosistem semnifică activitatea de implementare a *policy*-ului său în cadrul sistemului politic în perioada F_d și P_e, *valoarea pasivă* a pressing-ului exprimă *ecourile* procesuale ale *valorii active*.

Variațiile valorii inerțiale a pressing-ului, direct condiționate de raportul între *valoarea activă* și *valoarea pasivă* a pressing-ului implementat caracterizează deopotrivă: 1) fermitatea și forța pressing-ului și 2) gradul de penetrabilitate al structurilor asupra cărora acesta se exercită. Încercarea de a delimita cu precizie pe fiecare dintre acestea ne apare ca o întreprindere ce nu poate depăși un anumit spațiu probabilistic. Aceasta întrucît *variațiile valorii inerțiale*, deși constituie în prezent obiectul preocupării centrului de decizie fie al cosistemelor, fie al sistemelor politice, acestea nu pot fi în prezent *manipulate* în sensul controlului activ asupra acestora la „stînga sau la dreapta" valorii dezirabile. Mai mult, întrucît *variațiile valorii inerțiale* se manifestă încă aleatoriu, centrele de decizie sînt preocupate în prezent ca în elaborarea *policy*-ului specific să ia în calcul și posibilele efecte negative ale unei valori pasive, fie prea mare, fie prea mică. În acest context, cosistemele de presiune cu o organizare sistemică superioară de *tipul agregat*, prin intermediul „specializării" subsistemelor sale își modifică substanțial capacitatea de a „încadra", e drept în limite încă largi, variațiile valorii inerțiale. Pentru a demonstra această superioritate a celor din urmă (a cosistemelor agregat) să utilizăm cu caracter ilustrativ următoarele două situații. Prima este aceea în care un cosistem de presiune modulat de un grup de interese extremist terorist (de tip politic, etnic sau confesional) se manifestă prin intermediul unui tip de pressing manifest violent asupra sistemului politic. A doua situație,

presupune un cosistem modulat de un grup de interese agregat de tipul economico-politic-militar, care exercită un pressing de tip *multidimensional* sau *multisectorial*. În primul caz, cosistemul se manifestă printr-o *valoare activă* a pressing-ului de mare intensitate, dar pe o durată de obicei scurtă sau foarte scurtă. Intenția conștientă a centrului de decizie a cosistemului de presiune manifest violent este ca alături de finalitățile precizate anterior să asigure o *valoare pasivă* cît mai mare a pressing-ului implementat. De fapt, valorii active mici i se atașează (cel puțin la nivelul dezirabilității) *o valoare pasivă complementară* mare.

Practic, însă, în pofida preocupărilor acestor cosisteme de presiune de a mări continuu valoarea pasivă a pressing-ului lor, se poate aprecia că, în cadrul sistemului societal contemporan, se manifestă o ușoară tendință de scădere a valorii pasive a pressing-ului exercitat de aceste cosisteme.

În cazul *cosistemului de presiune agregat*, existența „subsistemelor specializate" implică segmentarea pressing-ului în conformitate cu „multidimensionalitatea" acestuia sau „multisectorialitatea" direcțiilor de implementare.

Iată de ce, centrul de decizie poate manifesta în direcția valorilor active și valorilor pasive a pressing-ului intenții aparent contradictorii de tipul limitării valorii pasive a pressing-ului la nivelul subsistemului specializat X, dar solicitării unei valori pasive cît mai mari a pressing-ului la nivelul subsistemului specializat Y. La aceste aparente contradicții se adaugă faptul că aceste „interese" ale centrului de decizie al cosistemului se pot manifesta, fie alternativ, fie concomitent pe axa temporală.

În condițiile unui cosistem de presiune de tip primar sau chiar mai evoluat, prezența acestui tip de „contradicții" ar supralicita sistemul, punîndu-l în *situații tensionale critice* și, în cele din urmă, conducînd la dezintegrarea acestuia; în cazul unui cosistem de presiune agregat *supralicitarea tensională critică* a cosistemelor mai puțin evoluate este anihilată de capacitatea subsistemelor specializate de a acționa autonom în anumite condiții, ca parte integrantă în același timp a unui *policy* complex elaborat la nivelul cosistemului agregat. Așa se poate explica, de pildă, de ce un subsistem specializat poate exercita un pressing de tip economic-financiar prin care să asigure la nivelul guvernămîntului o *valoare pasivă* a pressing-ului cît mai mare (cel puțin teoretic la nivelul dezirabilității), paralel cu activitatea unui alt subsistem specializat de tip politic militar la nivelul căruia se dorește exercitarea unui pressing cu o *valoare activă* eficientă și cu o *valoare pasivă cît se poate de limitată*! Cele două subsisteme specializate, deși aparent sub raportul *variațiilor valorii inerțiale* apar ca manifestîndu-se centrifugal la nivelul cosistemului agregat, sînt subordonate de cele mai multe ori la *nivelul unui policy global specific cosistemelor latente*!

Strategia cosistemului de presiune agregat menționat este raportată la parametrii sistemului politic asupra căruia acționează, de regulă în cadrul unui „sistem democratic burghez" dezvoltat. În acest context, dacă influența economico-financiară apare în anumite limite tolerabilă, persistența pressing-ului politico-militar ar trezi suspiciuni pe care grupul de interese evită în virtutea „intereselor" sale să le conștientizeze la nivelul opiniei publice.

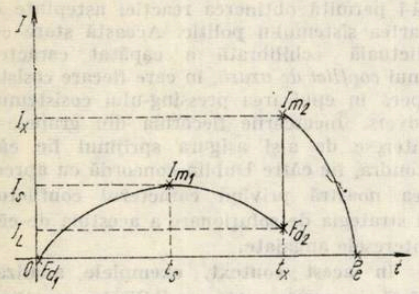
Iată, așadar, cît de diferite pot fi unghiurile de vedere, de analiză și acțiune ale cosistemelor de presiune prin raportarea la variațiile valorii inerțiale. Dacă pentru primul tip de cosistem, capacitatea de a controla în marje acceptabile valoarea pasivă a pressing-ului este încă problematică, iar manipularea acestuia cu totul ipotetică, cosistemele de presiune agregat constituie un răspuns la cerințele menționate, în condițiile sistemului societal contemporan. Ca organizare sistemică superioară, dar continuu perfectibilă, cosistemele de presiune agregat constituie modulații speciale și au caracter de elită. Manifestîndu-se global ca, cosisteme de presiune latente, acestea reprezintă uneori centrul de greutate al sistemului politic în fața oricăror tendințe de a restructura sistemul pe baze cu totul noi.

În virtutea observațiilor privind modul cum *cosistemele de presiune agregat* se raportează la valorile inerțiale ale pressing-ului exercitat, ne propunem să completăm șirul reprezentărilor grafice privind traiectoria pressing-ului exercitat de cosistemele complexe.

Fără a conferi explicației un caracter exhaustiv considerăm că două curbe pot fi specifice pressing-ului elaborat de cosistemele de presiune agregat; prima (vezi Graficul nr. 5) încearcă să ilustreze o situație minimă de două traiectorii simultane (cumulative) una de tipul curbei gaussiene domoale, cealaltă de tipul curbei tip „dinte de fierăstrău". Această reprezentare simplificată exprimă un cosistem de presiune agregat *cu minimum două subsisteme specializate autonome*, care își implementează pressing-ul în cadrul sistemului politic în modalități diferite. Astfel, în relația cu mediul ambiant, cosistemul se manifestă atît prin consecințele unui pressing manifest cît și ale unui pressing latent. Prin acest tip de pressing, centrul de decizie urmărește:

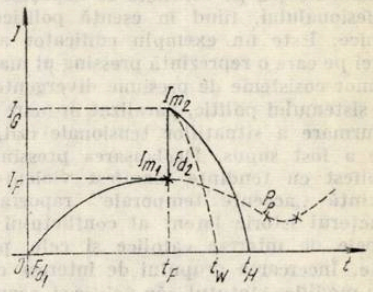
— orientarea priorităților în cadrul unui program mai complex pe care cosistemul îl realizează;

— surprinderea sistemului politic prin pressing-uri variate și în același timp conjugate;
— disimularea surselor de proveniență a pressing-ului implementat, paralel cu disimularea intereselor latente urmărite de cosistemul de presiune.



Graficul nr. 5
Curba specifică pressing-ului combinat cumulativ exercitat de un cosistem de presiune agregat cu minimum două subsisteme specializate.

Cea de a doua traiectorie a pressing-ului este reprezentată de alternarea pressing-ului manifest cu pressing-ul latent și viceversa, de la o perioadă la alta în funcție de necesitățile strategice ale cosistemului de presiune (vezi Graficul nr. 6). Un asemenea pressing este specific nu numai cosistemelor de presiune agregat pe care le-am analizat deja sub aspectul distribuției „segmentelor" de pressing la nivelul subsistemelor specializate, dar și unor cosisteme complexe, care nu intră în categoria acestui tip de cosisteme agregat. Prin astfel de cosisteme, grupele de interese modulatoare încearcă să-și asigure o prezență eficientă la nivelul sistemului politic, fără ca în realitate să dispună de suficiente resurse materiale și informaționale care să-i permită să moduleze pressing-uri multidimensionale. Fiind posesorul unui pressing unidimensicnal, centrul de decizie al cosistemului *încearcă să-și optimizeze activitatea* printr-un efort de distribuție și alternare a tipului de pressing (manifest și latent) într-o corespondență cu mediul ambiant care să-i asigure reacția așteptată din partea acestuia. De fapt, o analiză mai atentă a cîmpului empiric relevă următoarele restricții în cadrul acestui proces:
— caracterul alternativ al implementării pressing-ului manifest și latent nu se supune unei cadențe mecanice, la unități temporale egale;
— de cele mai multe ori implementarea pressing-ului manifest capătă valențe de corecție a pressing-ului latent și nu un caracter independent;
— implementarea pressing-ului manifest nu se identifică în mod normal cu pressing-ul manifest violent, de cele mai multe ori mimîndu-se un asemenea tip de pressing, întrucît acesta conduce la pericolul dezintegrării și ca atare la compromiterea cosistemului raportat la *policy*-ul său global, de obicei cu caracter latent.



Graficul nr. 6
Curba specifică pressing-ului combinat alternativ exercitat de un cosistem de presiune agregat cu minimum două subsisteme specializate.

Un asemenea tip de pressing poate fi specific cosistemelor de presiune modulate de grupe de interese etnice și confesionale minoritare sau partenere într-un sistem social dat. Situația grupelor de interese flamande și valone în Belgia, situația grupelor de interese anglofone și francofone în Canada, a grupelor de interese catolice și protestante în Irlanda de Nord este pe deplin edificatoare în acest sens.

Atunci cînd grupele de interese francofone modulează cosisteme de presiune care își exercită pressing-ul în direcția unui program pe termen lung de asigurare a multiculturalismului în cadrul federației canadiene, putem identifica un pressing latent de tipul curbei gaussiene domoale. Momentele de perturbare sau chiar de anihilare a unor măsuri obținute anterior din partea guvernămîntului determină cosistemul de presiune francofon să implementeze un pressing manifest, de tipul amenințării cu secesiunea, ce determină o reacție de compromis sau de concesii față de respectivul cosistem. Desigur, situația este mai complexă și mai bogată sub aspectul interdependențelor; simplificînd-o am dorit să surprindem doar datele esențiale ale acestui raport dual, între cosistem și sistemul politic.

Faptul că cosistemul amenință echilibrul sistemului politic prin exercitarea pressing-ului manifest, care potențial ar putea deveni manifest violent (dealtfel există unele grupe extremiste francofone de tip terorist), ilus-

trează totuşi în ansamblu dorinţa de corecţie a unei stări nesatisfăcătoare pentru interesele modulatoare, prin intermediul cosistemelor, şi mai puţin o posibilitate reală şi angajantă care ar aduce cu sine reacţii represive din partea sistemului politic.

În ceea ce priveşte conflictul grupelor de interese confesionale irlandeze, acesta se fundamentează pe conflicte ce depăşesc sfera confesionalului, fiind în esenţă politico-economice. Este un exemplu edificator asupra forţei pe care o reprezintă pressing-ul manifest al unor cosisteme de presiune divergente asupra sistemului politic, paralizat în mare parte ca urmare a situaţiilor tensionale critice la care a fost supus. Declanşarea pressing-ului manifest cu tendinţe manifest violente, reprezintă „accente temporale" raportate la caracterul istoric latent al conflictului între grupele de interese catolice şi cele protestante. Încercarea grupului de interese catolic de a modifica statutul său politic şi economic, fără a judeca *hic et nunc* legitimitatea morală sau socială a acestei revendicări, prin modularea unui cosistem de presiune manifest cu accente violente, deşi puternic la nivelul sistemului politic, a declanşat din partea cosistemelor de presiune modulate de grupele de interese protestante un pressing manifest, care prin forţa sa nu a reuşit să anihileze pressing-ul cosistemului catolic, dar nici să-i permită obţinerea reacţiei aşteptate din partea sistemului politic. Această stare conflictuală echilibrată a căpătat caracterul unui *conflict de uzură*, în care fiecare cosistem speră în epuizarea pressing-ului cosistemului advers. Încercările fiecăruia din grupele de interese de a-şi asigura sprijinul fie către Londra, fie către Dublin concordă cu aprecierea noastră privind caracterul conflictului şi strategia de soluţionare a acestuia de către interesele angajate.

În acest context, exemplele analizate, oferă în mare parte posibilitatea verificării nu numai a „specificităţii" alternanţei pressing-ului manifest cu cel latent, dar şi a restricţiilor la care este supus acest proces.

MODALITĂŢI PRAXIOLOGICE

DE

CORNEL POPA

Logicile modale reprezintă un domeniu în plină efervescenţă. Ele sînt o mărturie a vigorii şi vitalităţii cu care se afirmă investigaţia logico-matematică în contextul ştiinţelor şi activităţilor practice din societatea modernă.

În studiul de faţă ne propunem să semnalăm unele dificultăţi şi alternative în construirea teoriei logico-modale, să consemnăm o tentativă de elaborare a unei teorii generale a modalităţilor, să definim un nou tip de modalităţi logice, modalităţile praxiologice şi să relevăm oportunitatea utilizării unor functori praxiologici relativizaţi pentru elaborarea unei teorii formale despre calificarea eficienţei acţiunilor umane.

Nutrim convingerea că teoria logico-modală, în măsura în care asimilează acest nou tip de functori, se va dovedi semnificativă şi operantă în analiza şi calificarea oricărui tip de activităţi umane, stimulînd, totodată, investigaţia teoretică din numeroase alte ştiinţe sociale şi umaniste: sociologie, drept, lingvistică, morală, ştiinţe economice etc.

1. Logica modală, ca şi teoria silogismelor categorice, îşi are originea în scrierile lui Aristotel. Capitolele I 9—I 23 din *Analiticele prime* şi capitolul 13 din *Despre interpretare* sînt consacrate în exclusivitate cercetării raţionamentelor silogistice cu functori modali sau precizării opoziţiei, implicaţiilor şi echivalenţelor dintre judecăţile în care intervin modalităţile necesar, posibil, contingent şi imposibil.

Au fost adesea puse în lumină meritele filozofului din Stagira de a fi iniţiat logica modală în cultura europeană, precum şi unele imperfecţiuni ale soluţiilor propuse [1].

---

[1] William Kneale şi Martha Kneale, *Dezvoltarea logicii*, Cluj, Edit. Dacia, 1974, p. 94—109; Günther Patzig, *Silogistica aristotelică*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1970, p. 96—106; Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, Bucureşti, Edit. didactică şi pedagogică, 1969, p. 153—155; 364—365.

Prin prisma intențiilor lucrării de față vom face aici doar mențiunea că în viziunea aristotelică modalitatea este o proprietate a relației de apartenență; ea caracterizează felul în care predicatul se raportează la subiect: ca apartenență simplă (sau de fapt), necesară sau posibilă. Întrucît Aristotel studiază judecățile de predicație, modalitatea afectează copula sau legătura instituită între termeni. Dar teoria modalităților, ca și teoria categoriilor, are la Aristotel rezonanțe ontologice, astfel încît nu este străină spiritului aristotelic o interpretare stratificată a modalităților potrivit căreia acestea vor viza atît nivelul existenței fizice cît și nivelul enunțurilor logice. Fără a estompa deosebirile dintre nivelul ontologic (modalități fizice) și cel logic (modalități aletice) la care acționează functorii modali, mărturisim că găsim atrăgătoare ideea cercetării conceptelor de necesar, posibil, contingent și imposibil la mai multe nivele. În acest spirit vom propune mai jos un nou tip de modalități, *modalitățile praxiologice*.

Este oportun să menționăm înainte de a trece la expunerea punctului nostru de vedere existența unei ambiguități în definiția aristotelică a conceptelor de *posibil* și *contingent*. Astfel termenul *posibil* este utilizat uneori în sens larg, astfel încît să includă și necesarul și să fie adevărat enunțul după care necesarul ($\Box$) implică posibilul ($\Diamond$) și alteori în sens restrîns ca desemnînd doar ceea ce este posibil non-necesar sau contingent.

În teoriile logico-modale de tip aristotelic sînt admise simultan enunțurile:

1. $\Box p \rightarrow p$
2. $p \rightarrow \Diamond p$
3. $\Diamond p \rightarrow \Diamond \sim p$

Or, din 1 și 2 rezultă:

4. $\Box p \rightarrow \Diamond p$

Din 4 și 3 rezultă:

5. $\Box p \rightarrow \Diamond \sim p$

ceea ce contravine intuițiilor noastre logice: din caracterul necesar adevărat al propoziției p nu se poate conchide asupra posibilității falsității lui p.

Dealtfel formula 5 intră în contradicție flagrantă cu:

6. $\Box p = \sim \Diamond \sim p$

admisă în sistemele moderne de logică modală ca definiție a necesității prin negație și posibilitate.

Din 6 rezultă:

7. $\Box p \rightarrow \sim \Diamond \sim p$

Potrivit tautologiei $[(A \rightarrow B) \cdot (A \rightarrow C)] \rightarrow (A \rightarrow B \cdot C)$ din 5 și 7 rezultă:

8. $\Box p \rightarrow \Diamond \sim p \cdot \sim \Diamond \sim p$

ceea ce este absurd, 8 fiind o formulă de tipul:

9. $A \rightarrow B \cdot \sim C$

Ceea ce conduce la absurd este logic inacceptabil. Absurditatea provine din acceptarea simultană a formulei 4 și a formulei 3. Dacă admitem formula 4, consecința inevitabilă a formulei 1 și 2, atunci nu mai putem admite, fără riscul căderii în absurd, formula 3. Într-adevăr, există o specie de posibil, și anume posibilul necesar sau pur și simplu necesarul din care nu rezultă posibilitatea falsității lui p ci, dimpotrivă, imposibilitatea falsității lui p.

Pentru a evita contradicția, formula 3 trebuie modificată prin stipularea excluderii necesarului:

$3' \sim \Box p \rightarrow (\Diamond p \rightarrow \Diamond \sim p)$

Soluția propusă pentru definirea raporturilor dintre această categorie de functori modali și, corespunzător, dintre mulțimile de propoziții determinate de aceștia este ilustrată de fig. 1. Printr-un abuz de limbaj am notat mulțimea de propoziții determinate de un functor chiar prin semnul functorului în cauză.

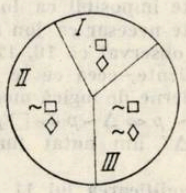


Fig. 1 Reprezentarea grafică a modalităților aletice.

Din compararea sectoarelor I și II rezultă satisfacerea formulei 4 potrivit căreia orice necesar este și posibil, fără ca inversa acesteia să fie, la rîndul ei, adevărată. Contingentul notat prin $\circlearrowleft p$ și exprimat în fig. 1 prin sectorul II este un posibil non-necesar. Posibilul este exprimat prin sectoarele I și II. Imposibilul este exprimat prin sectorul III; imposibilul este o specie de non-necesar și, în consecință, ceea ce este imposibil este și non-necesar. Contingentul nu poate fi identificat cu non-necesarul, deoarece există un non-necesar imposibil și ceea ce este imposibil nu mai poate fi calificat drept contingent.

Rezolvarea propusă se întemeiază pe presupunerea, acceptată doar provizoriu, că negația nu afectează și variabilele propoziționale, ci numai modalitățile. Și aceasta este metodologic utilă pentru clarificarea raporturilor dintre modalități. Dar în științe și în limba naturală negația afectează, după cum a fost observat încă de către medievali, deopotrivă modalitatea (modus, *m*) și propoziția sau afirmația (*dictum*, *d*). Pe acest temei, medievalii au desprins cvadrupluri de propoziții modale echivalente exprimate prin denumirile mnemotehnice *Purpurea*, *Amabimus*, *Iliace*, *Edentuli*, organizate într-un pătrat al opozițiilor modale.

Reamintim convențiile stipulate de medievali, cu intenția de a evidenția un anumit transfer de idei din antichitate în evul mediu și din evul mediu în epoca modernă. Celor patru vocale din cuvintele mnemotehnice menționate le sînt asociate în ordine modalitățile posibil, contingent, imposibil și necesar precum și anumite combinații de negații aplicate pe *modus* sau și pe *dictum* astfel încît propozițiile să-și conserve înțelesul și valoarea de adevăr. Potrivit convenției medievale, vocala *a* desemnează combinația *m d*, respectiv propozițiile în care atît modalitatea cît și propoziția sînt enunțate pozitiv, *e* desemnează combinația $m\bar{d}$, *i*, combinația $\bar{m}d$, iar *u* combinația $\bar{m}\bar{d}$.

Luînd drept *d*, propoziția „Ion știe" modul *Purpurea* va exprima propozițiile:

10. *u*: Nu este posibil ca Ion să nu știe;
11. *u*: Nu este contingent că Ion nu știe;
12. *e*: Este imposibil ca Ion să nu știe;
13. *a*: Este necesar ca Ion să știe;

Este ușor de observat că 10, 12, 13 sînt propoziții echivalente, ceea ce se și exprimă în sistemele moderne de logică modală prin

14. $\sim \Diamond \sim p \Leftrightarrow \Delta \sim p \Leftrightarrow \Box p$ (*Purpurea*),

unde prin „Δ" am notat *functorul modal* imposibil.

Dacă în codificarea lui 11 vom reda expresia „Nu este contingent" prin „Este necesar", vom obține pentru descrierea lui 11:

11. $\Box \sim p$,

ceea ce contravine flagrant lui 13, care se codifică prin:

13. $\Box p$.

Aceasta ne conduce la concluzia, analogă cu cea anterioară, că înțelegerea de către logicienii medievali a contingentului este vulnerabilă. Eliminînd modalitatea contingent vom putea degaja, analog formulei 14, și pentru ceilalți termeni mnemotehnici echivalențele:

15. $\Diamond p = \sim \Delta p = \sim \Box \sim p$ (*Amabimus*)
16. $\sim \Diamond p = \Delta p = \Box \sim p$ (*Iliace*)
17. $\Diamond \sim p = \sim \Delta \sim p = \sim \Box p$ (*Edentuli*)

Astfel pătratul opozițiilor din logica modală tradițională poate fi redat ca un pătrat al opozițiilor dintre functorii modali logico-matematici:

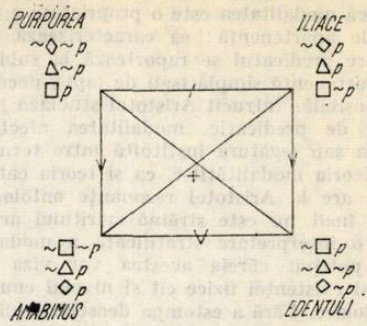


Fig. 2. Echivalența și opoziția propozițiilor modale.

O formă frecventă de exprimare în logica modală a opozițiilor modalităților este:

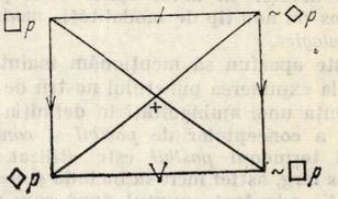


Fig. 3. Pătratul opozițiilor modalităților aletice,

interpretare ce este dealtfel conținută în Fig. 2.

2. Nu ne propunem aici o sinteză a realizărilor logicii modale moderne. Se cuvine totuși să menționăm imboldul pe care l-a dat cercetărilor moderne de logică modală crearea de către Lewis a sistemului implicației stricte (*Mind*, 1914), inclus ulterior în *A Survey of Symbolic Logic* (1918) și în *Symbolic Logic* (1951), publicată împreună cu H. Langford. Între numele care au ilustrat sau ilustrează astăzi cercetarea de logică modală trebuie menționați G. v. Wright, R. Feys, Gr. C. Moisil, S. A. Kripke, K. Schütte ș.a.

În concordanță cu deschiderea făcută de G. von Wright în înțelegerea modalităților logice — Wright are, între altele, meritul de a fi relevat similitudinile formale dintre modalitățile aletice deontice, epistemice și cronologice — vom menționa tentativa lui A. A. Ivin de a construi un sistem formal M_1, valabil pentru o clasă de logici modale. O teorie ce conține cel puțin trei noțiuni calificatoare este, în concepția autorului citat, o *logică modală* dacă satisface următoarele condiții: a) este, o supraetajare a logicii propozițiilor asertorice, b) calificarea unei propoziții de un functor tare (*V*, *Y*) este incompatibilă cu calificarea ei de functorul slab (*W*);

e) din adevărul **sau** falsitatea propozițiilor nu se poate **conchide** asupra functorului ce califică legătura dintre ele; d) din calificarea unei propoziții de către functorul slab nu rezultă nici adevărul, nici falsitatea propoziției; e) dacă o propoziție este calificată de către functorul slab, atunci și negația sa este calificată de același functor[2]. Axiomele propuse pentru sistemul M_1 sînt:

A_0 *Axiomele logicii propozițiilor*
A_1 $\sim (Vp \,\&\, Wp) \,\&\, \sim (Wp \,\&\, Yp)$
A_2 $Wp \supset W \sim p$
A_3 $Vp \,\&\, Vq \supset V(p \,\&\, q)$
A_4 $V(p \vee q) \vee W(p \vee q) \equiv Vp \vee Vq \vee Wp \vee Wq$
A_5 $Y(p \vee q) \equiv Yp \,\&\, Yq$

Axiomele sistemului M_1 sînt satisfăcute de mai multe tipuri de logici modale[3]. Redăm mai jos într-un tablou sinoptic functorii ce corespund celor trei metavariabile V, Y, W primitive și metavariabilei definite U în 15 astfel de teorii logice modale. Cei doi functori tari, conform formulelor 14 și 16 de mai sus, pot fi, de asemenea, definiți unul prin celălalt cu ajutorul negației:

18. $Up = Vp \vee Wp$
19. $Vp = Y \sim p$
20. $Yp = V \sim p$

Patru dintre aceste tipuri de modalități (aletice, deontice, cronologice și epistemice) au fost menționate de Wright (1951), altele cercetate de el ulterior (de exemplu, cele axiologice) sau de alți logicieni (Hintikka, logicile epistemice). Primele nouă tipuri de modalități figurează și în lucrarea citată a lui Ivin (acestora le-am completat doar spațiile rămase libere în lucrarea autorului sovietic). Ultimele șase tipuri de modalități sînt propuse de noi pentru prima dată în lucrarea de față.

[2] A. A. Ivin, *Loghika norm*, Iz. Moskovskogo Universiteta, 1973, p. 30.
[3] *Ibid.*, p. 29.

	V	W	Y	U	MODALITĂȚI
1	logic necesar	contingent	logic imposibil	logic posibil	aletice
2	fizic necesar	întîmplător	fizic imposibil	fizic posibil	ontice
3	verificat (atestat)	indecis	infirmat	acceptabil	cognitiv-obiective
4	sînt convins	mă îndoiesc	resping	admit	cognitiv-subiective
5	obligator	liber	interzis	permis	deontice
6	bine	indiferent	rău	tolerabil	axiologice absolute
7	mai bine	la fel	mai rău	satisfăcător	axiologice relative
8	întotdeauna	uneori	niciodată	nu niciodată	temporare absolute
9	înainte	simultan	după	nu după	temporare relative
10	superior	egal	inferior	nu mai mic	ierarhice
11	frumos	indiferent	urît	lipsit de urîțenie	estetice absolute
12	mai frumos	la fel de frumos	mai urît	nu mai puțin frumos	estetice relative
13	acțional necesar (inevitabil)	acțional indiferent	acțional imposibil (irealizabil)	acțional posibil (realizabil)	modalități praxiologice absolute
14	inevitabil	facultativ	irealizabil	realizabil	praxiologice obiective
15	expert	executant acceptabil	inapt	apt	praxiologice subiective

Fig. 4. Tipuri de modalități.

Se pare că cele 15 tipuri de logici modale enumerate în tabel satisfac exigențele axiomelor stipulate.

O primă concluzie care ne-o permite luarea în considerare a tabloului de mai sus este aceea a posibilității construirii și a altor teorii modale diferite de logica modală clasică și chiar de logicile modale cercetate de Wright.

Mai mult, putem admite construcții logico-modale ce nu respectă unele dintre axiomele A_1-A_5, supunîndu-se în schimb altor postulate și axiome.

Admitem, așadar, o anumită labilizare a exigențelor puse în fața sistemelor de logică modală, labilizare care nu va însemna, desigur, dispariția oricăror similitudini cu sistemele de logică modală clasice. Acestei familii de sisteme logico-modale neclasice îi aparțin, deopotrivă sistemul deontico-praxiologic SDP, și logica cooperării propuse de noi în ultimii ani. Nota lor comună o constituie utilizarea functorilor modali praxiologici.

3. Vom numi functori praxiologici acei functori modali ce califică sau determină propozițiile ce descriu acțiuni sau acțiunile ca atare.

În mod similar, vom numi functori logici în sens restrins functorii ce determină sau califică propoziții sau, mai exact valoarea de adevăr a acestora.

În același spirit, modalitățile fizice vor determina propoziții ce descriu stări sau evenimente fizice sau stările și evenimentele ca atare.

Drept exemplu de functori praxiologici primitivi vom menționa :

Ep = acțiunea p este executată
$\textcircled{a}p$ = acțiunea p este practic posibilă sau realizabilă ;
$jApt(x, p)$ = agentul x este apt să execute acțiunea p ;
$M(s, t)$ = acțiunea s face posibilă acțiunea t ;
$M\,(s, t)$ = acțiunea s facilitează acțiunea t ;
$Z\,(s, t)$ = acțiunea s face imposibilă acțiunea t ;
$G\,(s, t)$ = acțiunea s stînjenește acțiunea t.

Primul dintre functori, E_p a fost folosit de noi în construirea sistemului deontico-praxiologic (SDP). Utilizînd alături de E un functor normativ C, astfel încît Cp se citește „acțiunea p are un caracter coercitiv", am definit șase functori derivați pe care i-am numit deontico-praxiologici [4].

În ceea ce privește functorii $\textcircled{a}p$ și $Apt(p)$, după informația noastră, n-au fost utilizați pînă acum în construirea unor calcule logice. Considerăm utilă elaborarea unor teorii și calcule logice formale care să cuprindă, între altele, și acești functori.

După modul cum au fost redați mai sus, functorii Ep și $\textcircled{a}p$ sînt functori absoluți, nerelativizați. Ei pot fi însă relativizați în raport cu o clasă de agenți și cu un interval de timp considerat. Spre deosebire de Ep și $\textcircled{a}p$, ultimii patru functori enumerați sînt functori praxiologici relativi și au fost utilizați de noi în construirea unei teorii logice a relațiilor de cooperare [5].

Ce sens vom atribui expresiei „Este practic posibil p" ? Cîte tipuri de posibilități acționale există și ce raporturi există între Ep și $\textcircled{a}p$, între aceștia și functorul Apt (p)? Cum depind posibilitățile acționale de functorul timp și de nivelul, calitatea și cantitatea informației? Iată un număr de întrebări care interesează, deopotrivă, praxiologia și logica modală, gnoseologia și teoria educației.

Să considerăm pentru început, drept acțiune de referință acțiunea R, constînd în construirea unui avion cu reacție. Convenim, metodologic, să-l interpretăm pe R drept un predicat de două variabile x, t, unde x ia valori în domeniul agenților iar t într-un interval de timp, T, cuprins între 1880 și 1980. Admitem că există o pereche (x_i, t_j) pentru care funcția predicativă devine pentru prima dată adevărată. Aceste valori privilegiate sînt : x_i = Henri Coandă și $t_j = 1910$. În intervalul T distingem, de asemenea, un moment t_p, ce corespunde timpului prezent sau momentului comunicării. Pentru înțelegerea corelației dintre posibilul acțional sau realizabil și execuție sau înfăptuire să considerăm în limbajul calculului cu predicate mai multe expresii și situații posibile.

3a x a construit în anul t un avion cu reacție,

$$R(x, t)$$

3b Henri Coandă a construit în 1909 un avion cu reacție.

$$R\,(x_i, t_{j-1})$$

[4] vezi comunicările : *Sisteme deontico-praxiologice cu functori complecși* (1973), *Decizia în sistemele deontico-praxiologice* (1974) ; *Un sistem axiomatic pentru o logică deontică nonstandard* (1974) ; *Un sistem axiomatic pentru o teorie logică a libertății și constrîngerii* (1974) ; *Two logical theories of liberty and constraint* (1975). Rezultatele obținute, comunicate la diferite sesiuni științifice, vor fi incluse în lucrarea noastră în pregătire *Teoria acțiunii și logica formală*.

[5] Cornel Popa, *A logical theory of cooperation*, în vol. *The 5th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science*, London, Ontario, Canada 1975, x —17, x—18, vezi de asemenea *Logica relațiilor de cooperare* 1974, text xerografiat.

3c Henri Coandă putea construi în 1910 un avion cu reacție.

$$\textcircled{a}\ [R(x_i, t_j)]$$

3d Henri Coandă a construit în 1910 un avion cu reacție.

$$E\ [R(x_i, t_j)]$$

3e Wilbur Wright a construit în 1910 un avion cu reacție $R(x, t_j)$

3f Cineva a construit în 1910 un avion cu reacție.

$$\exists_x R(x, t_j)$$

3g A fost posibilă construirea unui avion cu reacție

$$E\ \exists x \exists t_j [R(x, t_j) \cdot (j < p)]$$

3h Este posibilă construirea unei centrale helioenergetice

$$\textcircled{a}\ [\exists x\, \exists t_j\, [H(x, t_j) \cdot (p \leqslant t_j)]$$

3i Este posibilă numai acum obținerea performanței P

$$\textcircled{a}\ \exists x \exists t_j\ [P(x, t_j) \cdot (t_j = p)]$$

Expresia 3a nu este nici adevărată, nici falsă. Ea este o funcție propozițională ce devine adevărată sau falsă după valorile concrete ce vor fi atribuite variabilelor individuale sau după modul cum este cuantificată. $R(x, t)$ exprimă acțiunea generică luată în considerare, iar 3b, 3d și 3e întrupări logic posibile ale ei. Expresia 3b nu redă o propoziție istoricește adevărată, deoarece Henri Coandă nu construise încă în 1909 un avion cu reacție. 3d reprezintă o propoziție adevărată. Functorul praxiologic E indică caracterul săvîrșit al acțiunii considerate. Nu numai că au fost atribuite valori determinate variabilelor, dar pentru a se distinge între simpla considerare logic rațională a unui model sau interpretări concrete a acțiunii generice R, formula a fost prefixată de functorul praxiologic E menit să indice realizarea practică a acțiunii desemnate prin R. Propoziția considerată la 3e este istoricește falsă. Wilbur Wright (1867—1912) și fratele său Orville Wright (1871—1948) au construit în 1903 primul avion cu motor cu ardere internă și nu primul avion cu reacție.

3c exprimă o propoziție modal praxiologică relativă adevărată. Functorul $\textcircled{a}$ ce o prefixează subliniază ideea că rezultatul în cauză devenea posibil doar în raport cu fantezia și disponibilitățile creatoare ale agentului acțiunii, inginerul român Henri Coandă. Dacă în aceeași formulă vom considera în loc de t_j, t_s cu $s < j$, atunci vom surprinde o posibilitate pură ce nu a luat încă drumul întrupării sau traducerii sale în act prin intervenția agentului. Din mulțimea posibilităților unui sistem la un moment dat se realizează în momentul următor doar una singură, celelalte epuizîndu-se sau devenind prilejuri ratate. Vom denumi aceste traiectorii neurmate, apărute și epuizate în fiecare moment, drept *posibilități ipotetice sau abstracte*. Este lesne de observat că enunțul 3d implică enunțul 3c. Putem deci scrie:

$$21\ E\ [R(x_i, t_j)] \rightarrow \textcircled{a}\ [R(x_i, t_j)]$$

Dacă vom considera o acțiune p formalizabilă în limitele calculului propozițional, atunci, în loc de 21, vom avea:

$$22\ Ep \rightarrow \textcircled{a}\ p$$

ceea ce înseamnă că execuția sau săvîrșirea unei acțiuni implică realizabilitatea sau posibilitatea practică a înfăptuirii ei. Prin actul unic al unei înfăptuiri practice o clasă întreagă de posibilități logic-raționale, ipotetice sau abstracte sînt atestate ca traiectorii posibile ale unor acțiuni umane izbutite, un gînd și o tentativă a unui agent sau grup de agenți dobîndind astfel valoare și semnificație socială.

Formularea 3f exprimă o propoziție existențială care poate fi interpretată ca o considerare logic rațională a unui astfel de caz sau mai liber ca o propoziție despre o stare de fapt. În acest ultim caz i se asociază tacit functorul praxiologic E.

Expresia 3g exprimă enunțul după care este un fapt împlinit, nu doar teoretic posibil, construirea unui avion cu reacție. Condiția $j < p$ marchează împrejurarea că performanța în cauză s-a petrecut într-un moment anterior momentului de față. În ciuda prezenței termenului *„posibil"* formularea 3g vizează o posibilitate înfăptuită într-un moment anterior momentului enunțării și în consecință redată prin functorul praxiologic E.

Putem considera, desigur, și stări din trecut despre a căror înfăptuire sau reînfăptuire nu ne putem încă pronunța. Spre deosebire de acestea, 3g afirmă că a fost realizată posibilitatea construirii avionului cu reacție.

Formula 3h exprimă o posibilitate acțională ce vizează, potrivit condiției $p \leqslant t$, prezentul sau viitorul și nici într-un caz o posibilitate epuizată prin scurgerea anterioară a timpului. Spre deosebire de 3h, 3i definește o posibilitate existentă exclusiv în momentul sau intervalul desemnat prin p.

Cazurile 3a—3i supuse cercetării ne-au permis să distingem între considerarea sau definirea abstractă a unei acțiuni generice sau tip de acțiuni și diferitele sale interpretări sau modele adevărate sau nu. Ne-au permis,

totodată, să discernem între execuţia sau realizarea de fapt a unei acţiuni şi diferitele sale posibilităţi teoretico-ipotetice abstracte, nerealizate. Din şirul de stări succesive ce caracterizează evoluţia unui sistem se *realizează* în fiecare moment t_j o *singură* stare, celelalte posibilităţi abstracte irosindu-se. Realizarea sau execuţia implică în mod necesar posibilitatea practică sau realizabilitatea acţiunii în cauză. Acesta este, dealtfel, sensul formulei 21.

Ce raport există între realizare şi aptitudine sau capacitatea unui agent de a săvîrşi o acţiune dată? Realizarea unei acţiuni, în condiţii şi cu mijloace determinate, ne permite să conchidem asupra existenţei a cel puţin unui agent (sau unui grup de agenţi, dotaţi cu mijloace etc.) *apt* de a realiza acţiunea în cauză. Aptitudinea sau abilitatea, notată în discuţia noastră prin $Apt\ (x, p)$, apare astfel a fi o relaţie complexă între un agent sau grup de agenţi x şi o acţiune p sau o mulţime de acţiuni generice caracterizate printr-o funcţie predicativă de tipul $R\ (x, t_j)$. De la execuţie sau realizare putem conchide asupra existenţei unui agent apt:

$$23\quad E[R\ (x, t_j)] \rightarrow \exists x\{Apt\ [x, R(x, t_j)]\}$$

Exprimînd acţiunea de referinţă în limitele calculului propoziţional, vom avea implicaţia:

$$24\quad E_p \rightarrow \exists x\ [Apt\ (x, p)]$$

Conversele formulelor 23—24 nu sînt valabile.

Atît posibilul practic sau realizabilitatea cît şi aptitudinea sau abilitatea sînt posibilităţi praxiologice. Ele reprezintă două perspective sau unghiuri distincte din care poate fi considerată devenirea existenţei sub impulsul acţiunii umane. Din prima perspectivă determinăm, dacă, în principiu, considerînd mulţimea *tuturor* agenţilor şi *tuturor* mijloacelor de care dispune societatea umană la un moment dat, acţiunea considerată poate fi sau nu înfăptuită. Realizabilitatea presupune, totodată, o compatibilitate a acţiunii considerate cu cadrul şi condiţiile fizico-naturale ambiante; implică atributul posibilităţii fizice, deşi nu este reductibilă la aceasta. În afară de posibilitatea fizică realizabilitatea sau posibilul acţional reclamă satisfacerea unor condiţii de ordin tehnic privind mijloacele şi natura operaţiilor ce trebuiesc efectuate.

Pe scurt, realizabilitatea este o posibilitate practică obiectivă, proprie unei epoci sau culturi umane în care se face abstracţie de particularităţile unuia sau altuia dintre agenţiii acţiunii. Dimpotrivă, aptitudinea este considerarea posibilităţii acţionale din perspectiva agentului sau grupului de agenţi ce întreprinde acţiunea. Aptitudinea este o fixare a experienţei individuale a unui agent, a mulţimii de deprinderi, aperceptii şi intuiţii, în raport cu o clasă de acţiuni generice considerate.

Admiterea realizabilităţii unei acţiuni conduce în mod necesar la recunoaşterea aptitudinii sau capacităţii a cel puţin unui agent de a înfăptui acţiunea în cauză şi invers, acceptarea existenţei a cel puţin unui agent apt de a executa o acţiune, în condiţii determinate, conduce cu necesitate la acceptarea realizabilităţii acţiunii în cauză.

$$25\quad \textcircled{a}\ [R\ (x_i, t_j)] \Leftrightarrow \exists\ x\ (Apt\ [x, R\ (x, t_j)]\}$$

Analog, vom avea:

$$26\quad \textcircled{a}\ p \Leftrightarrow \exists\ x\ [Apt\ (x, p)]$$

Admiţînd 21 şi 25 şi respectiv 22 şi 26, formulele 23 şi 24 pot fi obţinute din primele pe baza principiului tranzitivităţii.

Aptitudinile agenţilor au ca domeniu de referinţă acţiunile realizabile. Orice acţiune realizabilă face obiectul intervenţiei unuia sau mai multor agenţi despre care vom putea spune că este apt sau sînt apţi de acţiunea sau performanţa în cauză. Putem considera un model potrivit căruia între mulţimea agenţilor apţi şi mulţimea acţiunilor realizabile poate fi definită o aplicaţie surjectivă.

Dacă vom nota prin B mulţimea acţiunilor realizabile şi prin A mulţimea agenţilor apţi, atunci $B = f(A)$, respectiv fiecare element din B va fi imaginea a cel puţin unui element din A. Este perfect posibil ca un element din B să fie simultan imaginea mai multor elemente din A, respectiv ca o acţiune realizabilă să fie accesibilă mai multor agenţi sau, într-o altă interpretare, să nu fie accesibilă decît eforturilor reunite ale mai multor agenţi.

Limita dintre realizabilitate şi irealizabilitate este dinamică. Pe măsura perfecţionării mijloacelor acţiunii, extinderii şi aprofundării cunoştinţelor ştiinţifice şi dezvoltării aptitudinilor agenţilor acţiunii, ceea ce era irealizabil într-o epocă dată devine perfect realizabil într-o epocă ulterioară. Realizabilul sau posibilul acţional este într-o continuă expansiune. Totalitatea acţiunilor realizabile într-un moment istoric dat defineşte ceea ce am numit drept deschidere operaţională a unei epoci istorice. Orice invenţie sau inovaţie făcută în planul activităţilor practice extinde posibilul acţional sau deschiderea operaţională a epocii.

Este legitim să ne întrebăm care este limita posibilului acţional? Teoretic vorbind, limita posibilului acţional este posibilul fizic. Orice acţiune acţional posibilă trebuie să fie,

în acelaşi timp, fizic posibilă. Posibilul acţional este sub raport extensional o submulţime a posibilului fizic. La rîndul său, posibilul fizic este inclus în posibilul logic.

Convenind să notăm posibilul fizic prin $\langle\!\!\!\!\!\!\text{f}\rangle$ şi posibilul logic prin $\Diamond$, raporturile dintre execuţie şi posibil acţional pe de o parte şi posibilul fizic şi posibilul logic, pe de altă parte, pot fi exprimate prin următoarele formule:

27. $\langle\!\!\!\!\!\!\text{a}\rangle\, p \rightarrow \langle\!\!\!\!\!\!\text{f}\rangle\, p$

28. $\langle\!\!\!\!\!\!\text{f}\rangle\, p \rightarrow \Diamond\, p$

Aplicînd la formulele 27, 28 şi 22 legile tranzitivităţii (PT) şi contrapoziţiei (C) putem lesne obţine:

29. $Ep\, \langle\!\!\!\!\!\!\text{f}\rangle \rightarrow p$ (PT, 22, 27)

30. $Ep \rightarrow \Diamond\, p$ (PT, 29, 28)

31. $\langle\!\!\!\!\!\!\text{a}\rangle\, p \rightarrow \Diamond\, p$ (PT, 27, 28)

32. $\sim \langle\!\!\!\!\!\!\text{a}\rangle\, p \rightarrow \sim E_p$ (c, 22)

33. $\sim \langle\!\!\!\!\!\!\text{f}\rangle\, p \rightarrow \sim \langle\!\!\!\!\!\!\text{a}\rangle\, p$ (c, 27)

34. $\sim \Diamond\, p \rightarrow \sim \langle\!\!\!\!\!\!\text{f}\rangle\, p$ (c, 28)

35. $\sim \langle\!\!\!\!\!\!\text{f}\rangle\, p \rightarrow \sim Ep$ (c, 29)

36. $\sim \Diamond\, p \rightarrow \sim Ep$ (c, 30)

37. $\sim \Diamond\, p \rightarrow \sim \langle\!\!\!\!\!\!\text{a}\rangle\, p$ (c, 31)

Tezele 27—37 pot fi reprezentate prin fig. 5

<table>
<tr><td colspan="2">LOGIC POSIBIL
NECESAR CONTINGENT</td><td colspan="2">LOGIC IMPOSIBIL</td></tr>
<tr><td>FIZIC POSIBIL
NECESAR CONTINGENT</td><td colspan="2">FIZIC</td><td>IMPOSIBIL</td></tr>
<tr><td>ACTIONAL POSIBIL
NECESAR CONTINGENT</td><td colspan="2">ACTIONAL</td><td>IMPOSIBIL</td></tr>
</table>

Fig. 5. Modalităţi logice, fizice şi acţionale

Din fig. 5 rezultă că posibilul acţional implică posibilul fizic iar acesta implică, la rîndul său, posibilul logic. Imposibilul logic implică imposibilul fizic care, la rîndul său, implică imposibilul acţional.

Contingentul logic nu poate fi definit ca non-necesar ci doar ca posibil non-necesar, ceea ce este în concordanţă cu reprezentarea şi comentarille făcute în paragraful 1.

Pentru fiecare tip de modalitate necesarul reunit cu imposibilul determină logic-determinatul (L-determinatul) sau analiticul. Vom deosebi, deci, un logic determinat aletic, un logic determinat fizic şi un logic determinat praxiologic. Complementarul logic determinatului îl constituie sinteticul care coincide cu contingentul sau posibilul non-necesar.

Logic determinatul şi sinteticul pot fi definite pentru fiecare dintre cele 15 tipuri de modalităţi enumerate în fig. 4. Aşa, de exemplu, pentru modalităţile deontice logic-determinatul coincide cu constrîngerea, respectiv cu acţiunile obligatorii sau interzise unui agent într-un sistem de norme iar sinteticul cu libertatea sau acţiunile permise non-obligatorii stipulate agentului de referinţă de sistemul de norme considerat.

Posibilul acţional este scindat şi el în necesar *acţional* şi în *contingent acţional*. Necesarul acţional reprezentat în această figură poate fi el însuşi împărţit într-un necesar fizic încorporat în sistemul uman de acţiune cum ar fi, de exemplu, legile fizice utilizate într-un proces de producţie şi într-un necesar acţional non-fizic prin care desemnăm acţiunile cu caracter coercitiv, obligatorii ce-şi au temeiul în structurile organizaţionale şi sistemele de norme proprii sistemului de acţiune în cauză. Domeniul de referinţă al normelor trebuie să-l constituie acţiuni şi evenimente fizic posibile dar non-fizic necesare. Căci ar fi lipsit de sens să constrîngem pe cineva să întreprindă o acţiune fizic necesară (nu există nici un decret care să ceară cetăţenilor supunerea faţă de legea gravitaţiei) sau să interzicem săvîrşirea unor acte ce sînt oricum fizic imposibile.

Dacă într-un sistem logic acceptăm o axiomă de tipul celei menționate la numărul 27 și evident definițiile și regulile corespunzătoare, vom fi în fața unui sistem cu modalități mixte fizice și praxiologice. Dacă sistemul va cuprinde, deopotrivă, formule de tipul 27 și formule de tipul 28, vom avea de-a face cu un sistem modal cu trei tipuri de modalități: acționale, fizice și logice.

Vom putea, de asemenea, construi sisteme logico-modale mixte cu functori praxiologici subiectivi în care în locul realizabilității să apară operatorul *Apt*(*p*). Mai mult, putem construi sisteme modale mixte în care functori praxiologici subiectivi să fie conectați cu unii functori epistemici:

38. $Apt\,(x, p) \rightarrow K\,(x, p)$.

Nu ne propunem nici elaborarea unei clasificări exhaustive a modalităților logice. Din cele menționate mai sus putem, totuși, conchide nu numai asupra diversității acestora și asupra existenței unor tipuri de modalități logice mai puțin cercetate cum sînt cele enumerate la punctele 10—15 în tabloul redat în fig. 4 dar și asupra posibilităților multiple de combinare a lor în sisteme logic modale mixte.

Revenind la modalitățile praxiologice obiective, în particular la realizabilitate sau la posibilul acțional, putem considera, analog definițiilor din logica modală aletică, definiții adecvate pentru necesarul acțional și contingentul acțional. Este de la sine înțeles, imposibilul acțional se va defini, ca în formulările de mai sus, prin negarea posibilului acțional. Cele trei definiții sînt:

39. $\boxed{a}\,p =_{df} \sim \diamondsuit_a \sim p$

40. $\textcircled{a}\,p =_{df} \diamondsuit_a p \cdot \sim \boxed{a}\,p$

41. $\diamondsuit_a p =_{df} \sim \diamondsuit_a p$

Vom putea introduce, de asemenea, conceptul de L-determinare praxiologică.

42. $\mathcal{L}a\,(p) = \boxed{a}\,p \vee \underline{\boxed{a}}\,p$

Sinteticul acțional, care este negația L-determinării praxiologice, coincide cu contingentul acțional. Putem, deci, scrie:

43. $\textcircled{a}\,p = \sim \mathcal{L}a\,(p)$

sau

44. $\mathcal{L}a\,(p) = \sim \textcircled{a}\,p$

Considerațiile de mai sus, definițiile și relațiile stabilite, ne permit să conchidem asupra posibilității și oportunității dezvoltării unei teorii logico-formale a modalităților acționale. Ele ne-au permis, totodată, să determinăm unele corelații între modalitățile acționale și cele fizice sau logico-aletice. A reieșit din cele arătate mai sus că sînt posibile mai multe calcule logic-modale mixte: fizico-acționale, aletico-fizico-acționale, deontico-acționale (SDP), acțional-epistemice, acțional deontico-axiologice, deontico-ierarhice etc.

Dezvoltarea logică a acestor calcule poate fi concepută ca o supraetajare a logicii propozițiilor sau ca o îmbogățire modală a logicii predicatelor. Putem dezvolta calcule modale cu functori absoluți în care functorul modal califică o propoziție distinctă sau calcule modale cu functori relativi, în care functorii modali determină o relație instituită între două acțiuni. Un astfel de calcul logic îl reprezintă logica cooperării ale cărei concepte fundamentale le vom întrebuința în cele ce urmează pentru dezvoltarea unei teorii despre calificarea eficienței acțiunilor umane.

4. Limbajul logicii cooperării conține perechi de variabile pentru acțiuni (s, t), (v, w)... unde ultima variabilă desemnează un scop sau un obiectiv iar prima variabilă desemnează o altă acțiune interpretată ca un potențial mijloc pentru atingerea scopului considerat. Scopul nu este altceva decît starea finală sau rezultatul săvîrșirii acțiunilor t sau w, rezultat ce, presupunem, că satisface anumite trebuințe sau aspirații ale agentului de referință. Perechile de acțiuni (s, t), (v, w) ... vor fi prescurtate prin variabilele p, q, r.

Perechile de acțiuni sînt determinate de functorii modali praxiologici M, K, Z, G introduși la începutul paragrafului anterior.

Logica relațiilor de cooperare presupune logica propozițiilor și în consecință semnele primitive, și postulatele acesteia: variabile, conective, reguli de formare, definiții și axiome.

Cu ajutorul functorilor praxiologici primitivi introduși mai sus putem defini alți functori modali praxiologici derivați H, W, Y, X, S, N.

45. $Hp = Kp. \sim Mp$

46. $Wp = Gp. \sim Zp$

47. $Yp = Mp \vee Zp$

48. $Xp = Hp \vee Wp$

49. $Sp = Kp \vee Gp$

50. $Np = \sim Sp$

Hp desemnează o relație de facilitare ce apropie dar nu conduce la atingerea scopului considerat; ar putea fi denumit drept „ajutor parțial". În mod analog, Wp desemnează stînjenirea parțială, respectiv o relație în care acțiunea s îngreunează, dar nu zădărnicește, atingerea scopului t.

Yp desemnează influența „tare", cînd utilizarea mijlocului $ś$ duce fie la atingerea sco-

pului t, fie la zădărnicirea acestuia. Analog Xp, desemnează influența „slabă" care nu duce nici la atingerea scopului dar nici la zădărnicirea acestuia. Sp este definiția generică a conceptului de influență: vom spune că o acțiune influențează o altă acțiune considerată ca scop al unui agent, dacă și numai dacă, favorizează (facilitează) sau defavorizează (stînjenește) atingerea acestuia. Np desemnează raportul de neutralitate sau indiferență și este negația sau complementara relației de influență.

Este lesne de observat că toate celelalte modalități praxiologice introduse, cu excepția lui N, sînt specii sau subspecii de influențare. Aceasta poate fi lesne ilustrată de arborescența:

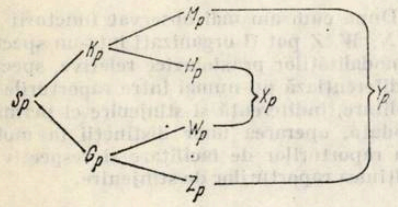


Fig. 6

Pentru formulele construite în limbajul logicii cooperării au fost date trei procedee de decizie: matrici selective, forme normale, tablouri semantice. A fost propus, de asemenea, un sistem axiomatic și demonstrate 121 de teoreme [6].

În rîndurile ce urmează vom introduce încă doi functori derivați și vom sugera cîteva alternative în dezvoltarea logicii cooperării.

$$51.\ Bp = Hp \vee Zp$$

$$52.\ Op = Wp \vee Mp$$

Formula 51 afirmă că acțiunea s înlesnește parțial acțiunea t sau o zădărnicește iar formula 52 afirmă că acțiunea s stînjenește parțial acțiunea t sau o face pe deplin izbutită. Un agent care ar manifesta față de obiectivul t conduita descrisă de Bp ar da dovadă de atitudine inconstantă alternînd între susținerea parțială a acesteia și zădărnicirea ei. O astfel de atitudine ar putea fi calificată drept o *atitudine duplicitară distructivă* (în raport cu scopul t). Analog, despre un agent ce manifestă față de scopul t conduita descrisă de Dp putem spune că are o *atitudine duplicitară constructivă*.

Ultimele două interpretări sugerează că cele 12 raporturi descrise între acțiuni pot fi lesne interpretate ca relații sau atitudini ce pot interveni între agenții unei acțiuni, cum ar fi de exemplu membrii unei echipe de lucru, atelier, secție, salariații unei instituții etc. Vom putea, de exemplu, defini raportul de facilitare între un agent a_i și un agent a_j în felul următor: vom spune că agentul a_i ajută pe agentul a_j dacă și numai dacă există o acțiune t intenționată de a_j și o acțiune s executată de a_i ce satisface relația Kst. Relația de facilitare devine în acest caz o relație cuaternară:

$$K(a_i,\ s,\ a_i,\ t).$$

În mod analog, vor putea fi definite raporturile de stînjenire, speciile acesteia și ceilalți functori derivați.

Sînt posibile mai multe versiuni de logică a cooperării după natura functorilor primitivi considerați și după definițiile și regulile de formare admise în sistem. Am considerat pînă acum, nu deopotrivă de amănunțit, următoarele trei baze primitive:

I $K,\ M,\ G,\ Z$

II $M,\ H,\ W,\ Z$

III $K,\ G,\ X,\ Y$

În fiecare dintre aceste trei interpretări pot fi introduși prin definiție ca functori derivați ceilalți 6 și respectiv 8 functori neincluși în baza primitivă.

Teoria logică a cooperării sau teoria influențelor dintre acțiunile umane va putea fi îmbogățită prin luarea în considerare a proprietăților formale ale tipurilor de influență cercetate și prin introducerea acestora în baza axiomatică a sistemului.

Așa, de exemplu, vom putea admite că relația de facilitare este reflexivă și tranzitivă fiind în același timp nesimetrică, neasimetrică și neantisimetrică. Vom concede, deci, că:

$$53.\ Kss$$

$$54.\ Kst\ \&\ Ktv \rightarrow Ksv$$

$$55.\ \sim (Kst \rightarrow Kts)$$

$$56.\ \sim (Kst \rightarrow \sim Kts)$$

$$57.\ \sim (Kst\ \&\ Kts \rightarrow s \Leftrightarrow t)$$

Întrucît există și neutralitate acțională, relația de facilitare nu este nici conexa:

$$58.\ \sim (\sim Kst \rightarrow Kts)$$

Conceptele și postulatele propuse pentru teoria logică a cooperării pot fi combinate cu alte capitole ale logicii modale cum ar fi de exemplu logica deontică, logica deontico-praxiologică, axiologia formală etc.

[6] Cornel Popa, *Logica relațiilor de cooperare*, 1974, text xerografiat.

Aşa, de exemplu, vom putea introduce într-o teorie logică mixtă conceptul de complicitate la o infracţiune precum şi conceptul pozitiv de colaborare sau contribuţie la o acţiune pozitiv evaluată.

Considerăm pozitivă şi oportună îmbinarea unor concepte din logica cooperării cu teoria logico-formală a raporturilor ierarhice dintr-o întreprindere sau instituţie.

O perspectivă de înnoire a logicii cooperării o vedem în utilizarea pentru formularea tezelor sale a unor concepte din teoria grafurilor.

În sfîrşit, o direcţie importantă de perfecţionare a logicii cooperării o vedem în precizarea semanticii acesteia şi a principalelor interpretări pe care le pot lua functorii ei specifici. Menţionăm, deocamdată, trei astfel de interpretări;

4a teorie a conduitei dintre perechile de acţiuni:

4b teorie a conduitei raţionale;

4c teorie a calificării eficienţei acţiunilor umane.

Să citim, de exemplu, functorul $K s t$ prin prisma acestor trei interpretări:

4á' acţiunea s influenţează favorabil acţiunea t;

4b' acţiunea s mijloceşte atingerea scopului t;

4c' acţiunea s este eficientă în rapot cu scopul t.

Nuanţele de interpretare reliefate se păstrează în raport cu toţi cei 12 functori propuşi pentru logica relaţiilor de cooperare. O valoare atribuită variabilei t, cel de al doilea element al perechii acţionale, poate fi înţeleasă ca schimbare sau *proces acţional* sau ca *rezultat* al acestui proces acţional. S-ar părea că există tendinţa ca t să fie interpretat mai mult ca o stare fixă de referinţă, de exemplu, un obiectiv urmărit, în raport cu care testăm şi calificăm un şir de conduite acţionale s prin prisma eficienţei lor în atingerea obiectivului fixat.

După cum am mai observat functorii M, H, N, W, Z pot fi organizaţi într-un spectru al modalităţilor praxiologice relative, spectru ce diferenţiază nu numai între raporturile de facilitare, indiferenţă şi stînjenire ci permite, totodată, operarea unor distincţii în mulţimea raporturilor de facilitare şi respectiv în mulţimea raporturilor de stînjenire.

Kst Acţiuni eficiente		*Zst* Acţiuni neeficiente		
depline *Mst*	parţiale *Hst*	neutre *Nst*	parţial dăunătoare *Wst*	total dăunătoare *Zst*
Acţiuni nedăunătoare *Gst*			Acţiuni dăunătoare *Gst*	

Fig. 7. Spectrul modalităţilor praxiologice şi eficienţa acţiunilor umane.

Cele cinci nuanţe ale spectrului pot fi citite astfel:

$M(st)$ = acţiunea s garantează atingerea scopului t sau s asigură succesul deplin al lui t;

$H(s,t)$ = acţiunea s apropie sau favorizează atingerea scopului t, dar nu asigură singură atingerea acestuia.

$N(s,t)$ = acţiunea s este indiferentă în raport cu scopul t (nici nu favorizează, nici nu defavorizează scopul t)

$W(s,t)$ = scţiunea s stînjeneşte (îngreunează) atingerea scopului t, dar nu-l zădărniceşte sau s este un insucces parţial în raport cu scopul t;

$Z(s,t)$ = acţiunea s zădărniceşte atingerea scopului t sau s compromite definitiv atingerea scopului t (eşec total).

După cum rezultă din fig. 7 *Kst* va descrie în această interpretare acţiunile eficiente; *Gst* va descrie acţiunile dăunătoare sau antieficiente. Antieficienţa nu trebuie confundată cu neeficienţa, căci acţiunile neutre sînt neeficiente fără să fie în acelaşi timp antieficiente. În mod similar, acţiunile nedăunătoare nu vor fi identificate cu cele eficiente, căci acţiunile neutre vor fi nedăunătoare şi neeficiente.

Gradele de exigenţă în definirea conceptului de succes ca şi a celui de eroare[7] sînt funcţie de dihotomia pe care o operăm în spectrul modalităţilor praxiologice mai sus menţionate. Astfel într-o perspectivă ultraexigentă vom numi succes doar acţiunile

[7] Cornel Popa, *Eficienţa acţiunilor şi conceptul de eroare practică*, „Studia filozoficzne" 1976, nr. 2.

deplin eficiente, toate celelalte subdomenii urmînd a descrie doar nuanțe ale insuccesului. O slăbire a rigorii ne va permite să calificăm drept succes orice acțiune *s* ce ne apropie de atingerea scopului *t*, distingînd de data aceasta între succesul deplin *Mst* și succesul parțial *Hst*. Domeniul insuccesului s-ar extinde în această perspectivă, deopotrivă, asupra acțiunilor neutre și asupra acțiunilor dăunătoare (*Wst* și *Zst*). Se înțelege, și în acest caz vom distinge între insuccesul parțial (*Wst*) și insuccesul total sau eșecul (*Zst*). Vom califica drept eroare acea acțiune *s* întreprinsă de un agent ce urmărește scopul *t* care nu numai că nu-l apropie ci îl îndepărtează de acesta sau îi compromite orice șansă de a-l atinge. Eșecul este forma cea mai gravă de eroare care îl scoate definitiv pe agent din cursa pentru atingerea scopului asumat.

Inițiată ca o cercetare abstractă a relațiilor dintre perechile de acțiuni, logica relațiilor de cooperare devine, pe această cale, o teorie formală despre calificarea eficienței acțiunilor umane în raport cu un scop determinat.

Teoria pe care am numit-o drept logică a relațiilor de cooperare este o specie de logică modală, cu functori praxiologici. O altă specie o reprezintă sistemul deontico-praxiologic de care ne-am ocupat în lucrările anterior menționate. Definițiile și enumerarea altor functori modali praxiologici ⓐ*p*, *Apt* (*p*), *Ep* s.a., relațiile relevate între ei precum și posibilitățile multiple de a combina modalitățile praxiologice cu cele aletice, epistemice, deontice și axiologice lasă să se întrevadă un domeniu fertil de cercetare.

Filosofskie nauki

(U.R.S.S.)

Nr. 6/1976

Din sumar : S. ANISIMOV, A. I. TITARENKO, A. A. HUSEINOV, Congresul al XXV-lea al P.C.U.S. și problemele actuale ale educației morale ; A. A. LUZAN, Conducere, putere, organizație ; B. V. MARKOV, Criteriile de apreciere a valorii cognitive a ipotezelor în știință ; I. A. PETROV, Categoriile de conținut și formă ; B. G. KUZNEȚOV, Problema ireversibilității evoluției cosmice, a cunoașterii și a procesului cultural-istoric (I) ; A. V. KEZIN, Cu privire la criteriile științificității ; R. S. KARPINSKAIA, S. A. RUDZAVICIUK, Despre abordarea integrală în genetica umană ; L. N. KARPOV, Aspecte metodologice ale lingvisticii structurale ; G. A. GABINSKI, Teologie și logică ; S. M. BRAIOVICI, Hermeneutica : metodele și pretențiile ei (Încercare critică) ; N. S. KOZLOV, Lev Tolstoi și decembriștii ; V. S. KOSTIUCENKO, S. Vivekananda și „renașterea filozofică" indiană ; DIANA GHEORGHIEVA (R. P. Bulgaria), Dimităr Blagoev despre cunoaștere.

Marxism today

(Anglia)

Nr. 7/1976

Din sumar : DAVE COOK, Parlament şi putere (prima parte) ; BERT RAMELSON, Rolul grevelor generale astăzi ; DISCUŢII : G. CARRIT, CYRIL CLAYDON, JOHN TARVER, Democraţia socialistă — unele probleme.

Nr. 8/1976

Din sumar : DAVE COOK, Parlament şi putere (partea doua) ; HANS HESS, Arta şi funcţiile ei sociale ; DISCUŢII : PETER HALL, DAVE PRISCOTT, RALPH RUSSELL,Democraţia socialistă — unele probleme.

Nr. 9/1976

Din sumar : DAVID PURDY, Capitalismul englez de la război încoace (prima parte) — originile crizei ; DISCUŢII DESPRE FRONTUL POPULAR : A. M. ELIOTT, Frontul Popular în Spania ; DISCUŢII : CHARLIE BREWSTER, RON PRESS, GRAHAM TAYLOR, Democraţia socialistă — unele probleme.

Nr. 10/1976

Din sumar : JON BLOOMFIELD, O strategie pentru educaţia democratică postşcolară ; DAVID PURDY ; Capitalismul britanic de la război încoace (partea doua) — Declin şi prospecte ; DISCUŢII : LES HOWEY, DIGBY JACKS, MONTY JOHNSTONE, Democraţia socialistă — unele probleme.

Nr. 11/1976

Din sumar : JACK WODDIS, Probleme legate de Stat ; DISCUŢII : GEORGE BRIDGES, REUBEN FALBER, BILL TAIT, Democraţia socialistă — unele probleme.

DISCUȚII

REVOLUȚIE POLITICĂ – REVOLUȚIE SOCIALĂ

DE

GAVRIL SZTRANYCZKI

Succesiunea tot mai rapidă a unor mutații de amploare în viața economică și social-politică a lumii contemporane, schimbarea continuă a dimensiunilor și determinărilor condiției umane, pun în evidență o tendință obiectivă deosebit de semnificativă a zilelor noastre, anume aceea că *spiritul revoluționar* devine tot mai mult o coordonată definitorie a practicii social-istorice contemporane. Este cu totul firesc ca în acest context istoric *conceptul de revoluție* să dobîndească o actualitate tot mai stringentă și semnificații din ce în ce mai ample și profunde.

O trăsătură distinctivă a preocupărilor pentru problema revoluției în condițiile actuale rezidă, printre altele, în aceea că ele se manifestă tot mai vădit și în gîndirea social-politică nemarxistă, chiar în așa măsură încît fenomenul „revoluției" devine un real obiect de cercetare. Dacă abia cu cincizeci de ani în urmă în ideologia burgheză termenul de revoluție era sinonim cu cel de anomalie socială, azi — în cadrul științelor sociale din Occident — s-a creat o ramură specială, numită „sociologia revoluției"[1], care își propune studierea riguroasă a acestui fenomen sub toate aspectele lui principale.

Fără îndoială, afirmarea și sporirea evidentă a interesului în cadrul sociologiei nemarxiste pentru problema revoluției este determinat și de cerințele noi pe care le ridică în fața ei confruntarea de idei pe plan internațional cu ideologia marxistă. Dar ar fi o viziune simplistă, unilaterală a interpreta această preocupare crescîndă exclusiv ca o tactică sau o manevră ideologică a burgheziei imperialiste. Nu poate fi ignorat faptul că — tocmai prin funcția sa socială — sociologia occidentală nu se poate eschiva de obligația de a cerceta și a supune unei analize minuțioase noile fenomene și procese obiective ce au loc în lume, în vederea elaborării instrumentelor teoretice și metodologice care să poată servi la fundamentarea unei politici eficiente, îndreptată spre integrarea acestor fenomene în sistemul social-politic dat. Or această „aplecare" atentă la realitățile noi nu poate să nu conducă la conturarea treptată în gîndirea nemarxistă a recunoașterii că transformările revoluționare care se produc în lumea contemporană exprimă în fond un proces istoric inevitabil. Este concludentă, în acest sens, părerea cunoscutului publicist și sociolog american, Sidney Lens, care remarca printre altele: „Nu putem evita implicațiile revoluției sociale din epoca noastră; trebuie să ne supunem lor atît timp cît nu vom deveni destul de înțelepți pentru a beneficia de pe urma lor"[2]. Mai mult, unii sociologi nemarxiști ajung chiar la concluzia că studierea și cunoașterea fenomenului revoluției devine în zilele noastre o cerință vitală a progresului istoric. Astfel, Hannah Arendt recunoaște limpede: „În întrecerea care divide astăzi lumea și în care confruntarea devine imensă va învinge, evident, acela care înțelege revoluția"[3].

Firește, cheia teoretică și metodologică indispensabilă descifrării esenței și mecanismelor lăuntrice ale acestui fenomen social profund o poate oferi doar concepția marxist-leninistă. Dezvăluind legitățile generale de dezvoltare a societății, materialismul istoric a demonstrat că revoluția socială reprezintă un „proces de transformare calitativă radicală a societății, prin care se realizează trecerea de la o formațiune socială inferioară la alta superioară"[4]. Învățătura marxist-leninistă despre tipurile istorice, forțele motrice ale revoluției sociale, despre situația revoluționară, legile

---

[1] A se vedea în legătură cu aceasta cartea lui I. A. Krasin *Sotiologhia revoliutii protiv revoliutii*, Izd. Pol. Lit., Moskva, 1966.

[2] Sidney Lens, *A World in Revolution*, N.Y., 1956, p. 219.

[3] Hannah Arendt, *On Revolution*, N.Y., 1963, p. 8.

de dezvoltare și formele revoluțiilor constituie un îndreptar teoretico-științific de o valoare inestimabilă, în măsură să asigure cercetarea și cunoașterea veridică a mecanismelor lăuntrice, a cerințelor obiective ale procesului revoluționar mondial contemporan.

Studierea și valorificarea teoretică-metodologică a experienței bogate care s-a acumulat în cursul practicii social-istorice din ultimele decenii — mai cu seamă în procesul revoluțiilor populare, al construcției socialiste din Europa, Asia și America latină — reclamă, totodată, perfecționarea conceptelor elaborate de clasicii marxism-leninismului, în vederea unei abordări cît mai diferențiate a noilor fenomene, precum și în vederea elaborării unor răspunsuri cît mai suple, nuantate, la problemele actuale pe care le ridică practica revoluționară contemporană. Tocmai pe această linie se înscrie cerința studierii *raportului dintre „revoluția politică" și „revoluția socială"* cu scopul de a aduce precizările necesare acestui cuplu noțional în conformitate cu experiența acumulată.

★

Dacă pentru sociologia nemarxistă a revoluției distincția pur și simplu nu există, din punctul de vedere al concepției marxiste problema raportului *revoluție politică — revoluție socială* are o importanță hotărîtoare. Ea nu este — nici pe departe — o problemă nouă.

Distincția dintre cei doi termeni apare pentru prima dată în terminologia tinerilor hegelieni, din a căror grupare făceau parte, la început, și Marx și Engels. Exprimînd poziția hegelianismului de stînga față de realitățile sociale ale vremii, Moses Hess scria: „Revoluția Viitorului trebuie să fie nu o revoluție politică, ci una socială"[5]. Ideea poate fi regăsită și în unele din scrierile lui Engels, respectiv Marx, din perioada anilor 1841—1843. Astfel, caracterizînd situația socială din Anglia și perspectivele ei, Fr. Engels nota, printre altele: „... revoluția nu va fi politică, ci socială"[6]. Subliniind legătura intrinsecă dintre revendicarea „revoluției sociale" și concepția hegelianismului de stînga, în articolul *Progresele reformei sociale pe continent* Engels avea să facă următoarea precizare: „Încă în August 1842, cîțiva militanți de partid au preconizat că reformele politice sînt insuficiente și au arătat că, după părerea lor numai o revoluție *socială* bazată pe proprietatea comună este singura stare a societății care corespunde principiilor lor abstracte"[7]

La Marx distincția în cauză apare în corelație cu termenul de emancipare. Astfel în lucrarea *Contribuții la problema evreiască*, el arăta: „Emanciparea politică este reducerea omului, pe de o parte, la situația de membru al societății civile, la situația de individ *egoist independent*, iar pe de altă parte, la aceea de *cetățean*, de persoană juridică. Abia cînd omul individual real va absorbi pe cetățeanul abstract și cînd, ca om individual, în viața lui empirică, în munca lui individuală, în relațiile lui individuale va deveni o ființă *generică*, abia cînd omul își va cunoaște și-și va organiza « ses forces propres » ca forțe *sociale* și deci nu va mai separa de sine forța socială sub forma puterii *politice*, abia atunci se va săvîrși emanciparea umană"[8].

Evident, delimitarea dintre revoluția politică și revoluția socială avea să exprime inițial cerința unei transformări radicale a societății, esențialmente diferită de cea pe care au adus-o revoluțiile burgheze — concluzie fundamentală ce decurgea în mod logic din concepția tinerilor hegelieni. Această distincție însă, aparent categorică, lipsită de orice echivoc, comporta în mod necesar limitele inevitabile ale unei poziții abstract-idealiste, inerente hegelianismului de stînga, limite care și-au găsit o expresie semnificativă în ambiguitățile generate de disocierea și opoziția dintre social și politic în cadrul fenomenului revoluție. Marx a fost acela care, încă în 1844, și-a dat seama de absurditatea și, totodată, primejdia pe care o implică separarea unilaterală și contrapunerea directă dintre politic și social sub raportul revoluției. Supunînd această viziune unei critici necruțătoare, el sublinia: „Orice revoluție desființează *vechea societate*, și din acest punct de vedere este *socială*. Orice revoluție răstoarnă *vechea putere*, și din acest punct de vedere este *politică* ... În genere *revoluția* — *răsturnarea* puterii existente și *desființarea* vechilor relații — este un *act politic*"[9].

Din precizarea de mai sus deosebit de clară și concisă vom reține două idei semnificative, care vor constitui puncte de reper în analiza distincției în cauză:

a) În sensul strict al termenului, *revoluția* reprezintă un *act politic*, întrucît, vizînd la transformarea societății date, ridică în mod inevitabil problema puterii politice.

b) Ca atare, distincția dintre revoluția politică și revoluția socială, concepută într-o opoziție unilaterală și exclusivă, este un non-

---

[4] *Mic dicționar filozofic*, ediția a II-a, București, Edit. politică, 1973, p. 485.

[5] Apud A. Cornu, *K. Marx es F. Engels 1818—1844*, Kossuth K. Bp., 1968, p. 205.

[6] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 1, București, E.S.P.L.P., 1957, p. 502.

[7] *Idem*, p. 539.

[8] *Idem*, p. 405.

[9] *Idem*, p. 446.

sens, o absurditate. Separarea și contrapunerea lor univocă, absolută denaturează adevăratul conținut al termenului de revoluție, care exprimă în fond faptul real că transformarea societății nu înseamnă cîtuși de puțin schimbarea concepțiilor, ideilor, ci schimbarea dominației politice, înlocuirea, prin forță a dominației intereselor unor anumite clase prin dominația intereselor unei noi clase.

Așadar, problema distincției dintre revoluția politică și revoluția socială a constituit, în fond, un adevărat catalizator în formarea concepției lui Marx și Engels, în debarasarea lor de ideologia hegeliană. Am putea chiar spune, pe bună dreptate, că a avut o importanță decisivă în deschiderea perspectivei materialist-științifice asupra istoriei, a marcat un moment de răscruce în elaborarea socialismului științific. Iată de ce, este cel puțin surprinzător faptul că Louis Althusser, care a studiat cu multă migală evoluția gîndirii lui Marx de la hegelianism și feuerbachianism la concepția materialistă a societății, acordă în cadrul acestui proces prea puțină atenție rolului și semnificației problematicii revoluției. Aceasta cu atît mai mult cu cît filozoful marxist francez subliniază în repetate rînduri importanța hotărîtoare a tezei despre rolul luptei de clasă ca motor al istoriei în depășirea de către Marx a mai vechilor sale poziții. Cu toate acestea, Althusser trece cu vederea faptul — după noi de importanță decisivă — că, în cristalizarea viziunii științifice materialiste asupra istoriei, unul din momentele definitorii l-a constituit tocmai saltul calitativ realizat de Marx și Engels în modul de interpretare a esenței și rolului activității revoluționare. Căci este cu neputință a înțelege în profunzime mult discutata teză conform căreia „oamenii își făuresc ei înșiși istoria, dar și-o făuresc nu după bunul lor plac și în împrejurări alese de ei...”[10], fără a ține seamă de concepția marxistă cu privire la practica revoluționară. Orice rationament care va încerca să interpreteze formula în cauză în mod izolat, ruptă de concepția marxistă despre revoluție, riscă să reproducă antinomia teoretică în care s-a pomenit împotmolită gîndirea iluministă franceză din secolul al XVIII-lea, neputînd să găsească soluție contradicției logice dintre cele două concluzii la care ajunsese: împrejurările îi determină pe oameni — oamenii creează împrejurările. În fond, soluționarea cu adevărat științifică a acestei antinomii a dus la descoperirea de către Marx și Engels a esenței specifice a practicii social-umane, a adevărului că „... fiecare generație, pe de o parte, continuă în împrejurări complet schimbate activitatea moștenită, iar pe de altă parte modifică vechile împrejurări printr-o activitate complet schimbată”[11]. Dar pentru a ajunge la o înțelegere atît de profundă, cu adevărat dialectică, a dinamicii sociale, Marx și Engels trebuiau să depășească viziunea hegelianismului de stînga, în cadrul careia antinomia dintre schimbarea activității și schimbarea împrejurărilor obiective căpătase o formă specifică — într-un anumit sens, de extremă limită.

Într-adevăr, în opoziția univocă și absolută dintre „revoluția politică” și „revoluția socială” — așa cum o formulaseră tinerii hegelieni — reapărea, în fond, vechiul semn de întrebare propriu concepției materialiștilor francezi, dar cu dimensiuni și semnificații schimbate. Opoziția dintre schimbarea împrejurărilor și schimbarea oamenilor era reeditată sub forma opoziției metafizice dintre *politic* și *social* ca act revoluționar. Iată de ce, în formarea și dezvoltarea concepției lui Marx și Engels, o semnificație cu totul deosebită a avut faptul că ei au reușit să reformuleze această opoziție unilaterală în termenii raportului dintre *latura obiectivă* și *latura subiectivă* a activității, mergînd astfel pînă la identificarea științifică a esenței problemei. Altfel spus, căutarea răspunsului științific la problema specificității noii revoluții i-a condus pe Marx și Engels la ideea de însemnătate hotărîtoare, potrivit căreia *revoluțiile* reprezintă astfel de momente în mersul societății prin care are loc *restabilirea concordanței istorice dintre condițiile obiective ale activității și caracterul acesteia*. În acest sens, ei au demonstrat adevărul că *revoluția* este *un fenomen prin excelență politic*, deoarece realizarea concordanței presupune ridicarea la rangul de relații dominante a noilor condiții obiective. Prin urmare, revoluția întruchipează un tip deosebit de practică social-umană, care se definește prin „coincidența dintre schimbarea împrejurărilor și schimbarea activității omenești”[12].

Ceea ce se cere a fi subliniat aici în mod deosebit este faptul că dezvăluirea critică a absurdității opoziției antinomice, precum și a implicațiilor teoretice pe care le comporta, a permis lui Marx și Engels să descopere adevărata esență științifică a problemei ascunse în spatele acestei antinomii, s-o supună unei analize critice profunde, multilaterale. Ei au știut să discearnă între conținutul rațional al distincției terminologice și forma ideologică falsă prin care acest conținut a pătruns în conștiința filozofică a epocii.

Privit din perspectiva concepției generale asupra istoriei, conținutul rațional în cauză

[10] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 8, București, Edit. politică, 1960, p. 119.

[11] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, București, Edit. politică, 1958, p. 46.

[12] *Idem*, p. 6.

nu este altceva decît *problema diferenței de nivel ontologic dintre practica revoluționară caracteristică revoluțiilor burgheze și cea proprie procesului de trecere de la capitalism la comunism.* Sub aspectul specificului propriu-zis, această problemă se prezintă astfel: limitele istorice și sociale ale revoluțiilor din secolele XVII și XVIII și-au găsit expresia în caracterul îngust politic al acestora; cum ar putea fi realizată însă o revoluție radicală din punct de vedere politic, o transformare radicală a societății de pe poziții politice și sub forma politicului? Răspunsul presupune, evident, nu numai recunoașterea unei diferențe de nivel social-ontologic între cele *două epoci ale practicii revoluționare*, dar totodată și înțelegerea, respectiv, admiterea faptului că odată cu această schimbare de nivel trebuie să aibă loc o mutație obiectivă și în conținutul și dimensiunile, în natura și sensul politicului, ceea ce implică un *raport calitativ nou între politic și social*, în sensul realizării unei coincidențe tot mai plenare. Dacă în revoluțiile din secolele XVII și XVIII forma politică exprima — sau mai bine zis, simboliza — limitele istorice inevitabile ale actului de eliberare socială și națională, caracterul politic al revoluției „sociale" reprezintă garanția sigură a esenței radicale a actului de eliberare, asigură prin însăși natura sa de clasă depășirea oricăror limite istorice, ridicarea necontenită a procesului de transformare revoluționară a societății pe trepte calitativ mereu noi. Prin urmare, nu negarea, nu respingerea politicului reprezintă calea de realizare a „revoluției sociale" radicale, ci, dimpotrivă, numai afirmarea lui plenară, ca formă și ca act realmente social, poate garanta cu adevărat înfăptuirea acestor mutații, schimbarea din temelii a întregii societăți. Iată concluzia la care ajunsese Marx: „Să nu se spună — citim în *Mizeria filozofiei* — că mișcarea socială exclude mișcarea politică. Nu există mișcare politică care să nu fie în același timp și socială. Abia prin instaurarea unei ordini în care să nu mai existe nici clase, nici antagonismul dintre clase, *evoluțiile sociale* vor înceta să mai fie revoluții politice"[13]. În consecință, *noul tip de practică revoluționară* — pe care o instaurează clasa muncitoare victorioasă — *va realiza în mod obiectiv depășirea istorică a politicului*, dar tocmai prin înfăptuirea plenară, omnilaterală a acestuia, desființînd astfel treptat toate condițiile obiective care determină împărțirea societății în clase și pături diferite. Ca atare, revoluția socială (socialistă) este superioară așa-numitei revoluții politice (burgheze) în sensul că este chemată să revoluționeze politicul însuși, transformîndu-l într-un instrument social în măsură să înlăture toate limitele istorice ale activității sociale și să desăvîrșească eliberarea socială omnilaterală a omului.

★

Ca expresie a unei viziuni antitetice unilaterale, idealiste, cuplul categorial revoluție politică—revoluție socială prezintă interes doar sub raport istoric. Problema reală, a cărei expresie eronată avea să fie, își păstrează însă semnificația teoretică. Aceasta cu atît mai mult, cu cît în epoca noastră mișcările democratice, revoluțiile democratice-naționale au devenit o parte integrantă a procesului revoluționar mondial unic de trecere a omenirii de la capitalism la socialism. Unitatea lor atestă, o dată mai mult, esența comună a revoluțiilor sociale de tipuri diferite, a revoluțiilor al căror purtător adevărat au fost — și devin din ce în ce mai mult — masele populare.

Contopirea într-un proces revoluționar unic a revoluțiilor de tip burghezo-democratic și a celei de tip socialist nu anulează, nici pe departe, *diferența calitativă* dintre cele *două nivele ale practicii revoluționare*. Dimpotrivă, prin această reunire distincția dintre conținutul obiectiv al celor două nivele capătă o semnificație în plus: cuplul categorial revoluție politică—revoluție socială se dovedește a fi — după părerea noastră — un instrument teoretic-metodologic nu numai util, dar și necesar.

Desigur, este întru totul legitimă întrebarea: de ce acest cuplu și de ce nu consacrata formulă: *revoluție burgheză—revoluție socialistă*? În definitiv, chiar la Marx și Engels sensul științific pozitiv al distincției dintre revoluția politică și cea socială și-a găsit ulterior o aplicare fertilă în confruntarea argumentată dintre limitele revoluției burgheze și esența radicală a revoluției socialiste. Un exemplu concludent în acest sens ni-l oferă Engels în *Introducerea* scrisă la lucrarea lui Marx *Luptele de clasă în Franța.*

Fără îndoială, ar fi un nonsens a reveni la un cuplu categorial, în fond, depășit, cînd există o formulă de-acum consacrată în măsură să redea în mod corect ideea propriu-zisă. Numai că — după părerea noastră — conținutul obișnuitei formule „revoluție burgheză — revoluție socialistă" nu coincide întru totul cu problematica vizată de cuplul conceptual „revoluție politică—revoluție socială". Aceasta cel puțin din două motive.

Pe de o parte, formula nu are în vedere, în mod special, practica revoluționară ca modalitate de coincidență între schimbarea condițiilor obiective și schimbarea activității omenești însăși. Astfel, accepțiunea termenului de revoluție se reduce, în fond, la actul de cucerire a puterii și de organizare a dominației noi

[13] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 4, București, Edit. politică, 1958, p. 179.

de clasă. Deși privitor la revoluția socialistă se subliniază, de regulă, că acest act reprezintă — în cazul ei — doar punctul de plecare, sensul termenului de revoluție rămîne totuși îngust, limitat, el consemnînd doar procesul lichidării vechilor relații și al creării celor noi socialiste, și, nu, în primul rînd *modul fundamental de raportare a activității sociale la sine însăși*, ca esență definitorie a practicii.

Pe de altă parte, tradiționala formulă nu oferă perspectiva raportului dintre politic și social — criteriu fundamental pentru distincția dintre cele două nivele istorico-ontologice ale practicii revoluționare. În definitiv, gradul de coincidență dintre schimbarea socială obiectivă și cea subiectivă, dimensiunile, sensul și modalitățile de realizare a acestei coincidențe își găsesc o expresie, mai mult sau mai puțin directă, tocmai în corelația dintre politic și social, în genere. Lipsită de această perspectivă esențială, formula în cauză lasă în umbră mutațiile fundamentale pe care le cunoaște în mod necesar politicul în procesul de edificare a socialismului și comunismului. Or, tocmai aceste mutații atestă esența calitativ superioară a praxis-ului revoluționar chemată să înfăptuiască saltul omenirii din imperiul necesității în imperiul libertății. Spre a surprinde, în adevărata ei amploare, această diferență calitativă, trebuie să apelăm — după părerea noastră — la cuplul categorial revoluție politică — revoluție socială, care solicită confruntarea dintre cele două nivele tocmai din perspectiva în cauză.

Analizînd practica socială afirmată în revoluțiile burgheze, vom putea constata, într-adevăr, momentul coincidenței dintre structura schimbărilor obiective și sensul real al activității social-politice conștiente. În planul structurii sociale obiective esența noilor mutații constă, în ultimă instanță, în trecerea de la forma de comunitate apărută, mai mult sau mai puțin, pe cale naturală, la forma de sistem bazat pe relații sociale ca atare, formate istoric în și prin activitatea umană. În acest sens, schimbarea produsă „în planul împrejurărilor" comporta în mod necesar un nou tip obiectiv de raport existențial, care impunea restructurarea conștientă a modului fundamental de activitate. Apare, pe acest temei, un nou tip de practică, diferită radical de cea cunoscută anterior — o practică care va avea ca obiect însăși condiția umană. Pentru prima dată în istorie se pune în mod deliberat problema reorganizării vieții sociale de către omul însuși, în mod liber, autonom, în conformitate cu principiile rațiunii sale. În acest sens, avem de-a face cu prima „revoluție socială", în sensul propriu al termenului, chemată să elibereze omul de sub dominația relațiilor naturale, a spontaneității naturale, de a-i crea statutul de „zoon politikon", de om social. Esența socială a revoluției consemnează tocmai coincidența dintre cele două planuri ale mutațiilor istorice. Pe de o parte, acest caracter prin excelență social rezultă din faptul că acest tip de practică avea să înlocuiască relațiile naturale prin relații sociale în sine. Pe de altă parte, acest caracter decurge și din particularitățile suprastructurale ale acestei practici, anume din aceea că ea avea să răstoarne relațiile de dominație și subordonare nemijlocite, fățișe, pentru a le substitui prin relații de egalitate și libertate ca *formă socială*.

Datorită specificului sarcinilor istorice pe care avea să le înfăptuiască, revoluția trebuia să se impună ca o mutație prin excelență politică în dublu sens.

Pe de o parte, întrucît avea menirea de *a înlătura* din cale o formă socială, în care necesitatea naturală îmbrăca direct forma relațiilor de putere, și în care politicul îndeplinea astfel funcția de expresie și consfințire directă a caracterului naturalmente limitat al activității. Altfel spus, această formă nu cunoaște încă *socialul* ca *existență în sine*, socialul consemnînd politicul ca prezență directă și atotcuprinzătoare a relațiilor de coercițiune. În astfel de condiții este limpede că revoluția nu putea să nu aibă un caracter prin excelență politic, din moment ce avea să răstoarne dominația nemijlocită a politicului, aflată la temelia formei de proprietate precapitalistă. În măsura în care pentru această formă socialul echivala cu politicul, în cadrul termenului de „revoluție politică" epitetul avea în mod firesc semnificația de *social*.

Pe de altă parte, caracterul prin excelență politic al revoluției exprimă specificul raportului existențial pe care această mutație avea să-l întroneze. Odată cu desființarea vechilor forme de comunitate, formate mai mult sau mai puțin pe cale naturală, și înlocuirea lor prin relațiile de marfă-bani, apare pe scena istoriei individul singularizat ca produs social-istoric. Astfel, eliberarea pe care avea s-o înfăptuiască revoluția nu putea să fie, în fond, altceva decît așezarea la temelia organizării sociale a omului ca individ particular. „*Orice* emancipare — remarca Marx încă în 1843 — este o *readucere* a lumii omenești, a relațiilor la *omul însuși*. Emanciparea politică este reducerea omului, pe de o parte, la situația de membru al societății civile, la situația de individ *egoist independent*, iar pe de altă parte la aceea de *cetățean*, de persoană juridică"[14]. Caracterul politic al revoluției indică, așadar, esența emancipării, faptul că era vorba nu de depășirea politicului, ca

[14] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 1, p. 405.

atare, ci dimpotrivă, de eliberarea lui de sub dominația directă a necesității naturale și de postularea lui ca formă a socialului în sine. După cum dezvoltarea forțelor de producție a determinat separarea dintre condițiile obiective ale producției și producătorul însuși, proiectîndu-l pe acesta ca existență socială pentru sine, tot astfel, revoluția a operat disjuncția dintre om ca individ concret și om ca ființă socială, postulîndu-l pe acesta ca pură formă socială, ca relație, prin excelență, politică.

Caracterul prin excelență politic al revoluției reflecta, așadar, adevărata esență socială a mutației și, odată cu aceasta, limitele ei istorice intrinsece. Afirmarea socialului în sine sub forma politicului rezultă, în ultimă instanță, din faptul că deși condițiile obiective și subiective ale activității au fost eliberate de sub dominația nemijlocită a relațiilor de putere, separate și opuse antinomic, ele continuă să rămînă dominate de necesitatea naturală, prezentînd un mod de ființare spontan, stihinic, incontrolabil. Caracterul politic al revoluției exprimă acest mod de ființare în limbajul acțiunii umane conștiente, deci într-o formă paradoxală, ca libertate. „... Libertatea omului egoist — nota Marx în 1843 — și recunoașterea acestei libertăți nu reprezintă altceva decît recunoașterea mișcării *nestăvilite* a elementelor spirituale și materiale care alcătuiesc conținutul vieții acestui om"[15].

În acest fapt se confirmă natura intrinsecă a limitelor mutației aduse de revoluția politică, revoluție care avea la temelie individul particular privat și nicidecum omul, ca totalitate. Referindu-se la această limită, în *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului. Introducere*, Marx remarca: „Pe ce se sprijină o revoluție parțială, o revoluție numai politică? Pe aceea că *o parte a societății civile* se emancipează și ajunge la dominația *generală*, pe aceea că o anumită clasă, pornind de la *situația* ei *specială*, întreprinde emanciparea întregii societăți. Această clasă eliberează întreaga societate, dar numai presupunînd că întreaga societate se găsește în situația acestei clase, adică posedă, de pildă, bani și cultură sau poate oricînd să le dobîndească"[16].

Caracterul „parțial" al revoluției semnifică în acest context nu inconsecvența și nici restrîngerea mutației la o anumită „parte" a sistemului social. Prin însăși natura sa, revoluția era *socială*, realizînd trecerea de la vechiul tip de organizare, bazat pe relații de dominație și supunere directă, la unul nou, în care producătorul este postulat ca persoană independentă, liberă, stăpînă asupra forței sale de muncă. Parțialitatea ține de natura, de esența *socială* a mutației istorice, consemnînd caracterul socialmente *mărginit* al practicii revoluționare date, absența unui subiect social integral real. Inexistența lui este un fapt istoric firesc, din moment ce formarea lui era condiționată de eliberarea în prealabil a producătorului ca persoană. „*Revoluția politică* — nota Marx — descompune viața civilă în părțile ei constitutive fără a *revoluționa* aceste părți constitutive înseși și fără a le supune criticii"[17]. Altfel spus, eliberarea s-a mărginit — și nu putea să nu se mărginească — la om ca individ particular, ceea ce înseamnă că esența sa socială obiectivă — separată și ea sub forma unor relații reificate — a fost postulată tot ca o sferă *particular-privată*. Revoluția a constituit, într-adevăr, politicul ca atare, ca sferă relativ independentă, de sine stătătoare, dar aceasta nu era decît *forma ca atare*, al cărei conținut real nu exista încă sau, mai bine zis, exista doar ca elemente în sine, separate și dominate de sfera particularului. Ea vrînd-nevrînd divulgă caracterul mărginit al socialului, faptul că activitatea umană continuă să rămînă sub dominația necesității naturale, spontane, mai mult chiar, această dominație a fost desăvîrșită, dusă pînă la ultima ei limită prin separarea univocă și totală a sferei politicului de cea a condiției umane obiective reale. Postulînd esența socială a omului ca pură formă, acest politic constituie în același timp expresia inversată, paradoxală a faptului că, în mod indirect, relațiile reificate, ferecate în sfera particularului comportă în mod necesar raportul de dominație și supunere, deci că revoluția n-a lichidat sistemul de dominație și supunere, ci doar forma lui directă, fățișă, generată de caracterul naturalmente mărginit al activității. Noua formă istorică pe care o întronează revoluția se va baza tocmai pe *libertatea persoanei*, creînd astfel teren propriu *acțiunii individuale*, acțiune care se va institui acum ca sferă relativ independentă, autonomă în raport cu condițiile ei sociale obiective. Dependența reală dintre indivizi, condiționarea socială obiectivă a acțiunii lor va rămîne ascunsă în dosul relațiilor reificate, care, în mod indirect, dar totodată inevitabil, vor determina structurarea întregii existențe sociale pe baza sistemului de dominație și supunere. Analizînd natura specifică și rolul raporturilor de dominație și supunere în formațiunile precapitaliste și în cea capitalistă, Marx nota printre altele: „... Vedem că *raportul de dominație* și *cel*

[15] *Idem*, p. 404.
[16] *Idem*, p. 423.
[17] *Idem*, p. 404.

de supunere intră și ele în această formulă a aproprierii uneltelor de producție; aceste raporturi constituie fermentul necesar al dezvoltării și al dispariției tuturor raporturilor primitive de proprietate și de producție, așa cum ele exprimă și mărginirea acestor raporturi. Ce-i drept, în capital ele sînt reproduse (într-o formă mijlocită) și constituie astfel fermentul descompunerii capitalului, fiind totodată simbolul mărginirii lui"[18].

Analiza atentă a limitelor istorice intrinsece ale revoluției politice burgheze conduce, în ultimă instanță, la concluzia că ea marchează acea formă a practicii revoluționare la al cărei nivel nu poate fi vorba încă de o *raportare la sine.* Aceasta nu pentru că revoluția, ca proces, n-ar fi cuprins ambele laturi ale activității : atît cea obiectivă, cît și cea subiectivă. Deși doar relativ, parțial, vremelnic și paradoxal, coincidența s-a realizat. Revoluția politică nu putea să cunoască momentul raportării la sine tocmai pentru că s-a redus la această coincidență, s-a confundat cu aceasta. Or, momentul raportării la sine presupune actul *detașării de sine.* Prin urmare, raportarea la sine este posibilă și totodată *intrinsecă* unei astfel de practici istorice în care schimbarea corespunzătoare a celor două planuri ale existenței nu mai este o simplă „co-incidență", ci reprezintă modul de ființare a uneia și aceleiași activități.

Așadar, în ipostaza sa — prin excelență — politică, revoluția nu cunoștea — și nici nu putea să cunoască — raportarea la sine, cu atît mai puțin cu cît acest „sine" nu putea fi decît prezența practicii revoluționare în planul condițiilor obiective ale activității. Or, în acest plan, practica revoluționară, ca mod specific social de ființare a condiției umane, avea să se formeze și să se generalizeze doar după victoria revoluției politice, pe baza premiselor istorice create de aceasta. Transformate în raporturi sociale dominante, tocmai relațiile de producție capitaliste au constituit acea temelie istorică, acel cadru social, în care — desigur într-o formă inversată, alienată, paradoxală — s-a putut desfășura acest proces. La această particularitate a modului de producție capitalist s-au referit Marx și Engels, cînd, în *Manifestul Partidului Comunist,* subliniau : „Burghezia nu poate să existe fără a revoluționa neîncetat uneltele de producție, deci relațiile de producție și prin urmare toate relațiile sociale"[19].

Rezultă, deci, că, în planul practicii sociale obiective, al cărei purtător efectiv este proletariatul, schimbarea, dezvoltarea necontenită a „împrejurărilor", a condițiilor obiective ale activității se impune ca o coordonată definitorie a modului de existență. Altfel spus, această practică se definește printr-un caracter revoluționar obiectiv, în sensul că modul de ființare a mijloacelor de producție și, odată cu ele, a formelor de activitate, rezidă în schimbarea lor calitativă, permanentă, în perfecționarea lor necontenită. Pe această temelie devine posibilă și imperativ necesară *detașarea de sine* a acestei practici obiectiv revoluționare, constituirea și instituirea ca *politic* a practicii sociale obiective înseși.

În această ipostază, politicul dobîndește realmente un conținut și un sens revoluționar nou, el nemaifiind opusul, antipodul, reversul paradoxal al unei practici social-economice spontane. Dimpotrivă, asistăm la formarea politicului ca *exponent al procesului obiectiv de socializare multilaterală a activității.* El nu mai este expresia raporturilor de dominație și supunere, ci, dimpotrivă, se impune ca negare a acestora.

Fără îndoială, formarea și afirmarea politicului în noua sa calitate este un proces foarte sinuos, cu atît mai mult cu cît el se află permanent confruntat cu politicul ca purtător al relațiilor de dominație și supunere.Expresie supremă a acestei confruntări, revoluția socială (socialistă) nu mai cunoaște mărginirea anterioară, ea avînd drept scop depășirea definitivă a raporturilor de dominație și supunere, reorganizarea din temelii a societății, în așa fel, încît, administrarea lucrurilor să nu mai fie condiționată de guvernarea oamenilor.

Dacă revoluția politică avea la bază separarea și opoziția dintre condițiile activității și activitatea însăși, dintre social și individual, dintre conținutul obiectiv al existenței umane și forma ei socială, dintre necesitate și libertate, revoluția socială marchează procesul istoric al reunirii lor conștiente într-o formă socială superioară, înlăturînd cauzele cele mai profunde ale dedublării relațiilor sociale în forme economice și politice separate. Iată de ce, specificitatea esenței politice a revoluției sociale rezidă tocmai în depășirea revoluționară a politicului. Procesul de autodepășire a politicului echivalează cu *revoluționarea* practicii revoluționare tradiționale, în sensul că activitatea își programează și reprogramează continuu — în mod conștient și organizat — depășirea nivelului de coincidență atins, reluînd astfel mereu — de fiecare dată de pe o treaptă superioară — negarea dialectică a corespondenței realizate între planul obiectiv și cel subiectiv al activității.

★

[18] K. Marx, *Bazele criticii economiei politice,* vol. 1, București Edit. politică, 1972, p. 452.

[19] K. Marx și F. Engels, *Opere,* vol. 4, p. 469.

Concluziile de mai sus atestă limpede adevărul că sensul real al cuplului conceptual revoluție politică — revoluție socială nu este — și nici nu poate fi — acela al separării și contrapunerii dintre politic și social. Dimpotrivă, distincția vizează tocmai *politicul*, punînd în evidență conținutul și sensul lui specific, deosebit la două nivele istorico-ontologice ale practicii revoluționare. Este vorba, deci, de o deosebire — ce-i drept radicală — în contextul aceluiași fenomen, de unde rezultă și cerința de a porni de la sublinierea unității celor două trepte istorice de practică revoluționară. Sublinierea unității lor este cu atît mai necesară, cu cît în zilele noastre, într-o formă desigur nouă, reapare tendința de a opune în mod absolut și unilateral fenomenul politic cerinței revoluției „radicale". Astfel Herbert Marcuse vede condiția primordială a depășirii orînduirii capitaliste în eliberarea individului de sub dominația valorilor politice. „Valorile și atitudinile aflate în slujba menținerii puterii — scrie H. Marcuse — individul le reproduce la nivelul interiorității sale celei mai intime, la nivelul structurii sale instinctuale", în timp ce „dominația apare într-o formă tot mai puțin personificată, într-o formă din ce în ce mai obiectivă și generalizată"[20]. La rîndul lui, teoreticianul principal al „contraculturii", Th. Roszak afirmă, printre altele, că eliberarea trebuie căutată „nu la nivelul unui partid, al unei clase sau al unei instituții", ci mai de grabă la „nivelul non-intelectual al personalității, nivel ce constituie punctul de plecare al acestor forme sociale și politice ... Construirea societății binelui este cu precădere nu o sarcină socială, ci una psihică"[21].

Contrar acestor concepții, realitatea contemporană atestă odată mai mult adevărul descoperit de marxism că punctul de plecare, temelia și cadrul real al transformării revoluționare a societății rezidă în lupta politică a maselor de oameni ai muncii. Astăzi devine mai actuală ca oricînd teza leninistă despre revoluția politică ca moment necesar, organic al revoluției sociale radicale. „Schimbările politice — sublinia Lenin — cu un caracter într-adevăr democratic, și cu atît mai mult revoluțiile politice, nu pot în nici un caz, niciodată și în nici o împrejurare, nici să eclipseze, nici să slăbească lozinca revoluției socialiste. Dimpotrivă, întotdeauna ele apropie revoluția socialistă, îi lărgesc baza, atrag în lupta socialistă noi pături ale micii burghezii și ale maselor semiproletare. Pe de altă parte, revoluțiile politice sînt inevitabile în cursul revoluției socialiste, care nu poate fi privită ca un act unic, ci trebuie considerată ca o epocă de furtunoase zguduiri politice și economice ..."[22].

Practica social-istorică contemporană, în primul rînd experiența revoluțiilor socialiste din țările Europei, Asiei și Americii Latine reprezintă o confirmare elocventă a concluziilor clasicilor marxism-leninismului cu privire la unitatea și deosebirea dintre revoluția politică propriu-zisă și revoluția socială. Acest adevăr capătă în zilele noastre o actualitate cu totul deosebită, datorită pe de o parte implicațiilor sociale profunde ale revoluției tehnice-științifice contemporane, iar pe de altă parte, politicii capitalismului monopolist de stat. Contrar concepției lui H. Marcuse, o revoluție socială radicală își poate pregăti terenul, își poate croi drumul numai prin lupta de zi cu zi dusă de cele mai largi pături ale populației, în frunte cu clasa muncitoare, împotriva politicii reacționare, militariste, agresive, antiumane a monopolurilor, pentru democratizarea vieții sociale și de stat. Numai în cadrul și în focul acestor mișcări se pot forma și generaliza acele „nevoi radicale" — la care face referiri și H. Marcuse — și fără de care nu poate fi vorba de o revoluție socială radicală. Altfel spus, revoluționarizarea radicală a nevoilor indispensabile pentru înfăptuirea unei revoluții radicale este un proces care nu poate porni decît de la fenomenul politic, ca raportare la sine a socialului, de la formarea cerinței prin excelență politice, de a stăpîni realmente mișcarea relațiilor sociale.

Dar dacă unitatea dialectică consemnată în distincția terminologică dintre revoluția politică și cea socială prezintă în condițiile contemporane o actualitate reală, nu mai puțin actuală este semnificația pe care o comportă relevarea diferenței dintre ele. Sensul major pe care vrea să-l sublinieze această distincție rezidă, înainte de toate, în aceea că revoluția socială consemnează acea treaptă istorică social-ontologică a practicii revoluționare, în care schimbarea condițiilor obiective și schimbarea activității omenești însăși nu se pot desfășura decît sub forma unui dialog revoluționar continuu, care să asigure reunirea lor organică într-un singur proces conștient.

Cercetînd fondul deosebirii dintre cele două tipuri istorice de practică revoluționară în esența diferită a politicului, va trebui să ne oprim puțin asupra specificului *structurii temporale* a activității la cele două nivele. Aceasta, în primul rînd pentru că politicul — ca forma socială a raportului istoricește determinat dintre activitate și condițiile sale obiective —

---

[20] H. Marcuse, *Psychoanalyse und Politik*, Frankfurt a M., 1968, p. 8.

[21] Th. Roszak, *The Making of a Counter Cultur*, London, 1971, p. 49.

[22] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 26, București, Edit. politică, 1964, p. 355—356.

reflectă în modul cel mai concentrat dimensiunile temporale reale ale acestei activități. În al doilea rînd, pentru că mutația calitativ-radicală ce se produce în planul practicii social-istorice, odată cu constituirea și instituirea în politic a intereselor clasei muncitoare, poate fi surprinsă și evidențiată cel mai direct în specificul structurii temporale a activității aflate la baza revoluției sociale.

Coordonata definitorie a acestei structuri la nivelul revoluției politice (burgheze) rezidă în *dominația trecutului* asupra activității. Ca atare, în calitatea lui de practică revoluționară, politicul era lipsit de *dimensiunea viitorului*, cu atît mai mult cu cît era de la bun început marcat de prezența inevitabilă a unui antagonism de clasă. Spre deosebire de această structură temporală, activitatea aflată la baza revoluției sociale (socialiste) se determină — autodeterminã — dinspre Viitor, inaugurînd astfel o practică revoluționară prin excelență umană, care va purta nota definitorie a activității teleologice. În *Optsprezece Brumar al lui Ludovic Bonaparte*, caracterizînd revoluția proletariatului, Marx sublinia printre altele: „Revoluția socială din secolul al XIX-lea își poate sorbi poezia numai din viitor și nu din trecut"[23].

Această diferență hotărîtoare a structurii temporalității permite să înțelegem de ce revoluțiile politice „sînt efemere, își ating în scurt timp apogeul, după care societatea, înainte de a învăța să-și însușească cu luciditate rezultatele perioadei sale de avînt tumultuos, cade într-o mahmureală îndelungată"[24]. La fel, această diferență explică și specificul revoluțiilor sociale, care „se critică singure mereu, își întrerup într-una propriul lor curs, revin asupra celor ce par gata înfăptuite pentru a o lua de la început"[25].

Dominația trecutului asupra activității în contextul revoluției înseamnă că ea este determinată în mod decisiv de cerințele reajustării cadrului acțiunii vii, conștiente, la noua structură formată spontan în planul condițiilor obiective ale activității. Este vorba, în fond, de transpunerea, în planul actului conștient, a existenței instituționalizate a noului raport existențial constituit deja în mod spontan în planul activității materiale obiective. Ca atare, din această perspectivă, actul politic se definește ca practică revoluționară numai în măsura și în forma în care dă expresie negării trecutului, negării de pe pozițiile și în limitele unei structuri sociale obiective deja existente. În acest sens, aici, politicul reprezintă forma finită și definitivă, actul de încheiere, de împlinire a procesului.

La rîndul ei, revoluția socială (socialistă) se definește, mai întîi — și mai presus de toate — prin caracterul ei deschis. Aceasta nu pentru că ea n-ar fi politică, ci, dimpotrivă, pentru că ridică, într-adevăr, politicul la rangul de practică revoluționară integrală, conștientă. Dacă în revoluția politică (burgheză) tocmai politicul este acela care încorporează și exprimă caracterul închis al revoluției, în cazul revoluției sociale (socialiste) caracterul deschis este purtat și garantat tocmai de conținutul, de sensul nou al politicului.

Acest caracter deschis rezultă, înainte de toate, din faptul că revoluția socială (socialistă) are ca scop nu instaurarea unei anumite *forme* de dominație, ci dominația socială a omului asupra condițiilor obiective ale activității sale, asupra propriei sale existențe sociale. Clasa muncitoare reprezintă o clasă socială radical diferită de toate celelalte clase și în sensul că ea nu este o *clasă închisă*. Evoluția ei ca clasă echivalează cu afirmarea pe un plan tot mai general, și într-o formă tot mai multilaterală, a procesului de socializare, care — ridicat la rangul de politică de stat fundamentală — asigură, în ultimă instanță, desființarea oricăror deosebiri de clasă. Din această perspectivă, *dominația politică a clasei muncitoare este anticiparea dominației sociale a omului asupra condițiilor obiective ale activității*. În consecință, integrarea tot mai organică a statului socialist în societate — cerință subliniată în mod deosebit în documentele Congresului al XI-lea al partidului nostru — reprezintă tocmai procesul de pregătire a acestei dominații, transformarea treptată a dominației politice a oamenilor muncii într-o dominație a omului multilateral socializat asupra propriului său destin.

Revoluția socială, adică socialistă, se definește nu numai în raport cu trecutul; ea se determină în primul rînd dinspre viitor, pornind de la cerința obiectivă a *propriei sale negații*. Esența sa rezidă în depășirea definitivă a condițiilor istorico-sociale care fac ca progresul social să îmbrace forma revoluției. Ca atare, revoluția socială (socialistă) nu-și poate realiza esența sa decît printr-o înaintare progresivă spre scopul final, revenind mereu asupra realizărilor sale proprii, descoperind mereu neajunsurile acestora, dezvăluind și depășind mereu propriile sale limite istorice. Sarcina revoluției socialiste nu numai că nu poate fi realizată printr-un singur act, dar însăși această sarcină nu este *dată de-a gata*, ci ea trebuie formulată și reformulată cu fiecare nou stadiu de dezvoltare a revoluției. Avem de-a face, așadar, cu un proces, profund dialectic, care se reînnoiește mereu

[23] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 8, p. 121.

[24] *Idem*, p. 122.

[25] *Ibidem*.

străbătînd noi și noi etape. Fiecare nouă etapă presupune, reclamă și permite raportarea la sine a revoluției, un dialog viu între schimbarea obiectivă a condițiilor obiective și schimbarea activității însăși. Iată de ce procesul revoluționar nu se încheie odată cu victoria socialismului la orașe și sate. Dimpotrivă, în orînduirea socialistă victorioasă practica revoluționară își găsește o *formă de organizare instituționalizată*, desfășurarea ei ridicîndu-se astfel la un nivel calitativ nou.

Îi revine un mare merit partidului nostru de a fi înțeles și subliniat cu stăruință acest adevăr. „Trebuie să fie tuturor clar — arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu, secretarul general al partidului — că nu a încetat procesul revoluționar în România, că el se dezvoltă pe o treaptă superioară. De aceea, comuniștii trebuie să rămînă permanent revoluționari, să devină și mai fermi, pe măsura mersului înainte spre comunism, dacă vor să-și îndeplinească rolul de avangardă în conducerea poporului în această măreață operă" [26]. Înaintarea revoluției reclamă confruntarea permanentă cu sine, stabilirea de noi și noi obiective pentru *revoluționarea* continuă a condițiilor obiective ale activității și, în funcție de aceasta, pentru schimbarea profundă a activității însăși, a omului propriu-zis. Aceasta înseamnă, în același timp, și afirmarea tot mai plenară a esenței noi a politicului, integrarea lui tot mai organică și în forme tot mai multiple în activitatea de organizare și conducere a vieții social-economice. Acest proces se înscrie pe linia imperativului major — ce și-a găsit o subliniere deosebită în Programul Partidului Comunist Român — potrivit căruia „conducerea de către partid trebuie să se exercite nu din afară, ci dinăuntrul organismelor sociale, de stat și economice. Acesta constituie procesul firesc, legic al creșterii continue a rolului conducător al partidului, al întăririi unității întregului popor în jurul său, al ridicării conștiinței generale a maselor populare, al participării tot mai active a poporului la conducerea societății" [27].

Caracterul *deschis* al revoluției sociale socialiste își găsește o expresie pregnantă în esența creatoare a acestei revoluții, respectiv a politicii chemate s-o înfăptuiască. În documentele partidului nostru, ideea caracterului creator al operei de transformare revoluționară a societății ocupă, pe drept cuvînt, un loc central. Recunoașterea acestui adevăr a avut și are o semnificație majoră în elaborarea și perfecționarea continuă a politicii de conducere a construcției socialiste. Socialismul nu poate fi edificat pe baza unor rețete, cu atît mai puțin cu cît această operă este un act revoluționar, un act de creație istorică, pe care nu-l poate înfăptui decît poporul muncitor din țara respectivă, sub conducerea propriului său partid marxist-leninist. Așa cum sarcinile revoluției nu sînt date de-a gata, nici procesul revoluționar nu este — și nu poate fi — stabilit dinainte ca atare, ci el se creează pe măsura înaintării diferitelor popoare pe calea socialismului, cu prețul și pe baza experienței cîștigate de către fiecare popor. În această operă istorică cu adevărat revoluționară-creatoare se poate forma fiecare popor, fiecare națiune, ca *subiect real* al procesului istorico-mondial de trecere a omenirii la comunism.

În sfîrșit, dar nu în ultimă instanță, caracterul deschis al revoluției sociale — socialiste — rezultă și din faptul că ea nu se poate realiza decît desființînd acele condiții sociale obiective care fac ca contradicțiile proprii activității să se transpună în planul existenței sociale a oamenilor, constituind o sursă permanentă de apariție a unor antagonisme, conflicte, convulsii sociale. Victoria socialismului marchează, într-adevăr, depășirea inevitabilității istorice a antagonismelor fundamentale. Dar posibilitatea obiectivă a evitării antagonismelor nu se menține automat, de la sine, ci ea trebuie *reprodusă* permanent la un nivel calitativ tot mai înalt, în așa fel încît activitatea socială vie să devină capabilă de a stăpîni într-o măsură tot mai mare consecințele ei obiective. Acest proces nu este altceva decît autodezvoltarea, *autoperfecționarea continuă a practicii revoluționare*. Ea își găsește expresia cea mai înaltă în rolul partidului comunist de forță conducătoare a întregii societăți, rol ce se afirmă și se reafirmă mereu tocmai printr-o activitate permanentă de studiere și înțelegere a contradicțiilor sociale, de căutare și găsire a metodelor și formelor celor mai adecvate de soluționare, de depășire a acestora. Partidului nostru îi revine meritul de a fi îndreptat atenția asupra contradicțiilor proprii socialismului și de a fi subliniat marea importanță, în practica politică revoluționară de edificare a noii societăți, a cunoașterii și rezolvării lor în timp și cu mijloace corespunzătoare.

Confruntarea permanentă a activității cu transpunerea în plan social a propriilor sale contradicții reprezintă o latură definitorie a raportării la sine a revoluției sociale (socialiste). Această confruntare atestă o dată mai mult adevărul că în activitatea aflată la baza revoluției sociale momentul hotărîtor, dominant, îl constituie *viitorul*. Numai din perspec-

---

[26] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Adunarea consacrată aniversării „Academiei Ștefan Gheorghiu"*, 28 martie 1975, București, Edit. politică, 1975, p. 14.

[27] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 116.

tiva acestui moment devine posibilă — și totodată imperativ necesară — cunoașterea, conștientizarea contradicțiilor, controlul lor, dirijarea organizată a acțiunii lor. Conștientizarea nu trebuie însă concepută în sens gnoseologic îngust, ca simplu act de cunoaștere. Activitatea trebuie să-și descopere aici propriile sale limite istorice, pe care urmează să le înfrunte. Altfel spus, raportarea la sine a practicii revoluționare nu poate fi decît critică și autocritică, comportînd întotdeauna imperativul autodepășirii. Fără spiritul critic-autocritic nu există atitudine cu adevărat revoluționară și cu atît mai puțin practică revoluționară. Sensul major al Programului ideologic al partidului rezidă, înainte de toate, tocmai în cerința formării și educării tuturor membrilor societății noastre în spiritul idealurilor revoluționare ale clasei muncitoare, al combativității revoluționare, de a trezi și a dezvolta permanent în noi toți nevoia internă a autodepășirii continue.

Człowiek i Światopogląd

[Omul și concepția despre lume]

(R.P.Polonă)

Nr. 7-8/1976

Din sumar: WŁODZIMIERZ MICHAJŁOW, Mediu natural — ideologie — politică; PRZEMYSŁAW TROJAN, Ecosistemele în fața presiunii omului; FRANCISZEK WIKTOR MLECZKO, Mediul integrat; A. D. URSUL, Filozofia și problemele ecologice; DIETER BERGNER, Omul și natura; DAWID I. DUBROWSKI, Problema autoorganizării sistemului terestru; WŁADIMIR N. SZEWCZENKO, Aspecte metodologice ale interacțiunii natură-societate; ZIGMUNT PODGÓRSKI, Protecția mediului ambiant al omului și calculul economic; IZA MARCISZ, Protecția mediului — protecția omului; KAZIMIERZ MATUSIAK, Interpretarea ecologică a infectării apelor și a epurării apelor folosite; KRYSTYNA KISIELEWSKA, Cercetările parazitologice și protecția mediului uman; JAN JUDA, Rezultate ale unor cercetări poloneze de inginerie a mediului natural; TOMAS KOCAN, Programul de protecție a mediului natural în Polonia (pînă în 1990).

Nr. 9/1976

Din sumar: JÓSEF MARZÉKI, Arnold Toynbee și încercarea de „sacralizare" a istoriei; ROMAN RUDZIŃSKI, Gîndirea lui Jaspers și problemele catastrofismului; MIROSŁAW NOWACZYK, Carlo Levi — sacrul și istoria — categorii ale „rațiunii poetice"; WLADIMIR K. KANTOR, Estetica lui Dostoievski și criza conștiinței religioase în Rusia; WIKTORIA KRZEMIEŃ, Tradiția cenzurată: „Wiechy"; ANNA GURANOWSKA-POCZOBUT, Dezintegrarea pozitivă: o concepție asupra naturii umane.

Człowiek I Światopogląd

[Omul și concepția despre lume]

(R. P. Polonă)

Nr. 10/1976

Din sumar : ANDRÁŠ GEDÖ, Revenirea utopiei ; LUCIEN SÈVE, Cîteva observații asupra alienării ; WŁADISLAW Z. KELLE, Marx și problemele teoriei procesului social ; RYSZARD PANASIUK, Marx și tinerii hegelieni ; TADEUSZ ZYMIAK, Despre metaforele lui Marx ; SERGIUSZ M. MARIEJEW, Hegel despre dialectica conținutului și formei în cunoaștere ; JÓŹEF PAWLAK, Plehanov și filozofia lui Hegel ; IRENA CURYŁO-GONZALES, August Cieszkowski — romantic și reformator ; TADEUSZ MRÓWCZYŃSKI, Pe marginea unei aniversări : „Mater et magistra" — 1961—1976 ; LECH WITKOWSKI, Natura — este ea matematică ? ; MICHAL TEMPCZYK, Despre diferitele stiluri de filozofare. Răspuns la critica lui Lech Witkowski ; TOMASZ DABROWSKI, Conferință internațională de praxiologie. Profesorul Tadeusź Kotarbiński la 90 de ani.

Nr. 11/1976

Din sumar : ANDRZEJ NOWICKI, De la istoria criticii religiilor la teoria culturii laice ; MIROSŁAW NOWACZYK, Despre necesitatea unei teorii ; WITOLD TYLOCH, „Euhemer" — problemele religiilor necreștine ; MICHAL HOROSZEWICZ, Spirala creșterii. O sută de numere din „Euhemer" ; I. S. FROŁOV, Perspectivele omului ; WŁADYSLAW J. H. KUNICKI-GOLDFINGER, Natura — slujnică sau învățătoare? ; B. G. IUDIN, Problemele ingineriei genetice ; TADEUSZ OLEWICZ, Adaptarea întîrziată a bisericii catolice ; EULALIA SAJDAK-MICHNOWSKA, Valoarea muncii omenești ; S. M. BRAIOVITCH, Hermeneutica — problemele și contradicțiile ei ; JANUSZ SEKULA, De la economie politică la axiologie.

DOCTRINA „STATULUI BUNĂSTĂRII GENERALE": ESENȚĂ ȘI FINALITATE SOCIAL-POLITICĂ

DE

OVIDIU TRĂSNEA

Una dintre variantele cele mai tipice și mai viabile ale neoliberalismului contemporan, cu multiple funcții ideologice, este doctrina statului bunăstării sau prosperității generale.

Originea conceptului „statul bunăstării", spune Friedrich von Hayek (în *Constituția libertății*, Chicago, 1960, p. 502), trebuie căutată în termenul german *Wohlfahrstaat*, utilizat de istorici, dar a cărui semnificație modernă se datorează „socialiștilor de catedră", care denumeau astfel, după 1870, politica socială a lui Bismarck. În Anglia, apariția sa se leagă de politica socială inițiată de Lloyd George și William Beveridge, fiind utilizat de fabieni și de teoreticieni ca A. C. Pigou (a cărui școală s-a și numit „economia bunăstării") și L. T. Hobhouse, iar în S.U.A. originile sale sînt asociate politicii „noului curs" a lui F. D. Roosevelt. Dealtfel și cercetători marxiști ca Sylvester Zawadski consideră ca *etape* ale formării concepției „statului bunăstării" reformele sociale ale lui Bismarck, cele din Anglia din perioada 1906—1914, „noul curs" din S.U.A. din deceniul al IV-lea și guvernarea laburistă din Anglia (1945—1950). De aici se poate constata că la elaborarea treptată a doctrinei, încă în fazele sale inițiale, au contribuit gînditori de orientare neoliberală și social-democrați reformiști.

După al doilea război mondial, doctrina „statului bunăstării generale" a fost relansată, devenind una dintre doctrinele cele mai tipice pentru strategia politico-ideologică a capitalismului contemporan. Această relansare coincide și cu elaborarea altor doctrine înrudite, cu funcții predominant apologetice, care susțin instaurarea unui „capitalism transformat", fie sub forma „societății de consum", a societății „industriale" sau „post-industriale", fie a societății „afluenței" sau „opulenței", a „noului stat industrial" etc. Ele pornesc de la unele fenomene noi apărute în societățile capitaliste dezvoltate, în condițiile generate de afirmarea incipientă a revoluției științifico-tehnice; aceste fenomene noi privesc atît creșterea economică și implicațiile ei asupra structurii consumului, cît și, în strînsă legătură cu aceasta, sporirea funcțiilor statului capitalist contemporan. În același timp, apariția lor este condiționată și de noi cerințe politico-ideologice izvorîte din confruntarea pe plan mondial între socialism și capitalism, din nevoia tot mai acut resimțită de clasa dominantă de a abate clasa muncitoare de la calea transformării revoluționare a societății, de a elabora o nouă alternativă pentru mișcarea muncitorească, al cărei conținut să fie menținerea sistemului capitalist.

În definirea noțiunii de „stat al bunăstării (*welfare state*) există deosebiri la diferiți autori, în funcție de poziția lor politică sau de specificul unei sau altei discipline din perspectiva căreia este abordată. Astfel, pentru economiști este frecventă tendința de a socoti drept cea mai caracteristică trăsătură a „statului bunăstării" amestecul statului în viața economică (G. Myrdal, A. C. Pigou). În schimb, în rîndul sociologilor și politologilor specializați în politica socială se manifestă tendința de a lega această noțiune în primul rînd de dezvoltarea activității sociale a statului capitalist; uneori, „statul bunăstării" este definit ca stat care dezvoltă serviciile sociale și acordă o mare atenție treburilor cetățenilor, asigurîndu-le drepturile la primirea indemnizațiilor pentru șomaj, boală sau bătrînețe. Alți autori, ca W. A. Robson, consideră că activitatea socială a statului este o parte esențială, dar nu unică a „statului bunăstării", trebuind avute în vedere și o serie de aspecte economice, cum ar fi conducerea industriei naționalizate,

Rev. filoz., XXIII, 6, p. 719—732, București, 1976

politica „ocupării depline" (a forței de muncă), politica impozitelor ș.a. Lipsa de unitate și claritate în criteriile definirii „statului bunăstării" conduce la o marcantă deosebire de păreri și în privința clasificării statelor contemporane: dacă unii rezervă această calitate doar statelor capitaliste avansate, alții, în schimb, o atribuie și statelor în curs de dezvoltare care desfășoară o activă politică socială. Pe de altă parte, unii privesc „statul bunăstării" ca o realitate deja existentă, în timp ce alții îl consideră mai ales un program politic, aflat într-un stadiu embrionar de realizare.

Deosebiri frecvente apar și în considerarea raportului în care se află „statul bunăstării" cu statul burghezo-liberal, plastic denumit „paznic de noapte": dacă unii accentuează opoziția și distanța dintre ele, alții relevă continuitatea lor. Cum subliniază Sylvester Zawadski (*Statul bunăstării. Doctrină și practică*, ed. II, Varșovia, 1970), în viziunea marxistă doctrina „statului bunăstării" nu este numai o negație, ci și o continuare a teoriei liberale, cu toate că reprezentanții clasici ai acesteia se raportau la stat mai ales în mod negativ, atribuindu-i extrem de puține funcții pozitive. Această continuitate s-ar afirma în următoarele elemente: ambele concepții apără teza statului situat deasupra claselor: teza liberalismului clasic după care scopul statului este protejarea proprietății private rămîne actuală și pentru noua doctrină, întrucît amestecul statului este conceput să favorizeze dezvoltarea proprietății private; recunoașterea, în ambele cazuri, a liberalismului politic ca doctrină care determină forma statului și ca regulator al relațiilor dintre stat și individ.

Cu toate acestea, o trăsătură funciară a doctrinei „statului bunăstării" este autorevendicarea acestuia, în perioada interbelică și mai ales după al doilea război mondial, drept o „cale de mijloc" între capitalismul liberal al secolului trecut și socialism, ca „sistem al planificării totale". „Între Scylla economiei nereglementate și Charybda proprietății sociale — scrie britanicul W. Friedman — se află reglementarea socială", adică statul neoliberal al „bunăstării".

Baza teoretică a „căii de mijloc" constă în teza necesității și posibilității unei soluții care să împace individualismul cu colectivismul. Eroarea acestei teze e legată de identificarea falsă a colectivismului (înțeles — în tradiția lui H. Spencer și a altor liberali obstinați — ca amestec al statului în sfera proprietății private) cu socialismul. O mistificare similară — rezultînd din același procedeu ideologic de ignorare a naturii de clasă a puterii de stat — întîlnim și în cazul prezentării „statului bunăstării" drept soluție pentru contradicția dintre principiile libertății și egalității. Ea se sprijină, pe de o parte, pe reducerea burgheză a principiului libertății la proprietatea privată ca bază a tuturor drepturilor și libertăților cetățenești, iar, pe de altă parte, pe interpretarea tendențioasă și eronată a socialismului ca tendință egalitară ce s-ar realiza în dauna libertății. Dar chiar apostoli ai „statului bunăstării", ca americanii S. Fine și C. L. Becker, recunosc că așa-zisa tendință de împăcare a interesului individual cu cel social e concepută numai în condițiile menținerii concomitente a esenței orînduirii capitaliste și ale „lichidării" fenomenelor negative pe care aceasta le generează. Se uită însă, în mod premeditat, că aceste „fenomene negative" nu pot fi înlăturate decît odată cu baza lor, proprietatea privată — generatoare a inegalității sociale, a exploatării și înstrăinării omului — și a puterii de stat care o apără.

În cadrul definițiilor date „statului bunăstării" — cum observă același autor polonez mai înainte citat, Sylvester Zawadski — pot fi distinse două tipuri: o definiție *sintetică*, ce-și propune să formuleze scopul statului, și una *descriptivă*, a cărei atenție e îndreptată spre determinarea direcțiilor activității sale.

Înlăuntrul primei tendințe întîlnim definiții — ca cea promovată de Jacques Rueff — în care statul este considerat producător sau „fabricant de bunăstare", sau — ca cea lansată de irlandezul D. G. Neill —, care atribuie „statului bunăstării" efortul de a sprijini bunăstarea cetățenilor săi. Al doilea tip de definiții ia ca punct de plecare „ajutorul social", și accentuează mai ales egalitatea, ajutorarea straturilor și grupurilor de jos și chiar echitatea socială. Cum declară W. A. Robson, țelul fundamental al „statului bunăstării" ar fi atingerea sau realizarea unui anumit nivel de egalitate socială, economică și politică. El vorbește de anumite obligații ale statului ca lichidarea mizeriei și chiar de asigurarea unui minim de existență pentru întreaga populație. Alți teoreticieni ca V. A. Mund, M. P. Hall sau laburistul C. A. R. Crosland, afirmă dreptul egal al fiecărei persoane, ca ființă umană, de a se împărtăși din bunăstare, chiar atunci cînd îi lipsesc sursele de a și-o asigura personal; aici bunăstarea apare ca o revendicare sau un „drept natural", plasat într-o viziune neosolidaristă despre societate.

Un exemplu de definiție descriptivă găsim în lucrarea lui M. P. O Purcell (*Statul modern al bunăstării*, Dublin, 1953), care susține că noțiunea de „stat al bunăstării" se aplică unei societăți care întrunește următoarele trăsături: un sistem general și dezvoltat de asigurare socială față de riscul obișnuit, normal și față de diferitele vicisitudini ale

soartei; acordarea de către stat a multor servicii gratuite; o serioasă nivelare a veniturilor dobîndite prin muncă, bazată pe reașezarea impozitelor; asigurarea ocupării depline a brațelor de muncă; proprietatea socială asupra multor întreprinderi de importanță socială și a ramurilor de bază ale industriei. Într-un sens apropiat, A. A. Rogow consideră că termenul definește o economie mixtă care implică și responsabilitatea statului pentru gradul de utilizare a brațelor de muncă, servicii sociale și distribuirea egală a veniturilor.

Majoritatea autorilor (D. G. Neill, W. A. Robson, E. H. Carr, F. Neumarck) sînt de acord asupra următoarelor direcții ale activității „statului bunăstării": activitatea economică prin intermediul diferitelor forme de reglementare a economiei întreprinderii private, mai ales asigurarea de către stat a politicii „ocupării depline" (a forței de muncă) și prevenirea crizelor economice; activitatea socială care include grija pentru sănătatea cetățenilor, asigurarea socială (în caz de șomaj sau boală), ajutor mamelor, indemnizații pentru familii, pensii de bătrînețe, ajutor social (pentru bolnavi incurabili, bătrîni ș.a.), grija de copii; preocuparea pentru redistribuirea venitului național, a cărui expresie trebuie să fie în egală măsură dezvoltarea serviciilor sociale și aplicarea impozitelor progresive.

Doctrina „statului bunăstării generale" se prezintă sub forma mai multor variante care accentuează, dincolo de ceea ce se recunoaște ca fiind comun, o trăsătură sau alta. Analiștii acestei doctrine atrag atenția, între altele, asupra răspîndirii deosebite din ultimii ani a *variantei social-creștine* (stimulată mai ales de *aggiornamento*-ul doctrinei catolice, vădite și în enciclicile papale din ultimul deceniu), care pretinde că statul capitalist contemporan — sub forma „statului bunăstării" — ar fi realizarea principiului creștin al iubirii aproapelui, un continuator al societăților creștine filantropice medievale; este varianta catolică a solidarismului extins cu precădere asupra viziunii despre stat.

Imensa literatură consacrată — din unghiuri apologetice — „statului bunăstării" n-a putut minimaliza totuși apariția unor replici îndreptățite venite nu numai din partea forțelor revoluționare și progresiste, ci apărute și de sub pana unor autori cu vederi burghezo-democratice, sincer îngrijorați de consecințele social-economice negative ale dezvoltării capitalismului monopolist de stat. Tezelor — lansate cu mare publicitate în lucrări ca cea a lui Walt W. Rostow (*Stadiile creșterii economice. Un manifest necomunist*, Cambridge, 1960) despre intrarea S.U.A., în perioada postbelică, în stadiul înaltului consum de masă — după care statul bunăstării este „o manifestare a unei societăți care se mișcă dincolo de maturitatea tehnică" și în care, dominînd suveranitatea consumatorului, „resursele tind să fie îndreptate în mod crescînd spre producerea mărfurilor de consum durabile și spre difuzarea pe bază de masă a serviciilor" —, sau concepției lui John Kenneth Galbraith (din lucrările sale *Societatea afluenței*, din 1958 și *Noul stat industrial* din 1967) potrivit căreia statul capitalist și-ar fi însușit noi criterii în politica sa prin redistribuirea venitului național de la bogați spre cei săraci, li se dă o ripostă tot mai activă. Autori americani ca Gabriel Kolko (*Bogăție și putere în America*, New York, 1962) relevă că oameni de știință ca Galbraith „nu îndeplinesc nici funcția minimă a analizei sociale, care este de a descrie forma de bază și conturul societății *așa cum este*". Kolko argumentează că societatea americană se caracterizează prin prezența sărăciei, alături de mari inegalități în venituri, care se traduc și în inegalități în tipurile de consum. Ca rezultat, „aproape o jumătate din populație este, sub raport financiar, în stare să-și satisfacă doar nevoile fizice imediate", în timp ce o mare parte a acestui grup, ridicîndu-se pînă la o treime a populației, este „în căutarea a înseși necesităților de bază"; de aceea, „faptul economic fundamental al vieții pentru o majoritate a populației este insecuritatea". Într-o altă lucrare, deosebit de influentă (*Cealaltă Americă*, New York, 1962), Michael Harrington arăta că spre deosebire de „America familiară" — prezentă în scrierile lui Galbraith, Schlessinger, Riesman, ca și ale tuturor apologeților „statului bunăstării" — există și o „altă Americă", a celor 40—50 de milioane de săraci; or, „societatea afluentă" tinde să se izoleze tot mai mult de „săracii dolarului" sub raport psihologic, educațional, geografic și chiar fizic (concentrîndu-i în anumite regiuni sau cartiere), astfel încît rezidenții „Americii familiare" să-și dea seama tot mai greu de existența lor.

Dealtfel, economiști reputați ca Herman Miller și Robert Lampman recunosc(vezi culegerea editată de Margaret Gordon, *Sărăcia în America*, San Francisco, 1965) nu numai că distribuția veniturilor n-a devenit mai egalitară, dar că în perioada postbelică se manifestă o tendință de accentuare a inegalității economice între oameni. Cum subliniază James P. Young (*Politica afluenței. Ideologia în S.U.A. după al doilea război mondial*, Scranton, 1968), „în orice caz, săracii există și prezența lor oferă o provocare crescîndă teoriei afluenței".

În analiza doctrinei „statului bunăstării generale" primul fapt de la care trebuie pornit este acela al intervenției statului în

procesul de producție capitalist, în interesul oligarhiei financiare. După al doilea război mondial, acest fenomen a atins dimensiuni necunoscute înainte. Nu numai sistemul social al burgheziei, nu numai protecția instituțiilor fundamentale ale sistemului economic capitalist, dar chiar și *funcționarea eficientă* a întreprinderilor au devenit imposibile fără participarea nemijlocită, fără sprijinul statului.

Faptul acesta permite să se vorbească despre o nouă funcție, cea *economică* a statului capitalist contemporan. Trebuie să distingem însă această *funcție economică*, de ceea ce teoreticienii capitalismului contemporan numesc *„funcția social-economică"* a statului capitalist, prin care se ține să prezentarea acestuia într-o formă tendențioasă, apologetică. Funcția economică implică, în principal, două aspecte ale activității statului burghez: pe de o parte, formarea proprietății de stat capitaliste, iar pe de altă parte, așa-numitul „consum guvernamental", adică comenzile de stat care garantează monopolurilor desfacerea la prețuri ridicate a anumitor produse și, mai ales, desfacerea lor fermă; în fine, sînt avute în vedere aici și diferite măsuri — luate de stat — de reglementare sau, cum deseori se spune în timpul din urmă, de programare. La acestea s-ar putea adăuga o anumită politică a creditelor acordate de stat.

Bineînțeles, raportul dintre aceste activități este diferit, în funcție de condițiile istorice diferite proprii fiecărui stat capitalist. Uneori apare pe primul plan promovarea capitalismului de stat (perioada naționalizărilor din Anglia, Franța etc.), adică participarea statului ca partener nemijlocit la proprietatea asupra mijloacelor de producție etc.; în alte condiții, veriga de bază pare să fie consumul de stat și politica de credite — cum este în S.U.A. Sau se accentuează măsurile de reglementare și programare. În ansamblu, însă, în practica fiecărui stat capitalist sînt folosite toate aceste forme și mijloace, alcătuind ceea ce numim *funcția economică a statului capitalist*.

În ceea ce privește măsurile și cheltuielile statului capitalist în domeniile construcției de locuințe, transporturilor, telecomunicațiilor, sănătății publice, educației, indemnizațiilor de șomaj ș.a.m.d., ele nu mai sînt legate direct și nemijlocit de procesul reproducției capitaliste. Ele constituie așa-numita activitate socială a statului și/sau activitatea serviciilor sociale ale statului. Este vorba, în principal, de acele concesii social-economice care au fost smulse puterii politice a capitalului de către oamenii muncii în general, de către clasa muncitoare în special.

Se înțelege că între aceste aspecte există o legătură; diferitele laturi ale activității unui stat se îmbină între ele. Chiar din punct de vedere juridic, la un moment dat, este greu să se facă asemenea delimitări (de pildă, între dreptul de proprietate asupra unei întreprinderi sau asupra unui spital — deși sub raport social lucrurile nu sînt identice). În condițiile societății capitaliste, numeroase servicii sociale ale statului formează adeseori obiect de concesii speculațiilor care îmbogățesc monopolurile. Și totuși aceste aspecte diferă unul de altul, și din punct de vedere economic, și din punct de vedere politic mai ales. Iar a le amesteca — și aceasta este o trăsătură caracteristică a ideologiei burgheziei contemporane —, evidențiind cu precădere activitatea socială a statului, înseamnă a încerca acreditarea tezei false că statul capitalist contemporan, prin *întreaga* sa activitate, ar fi, de fapt, o modalitate organizată de a servi societatea în ansamblu sau — cum se spune — de lărgire a serviciilor sociale.

Interpretarea pe care o dă ideologia burgheză funcției economice a „statului bunăstării" pune pe prim plan așa-zisa redistribuire a venitului național în sensul protejării intereselor păturilor inferioare sub raport economic, pentru a se realiza o repartiție mai echitabilă. Analiza obiectivă a realităților societății capitaliste dezvăluie însă faptul că dacă veniturile clasei muncitoare, ale salariaților în genere au cunoscut o creștere în cifre absolute, decalajul veniturilor dintre burghezie și oamenii muncii s-a accentuat. Astfel, în S.U.A., veniturile corporațiilor, ale oamenilor de afaceri au crescut în anul 1973 cu 24%, în timp ce salariul *real* al milioanelor de americani de rînd s-a micșorat cu 0,7%; faptul că totalul persoanelor oficial calificate ca sărace a sporit în cursul anului 1974 cu 1,1 milioane, atingînd 24,3 milioane, ceea ce reprezintă 11,6% din totalul populației, ilustrează și mai viu procesul de creștere a discrepanțelor dintre venituri. În R.F.G., profiturile nete obținute de 100 de concerne dintre cele mai puternice au crescut în 1973 cu 28%, iar în 1974 șase mari concerne din industria oțelului și-au sporit profiturile în proporție de 102,8%, în timp ce salariul real a bătut pasul pe loc în 1973, scăzînd apoi sensibil în 1975. Asemenea realități, pe care nu le luase în considerare în adevărata lor semnificație, l-au determinat pe profesorul Galbraith, autorul *Societății afluenței* să declare într-un interviu: „Majoritatea roadelor creșterii economice au luat drumul bogatului. Sînt pentru o redistribuire mai severă a veniturilor".

Actuala fază a crizei sistemului capitalist a accentuat racilele și contradicțiile vechi ale acestei orînduiri, a determinat o creștere a ratei șomajului și a inflației fără precedent

în ultimul timp (în ultimul trimestru al anului 1975, rata şomajului a atins în principalele ţări capitaliste nivelul cel mai înalt din ultimii 40 de ani, iar în cursul lui 1976 ea a continuat să crească în unele ţări). „Ocuparea deplină" a forţei de muncă rămîne astfel nu numai o promisiune neîmplinită, ci de-a dreptul un mit irealizabil. Aşa cum arăta într-un mod deosebit de argumentat în penetranta sa lucrare (*Societatea americană: probleme de structură*, New York, 1972) Jonathan H. Turner, inegalitatea, sărăcia, discriminările, criza ecologică ş.a. nu sînt fenomene conjuncturale: „Problemele sociale sînt structurale în originea şi persistenţa lor". El insistă asupra influenţei pe care o exercită faptul esenţial că puterea politică se află în mîinile bogaţilor: „Pentru că ei au putere, bogaţii din Statele Unite pot efectiv menţine sistemul existent de stratificare", pot împiedica orice tentativă de redistribuire (p. 66).

Dealtfel, este revelator faptul că toate „marile" planuri social-economice şi politice, lansate de diferiţi preşedinţi în perioada postbelică, au eşuat: „*Fair Deal*"-ul lansat imediat după război, în 21 de puncte de Harry S. Truman, „*Noua Frontieră*" proclamată de J. F. Kennedy şi echipa sa, „*Marea societate*" (a lui Lyndon Johnson) din care urmau să fie excluse pauperismul şi segregaţia rasială — toate au rămas nerealizate, în timp ce contradicţiile sociale şi politice se acumulează, devenind tot mai presante.

Adevărata raţiune de a fi a funcţiei economice a statului capitalist contemporan, a lărgirii activităţii sale în domeniul economiei, îl constituie aşadar sprijinirea sistemului capitalist de producţie — în condiţiile crizei generale a capitalismului —, amestecul în procesul reproducţiei capitaliste în interesul oligarhiei financiare. Apare astfel mai clar caracterul ilegitim şi tendenţios al noţiunii de „funcţie social-economică" a statului burghez, în măsura în care teoreticienii burgheziei se servesc de ea pentru a muta centrul de greutate de pe funcţiile realmente economice, — care izvorăsc din natura capitalismului monopolist de stat — pe terenul serviciilor sociale, egalînd şi confundînd două fenomene diferite ca esenţă şi finalitate socială.

Aceasta nu înseamnă că în practica vieţii politice burgheze şi chiar în literatura de specialitate nu mai întîlnim atitudini critice faţă de creşterea rolului economic al statului. Uneori, critica măsurilor luate de stat într-un anumit domeniu, apare ca o critică a creşterii rolului statului în ansamblu. Astfel, împotriva creşterii rolului statului se pronunţă deseori purtători de cuvînt ai burgheziei mici şi mijlocii, eliminate în competiţia dusă cu monopolurile, sau speriate de lozincile reformiste despre „capacitatea statului burghez de a transforma capitalismul în socialism".

În general, însă, ideologia burgheză este preocupată astăzi de „statul maximal", ceea ce oglindeşte situaţia reală din principalele ţări capitaliste, deşi într-un mod inadecvat, întrucît teoreticienii lui trec cu vederea un fapt extrem de important: şi anume că amestecul statului în economie, principalele măsuri ale politicii sale economice se realizează, în fond şi în ultimă instanţă, în interesul monopolurilor; în teoriile lor, dimpotrivă, ideea statului maximal este precumpănitor asociată cu aceea a lărgirii măsurilor luate de stat în sfera aşa-ziselor servicii sociale; amestecul statului se metamorfozează astfel, dintr-o manifestare a capitalismului monopolist de stat, într-un mijloc de transformare a capitalismului într-o orînduire socială mai dreaptă. Aceasta este răstălmăcirea ideologică a tezei respective şi pe ea se bazează doctrina „statului prosperităţii generale".

Desigur, nu există nici un motiv ştiinţific pentru noi de a nega acele schimbări care au avut loc, în diferite domenii ale societăţii capitaliste, în secolul al XX-lea; putem aminti chiar că în primul deceniu al acestui secol unii reprezentanţi ai gîndirii politice din Anglia priveau introducerea asigurărilor sociale ca un început al „sfîrşitului democraţiei". Astăzi, în Anglia — ca şi în alte ţări capitaliste — există nu numai asigurări sociale, dar şi un sistem de stat al protecţiei sănătăţii, un sistem al ajutorului acordat de stat — printre care şi ajutorarea copiilor. Şi, totuşi, acestea nu salvează concepţia statului prosperităţii generale, pentru că — în primul rînd — cuceririle sociale nu au fost un rezultat al bunăvoinţei statului, nu sînt un produs al concesiilor „libere" ale acestuia, ci consecinţa luptei de clasă, o luptă uneori intens desfăşurată, pe durata mai multor decenii, pentru impunerea unor anumite revendicări.

În al doilea rînd, nu toate cuceririle sociale sînt rezultatul redistribuirii venitului naţional în folosul celor nevoiaşi, al săracilor. Chiar după datele economiştilor englezi, muncitorii acestei ţări plătesc — prin impozite şi cotizaţii pentru asigurări sociale — sume mai mari decît serviciile sociale pe care ei le primesc, socotite în expresia lor bănească.

În al treilea rînd, nu este nici adecvată şi nici convingătoare aprecierea nivelului actual al serviciilor sociale prin comparaţie cu trecutul îndepărtat sau cu nivelul de trai din unele ţări înapoiate aflate pînă nu de mult în dependenţă colonială. Riguros ar fi să se compare nivelul existent al serviciilor sociale cu posibilităţile existente în această direcţie, ţinînd seamă de nivelul de producţie, de nivelul avuţiei sociale din ţările respective.

Chiar savanți din țările capitaliste formulează numeroase rezerve critice. Astfel, de pildă, profesorul englez David March — în lucrarea sa *Viitorul stat al prosperității* — deși nu se declară adversar al ideii statului prosperității, ajunge totuși la concluzia că acest termen, aplicat statului englez contemporan, nu este deocamdată decît o „firmă" care ar trebui înlocuită deoarece nu corespunde realității; el arată o serie de imperfecțiuni proprii statului în domeniul serviciilor sociale, al educației și care poartă vizibil amprenta discriminării de clasă, de rasă ș.a.m.d.

Doctrina „statului bunăstării generale" arată că ideologia burgheză recurge astăzi, într-o măsură mult mai mică decît în trecut, la o apologie deschisă, arogantă a statului capitalist, acordînd o tot mai mare importanță apologiei indirecte, voalate, care prezintă orînduirea de stat burgheză ca prosperă, iar sub raport social, aproape socialistă.

Acest specific al doctrinei, precum și faptul că numeroși exponenți ai ei aprobă o serie de măsuri adoptate de nevoie de statul burghez și ridică chiar problema lărgirii lor (și trebuie să menționăm că clasa muncitoare este realmente interesată în lărgirea acestor măsuri cu caracter social), provoacă adeseori critica vehementă a întregii concepții din partea forțelor de dreapta, cu deosebire neofasciste.

Atenția crescîndă acordată însă de teoreticienii burghezi acestor probleme, tonul lor apologetic sînt determinate în mare măsură și de cerințele actuale ale propagandei de masă a ideologiei burgheze. Este interesant de observat cum în primele etape ale dezvoltării societății capitaliste, apologia capitalismului se făcea în mare măsură cu ajutorul cunoscutei doctrine burgheze despre stat în general, ca stat care realizează binele comun. Cu alte cuvinte, statul burghez se identifica cu noțiunea de stat în general, prezentîndu-se ca o formă perfectă a acestuia și chiar ca o culme a dezvoltării sale (realmente, statul burghez reprezenta atunci treapta istorică cea mai înaltă a dezvoltării statului).

Dar, odată cu apariția unui alt tip istoric de stat, a statului socialist, situația s-a schimbat; doctrinele clasice burgheze despre stat — doctrina juridică, doctrina organicistă, psihologică etc. — au fost, treptat, părăsite ca ineficiente, trecîndu-se la practica apologiei directe a statului capitalist contemporan, opus statului burghez „de ieri".

Desigur, această situație nu trebuie înțeleasă în sensul că teoreticienii burghezi nu s-ar mai ocupa de problema statului în general; ci este vorba de faptul că sistemul apologiei directe a statului capitalist *contemporan* ocupă astăzi în ideologia burgheză locul predominant. O asemenea tendință ușurează, într-un fel, lupta autorilor burghezi cu marxismul: ei pretind că lumea contemporană este confruntată cu o serie de probleme sociale și politice pe care marxismul nu a putut să le prevadă, să le anticipeze și ca atare să le interpreteze. Maurice Duverger, de pildă, în pofida evidenței, ignoră caracterul creator și viabil al marxismului, considerîndu-l o doctrină creată în secolul al XIX-lea și rămasă la acel stadiu. După opinia lui Rostow, Marx nu ar fi putut să prevadă așa-zisa eră a înaltului consum de masă și a statului prosperității generale.

Acestor tendințe trebuie să le opunem cu fermitate concepția marxismului creator despre fenomenele social-politice ale lumii contemporane, pentru a dovedi prin forța argumentelor științifice viabilitatea și superioritatea marxismului și pentru a demonstra inconsistența noilor tentative apologetice ale ideologiei burgheze.

„Statul prosperității generale" a devenit treptat o lozincă preferată a ideologiei burgheze de masă, adaptată la condițiile specifice din diferite țări și chiar din diferite zone.

Ea pune în lumină și o altă trăsătură distinctivă a ideologiei capitalismului contemporan, și anume îmbinarea strînsă dintre doctrinele economice și cele politice, îmbinare pe care o întîlnim și în cazul altor teorii: a societății industriale unice, a doctrinei convergenței ș.a.m.d. Dacă la început teoria „statului prosperității generale" a avut la bază o idee precumpănitor economică, cu timpul ea a devenit tot mai mult o doctrină economico-politică și în cele din urmă predominant politică.

Mai mult, această teorie este tipică și pentru manifestarea unei alte tendințe generale a ideologiei burgheze și anume aceea de a crea iluzia însușirii de către capitalism a unei serii de trăsături și țeluri generale proprii socialismului.

Unii autori occidentali recunosc că concepția „statului prosperității" este, în mare măsură un răspuns conștient la practica statului socialist. Este revelatoare în această direcție îmbinarea doctrinei „statului prosperității" cu teoria amintită, a „stadiilor creșterii economice" a economistului Walt W. Rostow. Acesta împărțea istoria în cinci stadii, din care ultimul, caracterizat printr-un înalt consum de masă, ar fi reprezentat de statul prosperității generale. Rostow aprecia că în acest stadiu s-ar afla numai Statele Unite ale Americii, celelalte țări — inclusiv țările socialiste avansate — situîndu-se în etape premergătoare acestui stadiu, atît sub raport politic cît și economic.

Aceste funcții politico-ideologice complexe explică viabilitatea doctrinei „statului bunăstării" în arsenalul ideologic al capi-

talismului contemporan, deși, între timp, au apărut alte doctrine specifice strategiei ideologice a imperialismului (cu deosebire cele legate de impactul revoluției științifico-tehnice, ale „societății postindustriale", „convergenței" sistemelor sociale opuse etc.). Ea reprezintă o încercare de a elabora o alternativă nu numai pentru perspectiva marxistă a victoriei socialismului pe plan mondial, ci (așa cum apare tratată de Zbigniew Brzezinski, de pildă) chiar pentru transformările deja înfăptuite în țările sistemului socialist. Acest fapt subliniază esența de clasă a doctrinei.

Pe de altă parte, ea își propune și realizează o interpretare denaturată, apologetică a schimbărilor care au avut și au loc în statele burgheze ale țărilor capitaliste dezvoltate. Este grăitor totodată faptul — vizînd neconcordanța teoriei cu realitatea — că în Constituțiile majorității statelor capitaliste dezvoltate pretinsele transformări în domeniul drepturilor sociale nu sînt oglindite, ceea ce confirmă o dată mai mult că clasele conducătoare nu sînt interesate în ridicarea acestora la rangul unor drepturi constituționale, fundamentale.

Analiza științifică obiectivă a schimbărilor care au loc în prezent în lumea capitalistă, a structurii sale economice și politice infirmă legitimitatea calificării statului burghez contemporan ca „stat al bunăstării generale", confirmînd în schimb poziția marxistă cu privire la caracterul de clasă al acestuia.

Contradicțiile sociale, economice și politice ale capitalismului contemporan s-au complicat și s-au adîncit. Statul capitalist se dovedește a nu fi, cum se pretinde, un instrument al asigurării bunăstării generale, ci al dominației de clasă a burgheziei monopoliste. În acest sens, în *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism* se precizează că „societatea capitalistă bazată pe exploatarea omului de către om, pe inegalitate, pe împărțirea lumii în bogați și săraci, și-a încheiat misiunea istorică, nu mai corespunde stadiului actual de dezvoltare a forțelor de producție. Modul capitalist de repartiție a produsului social și a venitului național trebuie înlocuit. Caracterul social al producției și al muncii în capitalism impune schimbarea relațiilor de producție și a repartiției produsului social și a venitului național, desființarea exploatării capitaliste, înfăptuirea unor noi relații de producție și a unui nou mod de repartiție".

Impact. Science et Societé

(Franța)

Nr. 1—2/1976

Știința și războiul

Din sumar: SEAN MacBRIDE, Știința și distrugerea lumii; CHARLES C. PRICE, Armele de exterminare în masă și interesul public; JOHN STARES, Cursa înarmărilor în domeniul armamentelor nucleare strategice; GERNOT KÖHLER, Imperialismul și cercetările asupra războiului; BERNARD T. FELD, Cum vede „bomba" un savant atomist; VASSILI M. KULICH, Știința și războiul; ALI M. MAZRUI, Masculinitatea războiului: o optică africană; K. ERIK SOLEM, Resursele energetice și planificarea strategică mondială; MIROSLAV SOUKOUP, Revoluția științifico-tehnică și programul de dezarmare generală; JOHAN GALTUNG, Trei abordări realiste ale problemei păcii.

SPECIFICITATEA CATEGORIEI TIMP ÎN SPAȚIUL ECONOMIC

DE

M. HOROVITZ

1. DE LA STATICĂ LA DINAMICA ECONOMICĂ

Cercetarea viitorului economic nu constituie un scop în sine sau un simplu exercițiu intelectual, ci este menită să orienteze opțiunile de astăzi oferind factorului de decizie o paletă de „viitori posibili".

Viitorul economic este condiționat într-o măsură crescîndă prin acțiunea prezentului. Dar, intercondiționarea dintre prezent și viitor nu se realizează în sens unic. Nu este mai puțin adevărat că și viitorul determină prezentul. Progresul științific și tehnic a generat o asemenea „contractare" a timpului economic încît se manifestă tendința de a se extinde perioada pentru care se iau deciziile economice și cu atît mai mult se prelungește orizontul previzional.

„Apropierea" viitorului economic îndepărtat de prezent impune o creștere a gradului de precizie și de detaliere a planificării de perspectivă, transformînd planurile economice de lungă durată cu caracter directiv în planuri operaționale. Totodată, crește rolul prognozei pe termen lung. În aceste condiții, *coordonata temporală* devine *primordială în modelarea matematică* a economiei.

Factorul timp a devenit o componentă ineluctabilă a oricărui model economico-matematic care își propune să exprime corect realitatea economică în devenire. *Creșterea economică este — în esență — o relație între o variabilă de timp și un vector de coordonate din spațiul economic.* Găsirea traiectoriei optime a creșterii economice — obiectivul fundamental al dinamicii economice — implică o soluționare corectă a problemei timpului economic.

Gîndirea economică nu a ignorat niciodată prezența timpului în economie, deși a ajuns destul de tîrziu la conceptul modern de „sistem economic dinamic".

Intensificarea recentă a preocupărilor pentru studiul complex și multilateral al timpului economic — ca dimensiune a sistemului economic — a determinat necesitatea stringentă de a se trece de la modele statice la modele dinamice. În acest sens, în gîndirea economică contemporană se manifestă trei modalități de abordare a studiului cantitativ și calitativ al fenomenelor și proceselor economice în raport cu factorul timp:

a) *Statica economică* își propune să cerceteze poziția de echilibru a unui fenomen economic la un moment dat, făcînd abstracție de timp. Totuși, nici în această abordare timpul nu este eliminat complet, ci se reține doar o fracțiune minimă absolut indispensabilă pentru existența fenomenului respectiv. Această tratare este comodă și utilă, îndreptățită numai ca o primă aproximare în studiul realității economice.

b) *Cinematica economică* * — frecvent denumită statica comparativă — are drept obiect de cercetare pozițiile de echilibru ale unui fenomen economic, înainte și după ce are loc o modificare a echilibrului, fără a analiza procesul economic care a determinat trecerea de la o poziție statică la alta. Timpul intră ca o variabilă majoră în funcția economică dar se limitează numai la rolul pasiv de a „purta" fluxul economic.

c) *Dinamica economică*, spre deosebire de cinematica economică, își propune să studieze nu numai prima și ultima modificare a echilibrului economic, ci întreaga evoluție economică pe o perioadă mai îndelungată, în cadrul unei cercetări complexe privind cauzele, factorii, conexiunile și modul de manifestare a schimbărilor în decursul procesului economic analizat. În dinamica economică timpul exprimă atît mișcarea, cît și durata economică; apare necesitatea studierii variațiilor, atît a vitezei cît și a creșterii vitezei, a accelerației în desfășurarea proceselor economice.

Analiza evoluției în timp a fenomenelor și proceselor economice a determinat apariția și dezvoltarea unui capitol distinct al economiei matematice: *dinamica economică*, al cărei obiect îl constituie elaborarea de modele economico-matematice și econometrice, proiectate pe axa timpului, cu caracter previzional, care să ofere alternative verosimile, în vederea luării în prezent a unei decizii optime, cunoscînd cu anticipație gradul de certitudine a efectelor acestei decizii în limitele unui anumit orizont de planificare.

Bazele analizei moderne a dinamicii economice au fost puse de economistul suedez Wicksell (1898), dar abia în perioada postbelică a început „dinamizarea" efectivă a științei economice. Paul Anthony Samuelson, laureat al premiului Nobel pentru economie,

---

* Propunerea încetățenirii termenului de *cinematică economică* în loc de *statica comparativă* a fost făcută de Henri Guitton (*À la recherche du temps économique*, Fayard,

nu ezită să caracterizeze crearea dinamicii economice ca o cotitură fundamentală în dezvoltarea ştiinţei economice [1].

Deocamdată, însă, economia matematică contemporană nu a găsit o soluţie satisfăcătoare pentru „dinamizarea" modelelor economice; o serie de modele de creştere economică sînt în realitate pseudodinamice, deoarece mutaţiile fundamentale determinate de timp în evoluţia economică sînt ignorate. Simularea prin model a comportării în timp a sistemului economic este într-un stadiu incipient. Extrapolarea în viitor a tendinţelor din trecut s-a dovedit nesatisfăcătoare. Experienţa demonstrează caracterul artificial al unor încercări de claustrare a dinamicii economice în scheme fixe, rigide.

O cerinţă elementară a unui model economic dinamic este să formalizeze cu maximum de acurateţă sistemul economic. Dinamica economică nu este însă o disciplină trans-sistemică, care să poată fi elaborată şi aplicată făcîndu-se abstracţie de caracteristicile esenţiale ale sistemului economic real. De aici necesitatea unei teorii economice ştiinţifice pentru modelarea dinamică a economiei.

Eşecul şcolii economiei matematice în elaborarea unui model dinamic al economiei naţionale se datoreşte tocmai unei concepţii mecaniciste despre evoluţia economică; ea îşi propusese să creeze o mecanică economică. A reconstrui ştiinţa economică astfel încît să devină *„the mecanics of utility and self interest"* era obiectivul suprem al lui Stanley Jevons.

Reprezentanţi proeminenţi ai gîndirii economice occidentale sînt de părere că în prezent există o rămînere în urmă a teoriei dinamicii economice. Kenneth J. Arrow nu a ezitat să susţină că „nici o teorie nu este bună să previzioneze procesele dinamice" [2]. Dar, evident, agnosticismul nu este o cale recomandabilă pentru progresul ştiinţei economice.

La baza construcţiei dinamicii economice trebuie să stea o înţelegere profundă a evoluţiei societăţii; dată fiind continua variabilitate a legităţilor economice în timp, o asemenea călăuză o constituie concepţia materialistă a istoriei şi economia politică marxistă. Sistemul economic elaborat de Marx se întemeiază pe o tratare dinamică a relaţiilor, structurilor şi proporţiilor din economie, oferind principiile fundamentale care să poată constitui baza teoretică a matematizării dinamicii economice. În prefaţa la ediţia întîi a *Capitalului*, Karl Marx precizează: „Scopul final al acestei opere este de a dezvălui legea evoluţiei economice a societăţii moderne". Este sarcina economiei matematice contemporane de a realiza simbioza dintre teoria economică marxistă şi metodele matematice moderne.

2. TIMPUL — CATEGORIE ECONOMICĂ

Ştiinţa secolului al XX-lea a supus analizei fizice şi matematice însuşirile timpului real, demonstrînd eroarea concepţiilor idealiste şi metafizice despre caracterul aprioric al timpului. Timpul este o formă de existenţă a materiei; prin analogie, *timpul economic* poate fi considerat ca *o formă de existenţă a universului economic*. Studiul însuşirilor fundamentale ale timpului economic ca şi al manifestărilor lor concrete preocupă în cel mai înalt grad dinamica economică.

Prima problemă pe care şi-o propune spre cercetare dinamica economică este însăşi *definirea timpului ca o categorie economică*. Putem distinge, oare, un timp economic, deosebit de timpul fizic? În cazul în care răspunsul este afirmativ, care este specificul „timpului economic" şi instrumentul adecvat de măsură? (O problemă similară apare şi în alte domenii ale ştiinţei; în biologie, de pildă, se afirmă curent că „timpul biologic" nu coincide cu „timpul cosmologic"). Se poate considera că timpul măsurat de ceasornic, — „clock time", cum îi spun anglo-saxonii — nu se suprapune cu timpul economic. O săptămînă sau o lună din calendarul anului 1975, are aceeaşi durată de timp solar ca şi a anului 1938 sau 2001; dar, orice analiză economică ne arată că mărimea „substanţei economice" pe care o conţin diferiţi ani nu este aceeaşi. Orologiul a fost inventat pentru a măsura timpul solar, poate fi, oare, creat un instrument adecvat pentru a sesiza timpul economic?

Non-uniformitatea timpului economic („timpul economic *nu* curge în mod egal") poate fi considerată o axiomă a ştiinţei contemporane, cu implicaţii majore asupra studiului dinamicii economice. Economia contemporană este caracterizată printr-o accelerare a ritmului schimbărilor economice, determinată de revoluţia din ştiinţa şi tehnica contemporană — cu efecte directe asupra productivităţii muncii sociale, deci asupra timpului economic.

Paris, 1970, pag. 23) care menţionează că termenul a fost utilizat anterior de F. Oppenheimer în lucrarea: System der Soziologie", Jena, 1922—1935.

[1] P.A. Samuelson, *Foundations of Economic Analysis*, Atheneum, New York, 1965, p. 284.

[2] Kenneth J. Arrow, *Limited Knowledge and Economic Analysis*, în „The American Economie Review", martie 1974, p. 4.

Comportarea sistemului economic în timp *nu este monotonă*. Caracterul non-uniform al timpului economic a fost subliniat şi de Marx, care relevă că — deoarece numai munca este creatoare de valori economice — productivitatea muncii este elementul generator în procesul de transformare a timpului cosmologic în timp economic: „Aceeaşi muncă creează întotdeauna în acelaşi interval de timp aceeaşi valoare, indiferent de schimbarea forţei productive. Dar *ea furnizează în acelaşi interval de timp cantităţi diferite de valori de întrebuinţare*, şi anume: cantităţi mai mari dacă forţa productivă creşte, cantităţi mai mici dacă această forţă scade" [3].

Modificările intervenite în densitatea timpului economic se reflectă în variabilitatea cantităţii valorilor de întrebuinţare obţinute în aceeaşi durată de timp cosmologic. Este evidentă deci nonidentitatea timpului economic cu timpul fizic. Conceptul de „muncă socialmente necesară" presupune existenţa de sine stătătoare a timpului economic.

Altă trăsătură definitorie a timpului economic este caracterul său *neomogen*. Fenomenele economice nu se repetă niciodată identic. O analiză comparativă a crizelor economice evidenţiază importante deosebiri cantitative şi calitative între ele. Este adevărat că nici în natură nu există o identitate absolută în producerea fenomenelor: elementele fundamentale ale proceselor naturale sînt însă neschimbate. În acest sens, Fourastié este îndreptăţit să afirme că: „Timpul ştiinţelor umane şi al ştiinţelor sociale este eterogen, adică el nu cuprinde perioade în limitele cărora fenomenele se reproduc identic. Aici, fenomenele nu trec niciodată din nou prin stări identice. Deci, niciuna din secvenţele ale căror durate formează timpul nu este omogenă" [4].

Non-omogenitatea timpului economic determină dificultăţile de comparare în timp a fenomenelor economice şi, evident, influenţează gradul de certitudine al prognozelor economice.

Dintre cele două coordonate fundamentale ale existenţei — spaţiul şi timpul — gîndirea economică a favorizat pînă nu demult „spaţiul economic" (devenit la un moment dat şi cu tragice consecinţe chiar „spaţiu vital"), dat fiind că concretizarea sa — „pămîntul" — a fost un element indispensabil al producţiei umane încă de la începuturile societăţii omeneşti şi a devenit o resursă deficitară încă din timpuri imemoriale. Este deci lesne de înţeles formarea şi dezvoltarea cu precădere a teoriei rentei, în opoziţie cu stadiul nedezvoltat al unei teorii economice a timpului — atît timp cît acesta era o resursă supraabundentă sau, cel puţin, non-deficitară.

În faţa ştiinţei secolului XX se ridică cu deosebită acuitate problema resurselor creşterii economice. Societatea umană asistă în prezent la epuizarea accelerată a unor resurse „clasice" şi se orientează spre descoperirea altora noi. În sfera mijloacelor de producţie s-a constatat că *energia* este resursa naturală cea mai deficitară; ascultînd de acest imperativ, fizica modernă şi-a înscris ca obiectiv central al preocupărilor ei tema „cît mai multă energie". Există, oare, un echivalent al energiei în sfera activităţii umane, care să stea în centrul atenţiei ştiinţei economice?

Pe planul activităţii social-economice, pentru activitatea utilă a omului în societate, se pune problema: care este resursa cea mai deficitară? La această întrebare nu poate exista decît un singur răspuns: TIMPUL. Într-adevăr, timpul este o resursă strict limitată, cu caracter stagnant, a cărui cantitate nu poate fi sporită pe nici o cale, pentru care nu se poate prevedea în viitor nici o rezervă nedescoperită, care nu are nici un substitut. Este deci lesne de înţeles de ce *economia de timp* a devenit punctul central al ştiinţei economice contemporane, al planificării economiei naţionale, sintetizînd comandamentul eficienţei economice. Este cunoscută teza lui Marx „*Alle Ökonomie ist Ökonomie der Zeit*".

Se ştie că într-un model de optimizare a utilizării resurselor economice în scop productiv pe baza programării matematice evaluarea obiectiv-determinată (preţul umbră) a unei resurse excedentare este egală cu zero; într-adevăr, valoarea economică a timpului în condiţiile unei economii stagnante este apropiată de zero.

Pentru prima oară *semnificaţia economică a timpului* şi-a găsit *expresia în monedă*, ca un mijlocitor în timp al schimbului de valori economice. Keynes subliniază că „importanţa banilor derivă esenţialmente din faptul că ei constituie o verigă de legătură între prezent şi viitor". Şi, în continuare, el reia ideea: „Prin atributele lor caracteristice, *banii constituie înainte de toate un mijloc* subtil de legătură între prezent şi viitor" [5].

Dezvoltarea economiei monetare a făcut necesară distincţia între o sumă de bani prezentă şi una viitoare şi atunci timpul a căpătat preţ sub forma dobînzii. Astfel, *teoria dobînzii* a fost vreme îndelungată aproape

---

[3] Karl Marx, *Capitalul*, Cartea I, vol. I, în K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 23, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 61.

[4] Jean Fourastié, *Idées majeures*, Ed. Gouthier, Paris, 1966, p. 2.

[5] J. M. Keynes, *Teoria generală a folosirii mîinii de lucru, a dobînzii şi a banilor*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1970, p. 302.

singura *reflectare a prezenței categoriei timpului* în gîndirea economică.

În condițiile economiei producției de mărfuri și, într-o anumită măsură, a capitalismului premonopolist, comensurabilitatea în timp a valorilor economice — limitată la bani — era asigurată în mod satisfăcător prin mecanismul dobînzii. Inexistența unor investiții pe termen foarte lung, relativa stabilitate a valorii monetelor și a prețurilor, riscurile limitate ale producătorilor, lipsa unor preocupări și interese pentru prefigurarea viitorului economic — toate aceste elemente determinau ca dobînda să fie unanim acceptată să îndeplinească funcția de instrument adecvat pentru compararea valorilor economice în timp.

Accelerarea ritmului creșterii economice în secolul al XX-lea a dezvăluit noi semnificații ale timpului în economie.

Constatarea că și *timpul este un bun economic* aparține lui P. N. Rosenstein-Rodan în studiul său adeseori uitat, publicat în urmă cu patru decenii (*The Role of Time in Economic Theory*, în „Economica", febr. 1934), care, la rîndul său îl citează ca predecesor pe G. Sulzer, care se pare că a afirmat pentru prima oară — în anul 1895 — caracterul de bun economic al timpului. Și de atunci, numărul cercetătorilor care se străduiesc să descifreze esența economică a timpului este în continuă creștere, fără a se fi înregistrat rezultate pe măsura efortului de investigație depus. Henri Guitton, de pildă, afirmă că numai prin analogie timpul poate fi considerat bun economic: „El este invizibil, impalpabil. Nu poate fi produs, ci numai transferat de la o activitate la alta. El singur nu poate constitui obiect de schimb, exceptînd piața muncii unde subiectul vinde un timp de muncă. Este imaterial. Nu poate fi însușit, nici stocat. Se scurge independent de voința oamenilor" [6].

Firește, timpul nu este o marfă (deoarece nu conține munca omenească), dar gîndirea economică contemporană înclină tot mai mult să-l trateze ca un bun economic, este adevărat un bun economic de un tip deosebit. Multifuncționalitatea timpului economic explică dificultatea definirii și încadrării sale în sistemul categorial al economiei politice.

3. VALENȚELE TIMPULUI ECONOMIC

Majoritatea economiștilor consideră că introducerea factorului timp în economie generează trei categorii de probleme [7], care ar trebui să constituie obiect de cercetare: 1) repartizarea timpului între diferite utilizări posibile; 2) determinarea perioadei în cursul căreia se desfășoară activitatea economică; 3) procesul prin care intervine schimbarea în decursul timpului. Este omisă însă problema cunoașterii *conținutului* timpului economic.

Pentru a înțelege conținutul categoriei economice „timp" nu este suficientă și nici edificatoare analogia cu timpul fizic. Nu există un timp economic unic; fiecare variabilă din economie are timpul său propriu. Pe de altă parte, timpul intervine în economie în mod spontan ca o variabilă în orice calcul economic, îndeosebi la determinarea eficienței activității economice.

Necesitatea introducerii factorului timp în calculele economice a fost subliniată încă de Marx: „... societatea trebuie să calculeze în prealabil ce cantitate de muncă, de mijloace de producție și de mijloace de subzistență va putea folosi fără a prejudicia acele ramuri ale producției care, ca de pildă, construcțiile de căi ferate, nu livrează un timp mai îndelungat, un an sau mai mult, nici mijloace de producție, nici mijloace de subzistență și nu au nici vreun alt *efect util* în acest timp, dar retrag din producția totală anuală și muncă, și mijloace de producție, și mijloace de subzistență" [8].

Marx pune deci problema *„efectului util"* al timpului în economie, relevînd că nu este indiferentă eșalonarea în timp a utilizării produsului social și a valorificării resurselor economice.

Totuși, utilitatea timpului economic nu și-a găsit încă definirea adecvată în contextul sistemului economic; or, aceasta este *premisa fundamentală* a cuantificării timpului economic. Introducerea factorului timp în ecuația economică înseamnă, în esență, *a aduce la același numitor în timp variabile economice situate la puncte diferite pe axa timpului. Este problema comensurabilității în timp a valorilor economice.* Aceasta este *problema fundamentală a timpului economic* fără a cărei rezolvare nu se poate constitui dinamica economică, ca știință.

Această problematică apare sub diferite ipostaze în analiza economică: 1) comensurarea în timp a cheltuielilor și rezultatelor producției; 2) rata de actualizare (sau rata

---

[6] Henri Guitton, *À la recherche du temps économique*, Fayard, Paris, 1970, p. 107.

[7] Philippe Cazeneuve, *Valeur économique du temps et théorie de la demande*, în „Revue économique", nr. 5, 1971, p. 812.

[8] K. Marx, *Capitalul*, vol. II, Cartea a II-a, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 24, București, Edit. politică, 1967, p. 329 (subl. ns.).

preferinței de timp); 3) comensurarea în timp a utilității bunurilor și serviciilor; 4) determinarea ratei dobînzii; 5) includerea timpului în criteriul de optimizare a economiei naționale; 6) optimizarea corelației dintre acumulare și consum în creșterea economică.

Există un consens unanim că valoarea unui bun realizat în anul n este mai mare decît dacă acesta ar fi fost realizat în anul $n + 1$. Încă în urmă cu un secol, Boehm-Bawerk afirma că „bunurile prezente au totdeauna o valoare mai ridicată decît bunurile viitoare de același fel în cantitate egală".

Controversa apare la stabilirea modalităților de asigurare a comparabilității în timp a valorilor economice. Soluția recurgerii la o funcție de utilitate a generat pînă în prezent mai multe discuții abstracte decît rezultate concrete, ceea ce nu indică sterilitatea acestei abordări. Dinamica economică solicită însă răspunsuri *numerice exacte* pentru probleme *numerice specifice*; este dificil de apreciat dacă teoria economică sau cea matematică este răspunzătoare de stadiul nesatisfăcător al soluționării acestei probleme: probabil, ambele.

Problema comensurabilității în timp a valorilor economice prezintă un interes deosebit în studiul repartizării venitului național, în determinarea ratei acumulării. Raportul consum-acumulare este — în final — o rezultantă a modului de apreciere a valențelor timpului economic. Subevaluarea sau supraevaluarea valorii economice a timpului influențează nemijlocit determinarea proporției dintre consum și acumulare în dinamica economică de către factorul de decizie.

În lumea contemporană se remarcă o anumită „diviziune științifică a muncii" inter-sistemică în studiul problemei factorului timp în economie, în funcție de necesitățile concrete care determină orientarea cercetării. Astfel, gîndirea economică din țările socialiste manifestă interes deosebit față de implicațiile timpului legate de utilizarea eficientă a acumulării, de realizarea programului de investiții. Această preferință este explicabilă în contextul preocupărilor organelor de planificare de a asigura o creștere a eficienței fondurilor cheltuite pentru reproducția lărgită. La rîndul ei, gîndirea economică din țările capitaliste este preocupată mai ales de studierea valorii economice a timpului prin prisma intereselor consumatorului individual; ea s-a orientat, îndeosebi în direcția fenomenelor concurențiale manifestate pe piață, abordînd cu precădere problema timpului în cadrul teoriei consumatorului.

Evident că această „specializare internațională" nu trebuie absolutizată. Creșterea rolului statului în economia capitalistă determină o reorientare a gîndirii economice occidentale și în acest domeniu, sporind numărul cercetărilor consacrate problematicii investițiilor în sectorul public. În același timp, extinderea sectorului terțiar în economia socialistă determină sporirea interesului planificatorilor pentru timpul consacrat consumului.

4. MODELAREA MATEMATICĂ A TIMPULUI ECONOMIC

Matematizarea dinamicii economice nu decurge fără dificultăți, fără atitudini sceptice. Unii neagă însăși posibilitatea încadrării evoluției economiei într-o schemă matematică, susținînd că nici un sistem de ecuații nu ar putea să descrie dezvoltarea unui proces evolutiv, că schimbarea calitativă ar exclude schematizarea aritmimorfică. Este adevărat că există un pericol de schematizare în formalizarea matematică a dinamicii economice, dar acesta nu poate bara progresul matematizării economiei. Saltul calitativ nu este decît o rezultantă a acumulărilor cantitative, astfel că nu există nici un temei a susține lipsa de adecvare a matematicii pentru exprimarea evoluției economice. În afară de aceasta, matematica modernă se afirmă tot mai mult și ca o știință a calității, nu numai a cantității.

Construcția modelelor economico-matematice dinamice a generat, în primul rînd, problema complexă a caracterizării matematice a variabilei timp. Timpul este o variabilă continuă sau discretă? * Iată o dilemă care stă în fața economiștilor matematicieni.

Introducerea factorului timp într-un model economico-matematic presupune o anumită opțiune în privința instrumentarului matematic adecvat dinamicii economice. Pentru a folosi calculul infinitezimal, majoritatea modelelor de creștere economică au fost construite pe prezumția continuului, astfel că factorul timp nu intervine în model în mod explicit. În ultima vreme se manifestă însă o reacție împotriva acestei practici. În acest sens, Gerhard Tintner, relevă că: „În timp ce timpul subiectiv poate fi continuu, orice timp măsurat cu ceasul este discontinuu. Multe dificultăți legate de teoria mulțimilor și a măsurării dispar cînd avem de-a face cu

---

* O variabilă este discretă atunci cînd este definită numai pentru anumite valori numerice care nu sînt infinit vecine.

valori agregate finite. De aceea, utilizăm adecvat numai ecuații cu diferențe"[9].

Deși timpul economic este intuitiv continuu, el poate fi considerat din punct de vedere matematic o variabilă discretă, deoarece fiecare secvență a unui proces economic are, de regulă, o durată finită: o zi, o săptămînă, o lună etc. Prin discretizarea modelelor economice dinamice se pot evita unele dificultăți care apar în cazul continuului și este posibil a se recurge la facilitățile pe care le oferă grafurile.

Pentru a crește valoarea operațională a unui model economic dinamic se recomandă ca numărul variabilelor din model să depășească numărul ecuațiilor, adică să existe un anumit grad de libertate în sistemul de ecuații; în aceste condiții, organul de decizie are libertatea să manevreze o serie de pîrghii ale mecanismului economic în vederea atingerii obiectivelor sale strategice.

O direcție majoră a dinamicii economice contemporane continuă tradiția școlii economiei matematice și utilizează modele macroeconomice bazate pe ecuații cu derivate parțiale. O asemenea abordare nu este lipsită de temei. În acest sens putem cita pe Norbert Wiener, care arată că „matematica tuturor cantităților care variază în spațiu și timp ține de domeniul ecuațiilor cu derivate parțiale, care este modalitatea matematică de a spune că *avem diferite relații între vitezele cu care aceste cantități se deplasează în diferite direcții și vitezele cu care ele se schimbă în timp*"[10]. Sînt însă și obiecții nu mai puțin întemeiate cu privire la potențele de previziune ale modelelor macroeconomice elaborate pe baza ecuațiilor cu derivate parțiale; confirmarea statistică a tendințelor rezultate din aceste modele este, în general, nesatisfăcătoare.

Metoda matematică cea mai promițătoare în domeniul economiei timpului se conturează a fi *programarea dinamică*, metodele clasice ale calculului diferențial și calculului variațional dovedindu-se nesatisfăcătoare pentru determinarea unei traiectorii optime a creșterii economice. Deși într-un stadiu incipient, acest capitol modern al matematicii creat de Richard E. Bellman, sprijinindu-se pe potențialul mașinilor electronice de calcul, constituie un punct de atracție pentru modelarea dinamică a economiei **. Programarea dinamică înseamnă un tip de model matematic și în același timp un algoritm de calcul adaptat acestui tip de probleme. Se consideră un sistem, caracterizat la fiecare moment $t \in T$ (unde T este o mulțime dată, continuă sau discretă) printr-o variabilă de stare e_t, definită într-un spațiu convenabil. Acest sistem este susceptibil a evolua sub influența unor factori exteriori și a descrie o traiectorie. În general, starea inițială e_0, orizontul T și anumite condiții asupra stării finale e_T sînt date. Evoluția sistemului poate fi sub dependența uneia sau a mai multor voințe conștiente, acționînd prin intermediul *parametrilor de comandă*, după terminologia teoriei comenzii optime, sau *variabile de decizie* — după terminologia programării dinamice. Sînt probleme a căror rezolvare depinde, poate în primul rînd, de dezvoltarea viitoare a matematicii.

[9] Gerhard Tintner, *Methodology of Mathematical Economics and Econometrics*, The University of Chicago Press, Chicago, London, 1968, p. 21.

[10] Norbert Wiener, *Sînt matematician*, București, Edit. politică, 1972, p. 76.

** Periodicul „Revue économique" a consacrat în întregime vol. XX, nr. 2, din martie 1969, temei: *Programarea dinamică și analiza economică*.

Filozofický Časopis

(R. S. Cehoslovacă)

Nr. 4/1976

Din sumar : L. HRZAL, Însemnătatea celui de al XV-lea Congres al Partidului Comunist din Cehoslovacia pentru munca în domeniul filozofiei marxist-leniniste ; Hotărîrile Congresului al XXV-lea al P.C.U.S. și problemele actuale ale filozofiei ; F. KUTTA, Unele probleme de cercetare în domeniul planificării sociale ; K. NESÁZAL, Devenirea și dezvoltarea conducerii socialiste a societății, expresie a rolului crescînd al factorului subiectiv ; D. GHEORGHIEVA (R.P.B.) : O operă remarcabilă a filozofiei marxist-leniniste :„ Teoria reflectării" de Todor Pavlov.

Nr. 5/1976

Din sumar : VL. RUML, Cunoaștere și evaluare ; J. MUZIK, Premisele filozofice ale teoriei marxiste a valorilor ; M. FORMÁNEK, Timpul și spațiul în politică ; K. BERKA Situația actuală a cercetărilor științifice asupra lui Bolzano ; V. HEROLD, M. MRÁZ, Despre înțelegerea dialectică a izvoarelor ideatice și a acțiunii sociale în gîndirea filozofică cehă din epoca prehusită.

Filosofska Misăl

(R. P. Bulgaria)

Nr. 9/1976

Din sumar : TODOR PAVLOV, Unul dintre coloșii vieții social-politice și culturale din Bulgaria : Vasil Kolarov ; ȘTEFAN STOILKOV, Epoca istorică actuală și politica partidului comunist ; EVTIMA GAVRILOVA, Funcțiile sociale ale ideologiei și psihologia socială ; VASILKA VALKOVA, Poziția partinică și de clasă în știință, formarea și dezvoltarea ei ; A. STAȚEVICI (U.R.S.S), Intelectualitatea în structura socială a societății socialiste ; A. ESKENASI, Norme și ordine ; ȘTEFAN VASEV, Evoluția concepțiilor pozitiviste cu privire la fundamentarea teoriei ; ELENA HRISTOVA, Probleme actuale ale arhitecturii ; ALEXANDER LICEV, Hegel și dialectica devenirii omului.

CRONICA IDEILOR

RAPORTUL DINTRE ȘTIINȚĂ ȘI FILOZOFIE LA L. ALTHUSSER

DE

ELENA BELLU

Relația dintre știință și filozofie apare ca o problemă privilegiată în opera filozofică a lui Althusser, fiind prezentă în diferitele sale lucrări și tratată sub variate aspecte. Această problemă constituie, totodată, tema unui curs de filozofie pe care Louis Althusser l-a susținut în fața unui auditoriu alcătuit din oameni de știință interesați să cunoască punctul de vedere al unui filozof marxist privind legătura dintre filozofie și știință. Acest curs de filozofie a fost expus în anul 1967 la *Ecole normale supérieure*, unde Althusser este profesor de filozofie, și a cunoscut lumina tiparului, cu unele modificări față de original — dar respectînd în esență „limitele lui teoretice", ca mărturie retrospectivă — în 1974[1].

Cursul cuprinde patru expuneri, în care Althusser reia într-un mod sistematic și didactic unele probleme abordate și în alte lucrări, *cum ar fi obiectul și funcțiile filozofiei*, raportul dintre știință și filozofie, precum și raportul dintre filozofie și filozofia spontană a oamenilor de știință.

Ideea dominantă a discursului althusserian este aceea că *între știință și filozofie* se stabilește *o legătură necesară biunivocă*, și că omul de știință în activitatea sa are nevoie de filozofie, dar nu de orice fel de filozofie ci de aceea care servește științei, contribuind la lărgirea căilor de elaborare a noi adevăruri. Ca atare, Althusser se înscrie în aria tezei lui Engels, după care: „Orice ar spune și ar face, cercetătorii naturii sînt dominați de filozofie. Se pune numai întrebarea dacă vor să fie dominați de vreo filozofie de proastă calitate la modă sau de o formă a gîndirii teoretice bazată pe cunoașterea istoriei gîndirii și a cuceririlor ei" [2].

Analiza cursului de filozofie al lui Althusser prezintă un deosebit interes prin contribuția pe care acesta o aduce la tratarea unei teme de atare importanță, prin modalitatea proprie în care expune specificul filozofiei și rosturile acesteia în construirea demersurilor științifice de cunoaștere a realității obiective.

Cum este prezentată filozofia, valențele acesteia, care sînt argumentele folosite pentru *demonstrarea unității indisolubile dintre* filozofie și știință?

Principalele idei privind definirea filozofiei, a obiectului precum și a funcțiilor sale, sînt prezentate sub forma a *25 de teze* — enunțuri concise, apodictice, succint citate apoi.

Încă de la început, Althusser își expune punctul de vedere asupra problemei *specificului filozofiei*, prin stabilirea deosebirii dintre filozofie și știință. Această problemă este abordată în următoarele teze: *filozofia este o disciplină diferită de științe, atît prin natura, cît și prin modalitatea proprie, specifică a propozițiilor filozofice* (p. 15).

Deci, filozofia este o formă specifică a creației spirituale umane; ea nu poate fi identificată cu știința, care are trăsături definitorii diferite de cele ale filozofiei. Însă, printre diferitele sisteme filozofice, se constituie filozofii științifice, care construiesc teorii cu conținut obiectiv. Un model de asemenea filozofie științifică este materialismul dialectic. Spre deosebire de științe, care se construiesc din teorii, principii, legi demonstrabile și verificabile direct, filozofia este elaborată sub forma unor *„propoziții dogmatice"* („numesc dogmatică orice propoziție care îmbracă forma unei teze" — p. 13), respectiv enunțuri

[1] Louis Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants* (1967), François Maspero, Paris, 1974 (în continuare, trimiterile se vor da în text).

[2] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 508.

care „nu sînt susceptibile demonstrației, în sens *strict* științific (în sensul în care se vorbește despre demonstrație în matematică și în logică), nici verificării în sens *strict* științific (în sensul în care se vorbește despre verificare în științele experimentale)" (p. 14). În terminologia specifică lui Althusser, noțiunea de „propoziție dogmatică" nu are, deci, sensul comun de teză imuabilă, osificată; rostul ei este de a face distincție între filozofie și tezele științifice direct verificabile și supuse demonstrației riguroase, care conferă certitudinile științelor exacte.

Problematica filozofiei este circumscrisă de Althusser cu prudență, legată înainte de toate de preocupările oamenilor de știință. Astfel, printre problemele generale ce constituie obiect al reflexiei filozofice se menționează: sensul istoriei, căile științei; sau probleme care privesc pe individ: Care este locul nostru în lume? Ce atitudine să adoptăm față de muncă, față de ideile dominante în societate, față de politică? Enumerînd o anumită problematică filozofică, tangentă cu aria de preocupări ale auditoriului, Althusser a făcut totodată o incursiune în *obiectul filozofiei*.

El nu respinge tradiționalul punct de vedere privind obiectul filozofiei, ca fiind lumea în totalitatea ei: „filozoful are ca obiect întregul (Kant, Hegel...), el este specialistul «totalității»" (p. 23). Aceasta se confirmă în faptul că filozoful nu are obiecte interzise reflecției sale filozofice. Astfel, filozoful se ocupă de probleme ale practicii științifice, ale procesului de producere a cunoștințelor, de probleme politice și ideologice și de probleme ce privesc raporturile între toate acestea (p. 23). S-ar părea că Althusser cantonează obiectul filozofiei în domeniul vieții spirituale, însă într-un alt context, precizează că discursul filozofic se referă „la totul și chiar la nimicul (neantul)..." (p. 66).

Deși inițial se neagă explicit existența unui obiect specific al filozofiei, totuși, prin enunțarea unei problematici filozofice Althusser circumscrie obiectul reflexiei filozofice. În general, se observă faptul că în cursul său *definirea filozofiei se face printr-o succesiune de negații*. Se insistă mai ales asupra a ceea ce nu este filozofia, fără să se oprească suficient asupra trăsăturilor ei distinctive specifice. Astfel, Althusser răspunde în felul următor la întrebarea: Ce este filozofia?: „Filozofia nu este știință, nici à fortiori știința, nici știința crizelor științei, nici știința întregului" (p. 23). Iar despre obiectul filozofiei, el spune: „Filozofia nu are obiect, în sensul în care știința are un obiect" (p.18). Această precizare, de asemenea negativă, a fost interpretată uneori, în sensul negării de către Althusser a unui obiect al filozofiei și a calificării ei „drept un *nimic*, un drum care nu duce nicăieri"[3], prin interpretarea *ad litteram* a unor metafore. Dealtfel, aceste formulări ambigue au constituit obiectul unor analize mai atente din partea unor cercetători din țara noastră[4].

Dacă Althusser ar fi convins de sterilitatea filozofiei, de ce s-ar mai strădui să demonstreze oamenilor de știință necesitatea însușirii de către ei a filozofiei, îndeosebi a acelei filozofii științifice care poate servi știința, și anume a materialismului dialectic? Susținînd că filozofia n-are obiect, el are în vedere științele cu obiectul lor precis delimitat, corespunzător cu anumite domenii particulare ale realității obiective sau subiective.

Recunoscînd echivocul definirii obiectului filozofiei, Louis Althusser revine asupra acesteia, într-o altă teză (a 5-a), admițînd existența unor „obiecte filozofice" (*des objets philosophiques* — p. 18) care s-ar afla însă în „interiorul" filozofiei. Ce spor de cunoaștere reprezintă această precizare? Care este direcția în care ne îndeamnă să privim pentru a descoperi domeniul reflexiei filozofice? Problemele filozofice ar decurge din interiorul filozofiei, respectiv filozofia și-ar fi suficientă sieși. Ca atare *obiectul filozofiei ar fi cantonat în cadrul teoriei*, rupt de marile probleme ce privesc realitatea obiectivă, fie ea natura sau societatea.

Ulterior, însă, într-o altă lucrare, această teză este părăsită și stigmatizată ca manifestare a unei poziții „teoreticizante"[5] și înlocuită cu o nouă definiție a filozofiei, considerată de astădată a fi, „în ultimă instanță, *luptă de clasă în teorie*"[6]. Prin această definiție Althusser se referă la *partinitatea filozofiei*, la faptul că curentele și tendințele opuse în interiorul filozofiei reflectă lupta între clasele antagoniste și că filozofia este direct legată de practica socială.

Urmărind stabilirea distincției între știință și filozofie pe mai multe planuri, Althusser enunță o idee discutabilă cu privire la *valoarea de adevăr a filozofiei*. Astfel, el afirmă că, spre deosebire de științe,

---

[3] Radu Florian, *Controverse în filozofia marxistă*, în „Revista de filozofie" nr.1/1974, p. 69.

[4] L. Grünberg, *Pe marginea lucrării lui Althusser*, „*Lenin și filozofia*", în „Lupta de clasă", nr. 9/1970.

[5] Louis Althusser, *Réponse à John Lewis*, 1973, p. 11.

[6] *Ibidem*, p. 11 (subl. ns.).

care pot fi adevărate sau false, filozofia poate fi doar „justă" sau nejustă. Enunţurile filozofice nu au, deci, valoare de adevăr, respectiv, nu ar fi cunoştinţe adevărate; ele ar fi însă enunţuri care pot servi într-un mod corespunzător practicii: atributul „adevărat" implică înainte de toate un raport teoretic; atributul „just" presupune, înainte de toate, un raport practic, afirmă Althusser (p. 14). În acest mod este abordată problema mult controversată dacă filozofia este sau nu cunoaştere.

După părerea noastră, pentru a stabili conţinutul cognitiv al tezelor şi categoriilor filozofice trebuie abordată nu filozofia în general, ci anumite sisteme concrete filozofice, ale căror aserţiuni au sau nu acoperire faptică. Ideile filozofice ca şi cele ştiinţifice pot fi adevărate sau false, obiective sau lipsite de obiectivitate, avînd în vedere totodată distincţiile corespunzătoare. Dacă adevărurile ştiinţifice sînt verificabile şi verificate prin experimentele ştiinţifice, prin practica nemijlocită, adevărurile generale ale filozofiei sînt verificate indirect, în timp, de către practica social istorică, care include atît practica ştiinţifică, precum şi practica politică şi activitatea economică. Dealtfel, între „adevărat" şi „just" este o strînsă interdependenţă.

Filozofia marxistă este „justă", eficientă, reprezintă o forţă motrice a dezvoltării pentru că este *adevărată*. Tocmai pentru *conţinutul* ei *obiectiv*, prin care este reconstruit realul în coordonatele sale cele mai generale, filozofia marxistă este *ştiinţifică*, obiectivă, cu valoare de adevăr. În acest sens ne referim la cuvintele lui Marx care spunea despre conţinutul obiectiv al ideilor filozofice: „...Lumea ideilor nu este nimic altceva decît lumea materială transpusă şi tradusă în capul omului"[7]. Iar în polemica cu Dühring, privind conţinutul şi valoarea *principiilor filozofice*, Engels subliniază conţinutul obiectiv al acestora, afirmînd că „principiile sînt exacte (adevărate — n.ns., *E.B.*) numai în măsura în care concordă cu natura şi cu istoria"[8].

Or, tocmai această concordanţă între tezele filozofiei marxiste şi realitatea la care ele se referă conferă acestora valoarea de adevăr. Coincidenţa dintre conţinutul teoriei marxiste şi realitate justifică funcţia filozofiei marxiste ca metodologie generală de gîndire.

Rolul de metodă al filozofiei este subliniat şi de către Althusser, într-una din tezele enunţate în cursul său de filozofie: „Ansamblul tezelor şi al categoriilor filozofice pe care ele le produc pot fi grupate şi pot funcţiona ca *metodă filozofică*" (p. 24). Ca atare, metoda filozofică justă, care serveşte şi stimulează practica ştiinţifică, trebuie să se întemeieze pe principii şi categorii filozofice cu conţinut de adevăr. Această concluzie se întemeiază pe teza marxistă a unităţii indisolubile dintre teorie şi practică şi nu pe opunerea lor.

Privind modul cum acţionează filozofia asupra ştiinţelor, Althusser precizează că filozofia nu se substituie ştiinţei în rezolvarea problemelor ştiinţifice, ci acţionează într-o manieră proprie: ea îşi enunţă tezele care la rîndul lor contribuie la *degajarea drumului* pentru o *justă* punere a problemelor care vizează totalitatea (p. 24), precum şi la înlăturarea obstacolelor care stau în calea cunoaşterii ştiinţifice. *Funcţia principală* a filozofiei este considerată a fi *funcţia metodologică* şi anume aceea de a trasa o linie de demarcaţie între ideologic şi ştiinţific, între falsă cunoaştere şi cunoaşterea adevărată.

Intervenţia filozofică în trasarea *„liniei de demarcaţie"* între ştiinţific şi ideologic ar avea ca efect producerea de *noi probleme filozofice*. Printre noile probleme filozofice menţionate, reproducem: În ce constă aplicarea unei ştiinţe la alta? Cum are loc procesul de constituire a unei ştiinţe de către o altă ştiinţă? Cum se manifestă tehnica? Dar ideologia? ş.a. Deşi Althusser a admis ideea că filozofia nu se substituie ştiinţelor, vedem însă că printre problemele considerate filozofice sînt şi cele care se referă la metodele concrete ale ştiinţelor particulare, la aplicarea unor teze ştiinţifice în alte domenii, probleme pe care ştiinţa le rezolvă de fapt în decursul propriei ei activităţi. De asemenea filozofia este chemată să arbitreze în procesul de separare a adevărului de eroare. Eroarea în ştiinţă este asimilată de Althusser cu „ideologia ştiinţifică" sau „ideologia oamenilor de ştiinţă". Or, trebuie să reamintim că progresul cunoaşterii ştiinţifice se realizează printr-un proces continuu de perfecţionare a cunoaşterii în care se împletesc ideile adevărate cu cele eronate, care treptat sînt descoperite în decursul verificării cunoştinţelor în practica ştiinţifică. Eroarea depistată în activitatea de cercetare a savanţilor părăseşte domeniul ştiinţei, cedînd locul unor adevăruri mai complete şi mai profunde. Noţiunea de *flogistic*, de pildă, care a ocupat, în sistemul cunoştinţelor de chimie din secolele 17—18, un loc principal, a părăsit arena ştiinţei chimiei, nu ca urmare a intervenţiei filozofiei, ci ca rezultat al practicii experimentale care a *infirmat teoria flogisticului, dovedind faptic* că presupusul flogistic este inexistent, iar procesele de ardere sînt rezultatul oxidării

[7] K. Marx, *Capitalul*, vol. I, cartea 1, ed. IV-a, Bucureşti, Edit. politică, 1960, p. 54.

[8] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 20, p. 35.

substanțelor. La fel, explicația dată de către Mendeleev periodicității însușirilor chimice ale elementelor a fost corectată pe baza datelor noi asupra structurii atomului, obținute în cercetarea științifică. *Înlăturarea unei erori în știință* este în esență *manifestarea funcției cognitive a științei*, iar înzestrarea filozofiei cu sarcina de a trasa o linie de demarcație între adevăr și fals în știință înseamnă să ceri filozofiei să rezolve probleme ale gîndirii științifice, iar despre nelegitimitatea acestui transfer de sarcini, ne previne după cum am văzut, însuși Althusser. Filozofia, respectiv filozofia științifică marxistă are o influență puternică asupra gîndirii științifice, creînd o predispoziție spre defrișarea a noi orizonturi, în abordarea de noi domenii, o încredere în cognoscibilitatea nelimitată a lumii, o privire critică față de orice osificare, dogmatizare a cunoștințelor obținute.

Referindu-se la dinamica raportului dintre știință și filozofie de-a lungul evoluției lor, Althusser distinge o lege a „rămînerii în urmă a filozofiei față de științe". Este adevărat că în istoria științei și a filozofiei se constată o evoluție inegală și că adesea noile cunoștințe științifice s-au succedat într-un ritm mai rapid decît evoluția concepțiilor filozofice.

Această rămînere în urmă a filozofiei se manifestă cel puțin prin două aspecte: 1) oamenii de știință, autori ai unor descoperiri științifice importante, continuă să fie tributari unor sisteme filozofice învechite; „cercetătorii naturii mai sînt prizonieri ai vechilor categorii metafizice" — cum spunea Engels[9] („primul impuls" — Newton; concepția fixistă și finalistă în biologie) și 2) ignorarea de către filozofi a consecințelor teoretice generale ale unor mari descoperiri în știință. Avînd în vedere acest fenomen, Engels atrage atenția asupra necesității ca filozofia să fie în permanent contact cu științele spre a elabora generalizările cerute de noile cunoștințe: „Cu fiecare descoperire epocală din domeniul științelor... materialismul trebuie să-și schimbe forma..."[10].

Dar acesta este numai un aspect al chestiunii. Celălalt aspect, nu mai puțin caracteristic, se referă la faptul că filozofia are posibilitatea de a devansa științele, de a crea condițiile spirituale necesare pentru apariția și dezvoltarea științelor. Acest aspect a fost la rîndul său subliniat de Engels: „Filozofia de atunci are marele merit că nu s-a lăsat indusă în eroare de limitarea cunoașterii naturii din acel timp, că... ea a perseverat să explice lumea prin ea însăși și să lase pe seama *științei naturii din viitor* (s.n.) justificările de amănunt"[11].

Dealtfel, nici Althusser nu este consecvent cu teza sa și menționează cazuri care reprezintă abateri față de legea enunțată. De pildă, el are în vedere rolul anticipativ al filozofiei în a defrișa terenul pentru constituirea și dezvoltarea cunoașterii științifice: „...Marile evenimente filozofice, pe care le cunoaștem (filozofia antică depinzînd de Platon, filozofia modernă — de Descartes) trimit în mod vădit la deschiderea cu efect stimulator a două mari continente științifice, Matematica greacă și Fizica galileeană..."[12].

Elaborarea categoriei de cauzalitate de către Descartes, a dat un puternic imbold cercetării în fizică ce fusese frînată de concepția finalistă a filozofiei aristoteliene.

Mulți oameni de știință care examinează cu obiectivitate evoluția gîndirii științifice recunosc rolul de ferment spiritual pe care îl îndeplinește filozofia. De pildă, Werner Heisenberg, referindu-se la relația dintre filozofie și științe în perioada de constituire a științelor naturii, subliniază că în secolele 16—17 dezvoltarea științelor experimentale a fost *precedată* de o dezvoltare a ideilor filozofice[13], admițînd rolul stimulator al filozofiei în raport cu acțiunea gîndirii științifice.

Vorbind despre corelația dintre știință și filozofie în zilele noastre, trebuie să recunoaștem filozofiei funcția ei prospectivă fără de care nu și-ar putea îndeplini rolul său de deschizător de drumuri spre noi sfere ale cunoașterii. Însuși Althusser admite ideea că „rămînerea în urmă a filozofiei față de știință nu este o fatalitate"[14], că filozofia marxistă prin deschiderea ei spre știință poate lichida eventuala rămînere în urmă a ei. Consider însă, că nu este suficientă recunoașterea posibilității filozofiei de a lichida rămînerea în urmă față de științe, ci se impune totodată sublinierea *capacității filozofiei* — îndeosebi a celei științifice — *de a depăși chiar stadiul cunoașterii atins de științele particulare*, de a o lua înainte, cel puțin în anumite domenii ale reflecției filozofice, față de dezvoltarea științelor particulare, pregătind terenul pentru constituirea și dezvoltarea ulterioară a cunoștințelor. Numai admițînd acest dublu aspect al dinamicii dezvoltării științei și filozofiei putem înțelege adevăratul sens al interfe-

---

[9] K. Marx. și F. Engels, *Opere*, vol 20, p. 500.

[10] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 21, București, Edit. politică, 1965, p. 278.

[11] K. Marx. și F. Engels, *Opere*, vol. 20, p. 334.

[12] L. Althusser, *Citindu-l pe Marx*, București, Edit. politică, 1970, p. 338.

[13] W. Heisenberg, *Physique et philosophie*, Albin Michel, 1971, p. 85.

[14] Louis Althusser, *Citindu-l pe Marx*, p. 292.

rentei și influenței reciproce dintre cele două forme ale creației spirituale.

★

„Raportul filozofiei cu științele constituie determinația *specifică* a filozofiei" (p. 65), afirmă Althusser într-una din tezele Cursului său de filozofie, propunîndu-și să examineze felul în care acest raport se manifestă prin prisma practicii științifice. În abordarea acestei probleme, Althusser se angajează pe calea deschisă de Lenin, în lucrarea sa *Materialism și empiriocriticism*, în analiza făcută condițiilor și cauzelor declanșării crizei în fizică — efect al deplasării spre idealismul filozofic a gîndirii unor oameni de știință.

Punctul de pornire în această analiză îl constituie două teze: „1. Există o *exploatare* a științelor de către filozofie. 2. Există, într-o formă «conștientizată» sau «neconștientizată» *o filozofie spontană a savanților*" (p. 82).

Să urmărim succint argumentarea propusă. Astfel, în prima sa teză Althusser afirmă că interferența dintre știință și filozofie nu s-a realizat întotdeauna în folosul științei și că, în majoritatea cazurilor, filozofia a exploatat științele, pentru a servi scopuri apologetice, exterioare intereselor practicii științifice, ca de pildă cele degajate în politică, religie, artă sau în alte activități sociale. Se precizează că aceasta este una dintre caracteristicile *esențiale* ale filozofiei idealiste. Raportul acesta este ridicat de el la rang de lege (p. 96). „Științele nu sînt niciodată luate drept ceea ce reprezintă în mod real, ci, fie existența lor, fie limitele lor, fie dificultățile lor de creștere (denumite „crize"), fie mecanismul lor, interpretate prin categoriile idealiste ale filozofiilor... sînt *utilizate* din afară, în mod rudimentar sau subtil, dar utilizate pentru a servi ca argumente sau garante ale «valorilor» extraștiințifice pe care filozofiile respective le *servesc* în mod obiectiv prin propria lor practică, prin «problematica» și teoriile lor»" (p. 95).

În general, se poate aprecia că critica formulată de Althusser cu privire la modul în care sistemele idealiste se raportează la științe este corectă, însă nu putem să nu constatăm o anumită unilateralitate. Și avem în vedere îndeosebi faptul că sisteme filozofice ca cele ale lui Descartes, Kant, Hegel au servit științele prin elaborarea unor metode de gîndire, prin dezvăluirea rolului activ, creator al subiectului cunoașterii. Avem în vedere aprecierea lui Marx în prima sa teză despre Feuerbach: „Latura activă a fost dezvoltată nu de materialism, ci de idealism, care însă a dezvoltat-o în mod abstract..."[15], sau elogiul adus de Engels lui Hegel „a cărui sinteză și grupare rațională a științelor naturii valorează mai mult decît toate neghiobiile materialiste la un loc"[16]. Dialectica hegeliană, deși subordonată idealismului sistemului, este considerată de Engels mai folositoare științei decît lucrările materialiste simpliste și vulgarizatoare, apărute ca „ciupercile după ploaie" care apelau la datele științelor în susținerea unor platitudini neștiințifice, de tipul finalismului wolffian. În planul lucrării proiectate *Anti-Büchner*, Engels își propune să apere ceea ce este valoros în filozofia lui Hegel, împotriva atacurilor formulate în numele unui materialism plat, deoarece „dialectica curățată de misticism devine o necesitate absolută pentru știința naturii"[17].

Jacques Rancière, fost colaborator apropiat al lui Althusser, coautor la prima ediție a volumului *Lire le Capital*, neagă existența unei legi care ar reglementa, în modul enunțat, interacțiunea dintre științe și filozofie[18]. Rancière îi reproșează lui Althusser o tratare unilaterală a interdependențelor dintre știință și societate, care pierde din vedere tocmai aspectul subordonării științei de către forțe sociale contradictorii suprastructurale.

Pe de altă parte, Rancière îi reproșează lui Althusser că a prezentat în cursul său doar consecințele nefaste ale influenței idealismului asupra științei și că ar fi trecut sub tăcere unele presiuni făcute în numele unui pretins materialism dialectic, referindu-se în mod concret la pretențiile lui Lisenko de a construi o nouă biologie „în concordanță" cu materialismul dialectic conceput de el, în mod dogmatic, ca o știință a științelor, care ar prescrie soluții științei în numele unor teze generale. Considerăm, însă, acest reproș doar parțial îndreptățit. Deși lipsesc referiri explicite la cazuri în care în numele materialismului dialectic s-au produs imixtiuni în problemele științifice, Althusser se distanțează critic de practicile care au avut ca punct de plecare denaturarea filozofiei marxiste.

Astfel, Althusser precizează că *filozofia materialist-dialectică nu pretinde* a fi un sistem de adevăruri *încheiate*, că ea se constituie și se perfecționează în lupta de idei împotriva filozofiei idealiste: „Dacă filozofia materialist dialectică este, în cunoștință de cauză, o forță de luptă în teorie, ea trebuie, pe baza unui minimum de principii ferme care asigură poziția sa, să fie suficient de mobilă pentru a se afla acolo unde bătălia o solicită, și să se

[15] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, București, Edit. politică, 1962, p. 5.

[16] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 20, p. 503.

[17] *Idem*, p. 503.

[18] Jacques Rancière, *La leçon d'Althusser*, Gallimard, p. 125.

formeze, adică să se constituie în bătălia însăşi" (p. 115).

Pe de altă parte, materialismul dialectic nu intervine decît în filozofie, în problemele filozofice, epistemologice ale ştiinţelor fără să-şi *propună* rezolvarea unor probleme specifice ale ştiinţelor particulare. Filozofia marxistă, scrie Althusser, „îşi interzice orice intervenţie în ştiinţa propriu-zisă, în problemele acesteia, în practica sa" (p. 113).

Interferenţa necesară între ştiinţă şi filozofie se statorniceşte şi în modul de gîndire al savanţilor, sub influenţa directă a rezultatelor cercetărilor lor. Aşa cum arăta încă Engels, savanţii pot ajunge la gîndire dialectică în mod *spontan*, respectiv fără o însuşire sistematică a filozofiei, în virtutea însăşi a descoperirilor ştiinţifice, care nu se mai lasă menţinute cu forţa în vechiul pat procustian al metafizicii[19].

În acelaşi sens, Lenin, reluînd această idee, sublinia că omul de ştiinţă este în mod spontan un materialist şi un dialectician, manifestînd o convingere spontană în realitatea lumii înconjurătoare, ca şi în caracterul ei dialectic[20].

Althusser analizează filozofia spontană a savanţilor, stabilind principalele ei articulaţii, rolul şi limitele acesteia. Filozofia spontană a savanţilor este considerată ca fiind alcătuită din „ideile pe care savanţii şi le formează («conştient» sau nu) despre practica ştiinţifică a ştiinţelor şi despre ştiinţă" (p. 100). În ceea ce priveşte *conţinutul* filozofiei spontane a savanţilor, Althusser distinge două elemente contradictorii: *Elementul 1*, de origine internă, „intra-ştiinţifică", format din „convingerile" sau „credinţele" izvorîte din practica ştiinţifică imediată şi cotidiană „spontană" şi care au un caracter materialist şi obiectivist. Convingerile — Teze ale acestui Element 1 al filozofiei spontane pot fi descompuse astfel:

„1) convingerea în existenţa reală, exterioară şi materială a *obiectului* cunoaşterii ştiinţifice; 2) Convingerea în existenţa şi obiectivitatea *cunoştinţelor ştiinţifice* prin care se realizează cunoaşterea acestui obiect; 3) convingerea în justeţea şi eficacitatea procedurilor de experimentare ştiinţifică sau a *metodei ştiinţifice*, capabilă să producă cunoştinţe ştiinţifice" (p. 100). În esenţă, aceste convingeri exprimă validitatea practicii ştiinţifice prin care ne apropiem de obiect, respectiv unitatea dintre obiect-terorie-metodă.

Un alt component al filozofiei spontane a savanţilor, dar de astă dată de origine exterioară „extra ştiinţifică", este numit de Althusser *Elementul 2*.

Convingerile sau credinţele implicate în Elementul 2 se raportează la practica ştiinţifică, dar nu provin din ea. Ele reprezintă o reflexie *asupra* practicii ştiinţifice sub influenţa unor teze filozofice elaborate în afara acestei practici. Cu privire la concepţiile oamenilor de ştiinţă care trăiesc în condiţiile societăţii capitaliste, Althusser afirmă că de regulă Elementul 2 din *filozofia spontană* a savantului este de orientare idealistă şi se află într-o poziţie dominantă faţă de Elementul 1, respectiv faţă de convingerile materialist-spontane ale acestora. Prin intermediul „convingerilor-Teze" care alcătuiesc Elementul 2, experienţa practicii ştiinţifice este subordonată unor „valori" sau „instanţe" exterioare ştiinţei, care exploatînd ştiinţele servesc anumite obiective ce exprimă interese de clasă. În aparenţă, ele posedă spontaneitatea Elementului 1, dar în fapt sînt elaborate sub influenţa ideologiei dominante. Althusser enumeră unele din tezele Elementului 2, evident în contradicţie cu cele ale Elementului 1: 1) punerea sub semnul întrebării a existenţei materiale exterioare a *obiectului* (substituit prin termenul de *experienţă*); 2) negarea obiectivităţii *cunoştinţelor ştiinţifice* şi a *teoriei* (înlocuite prin „modele"); 3) substituirea ideii obiectivităţii metodei ştiinţifice prin „tehnica de validare" ş.a.

Astfel, sub presiunea Elementului 2, tripletul obiect-teorie-metodă, propriu materialismului spontan, este înlocuit aproape pe nesimţite de către tripletul care este enunţat schematic: experienţă-model-tehnică de validare, din care dispare tocmai obiectul cunoaşterii, deci realitatea obiectivă. Opoziţia ireductibilă dintre Elementul 1 şi Elementul 2 din filozofia spontană a savanţilor reflectă lupta dintre materialism şi idealism în filozofie, ca reflex al luptei de clasă în societatea bazată pe clase antagoniste. Ca ilustrare a celor susţinute, Althusser analizează concepţia filozofică a biologului Jacques Monod, respectiv raportul dintre Elementul 1-materialist şi dialectic şi Elementul 2-idealist, calificat ca mecanicist-spiritualist. Idealismul lui Monod apare îndeosebi în interpretările biologizante ale fenomenelor sociale. Althusser critică extinderea conceptelor şi raţionamentelor proprii biologiei contemporane asupra sferei sociale, extindere care în cele din urmă eşuează în interpretări idealiste. De pildă, apariţia omului este concepută de Monod ca fiind rezultatul evoluţiei suportului bioneurologic al limbii. În deplină concordanţă cu Engels şi Lenin, Althusser arată că opoziţia dintre materialismul spontan (intraştiinţific)

---

[19] K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, p. 351.

[20] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 14, Bucureşti, Edit. politică, p. 278, 306.

şi idealismul (extraştiinţific) din filozofia spontană a savantului nu poate fi rezolvată exclusiv cu ajutorul generalizărilor ştiinţei, ci este necesară însuşirea conştientă a filozofiei de către savanţi, şi nu a oricărei filozofii, ci a aceleia care poate ajuta gîndirea savantului să depăşească contradicţia internă în care se zbate. Procesul de însuşire a dialecticii de către savanţi poate fi scurtat numai dacă aceştia se vor ocupa mai îndeaproape de filozofia dialectică, spunea Engels[21]. Iar Lenin afirma fără echivoc: „Ignorarea dialecticii duce în *mod inevitabil*... la idealismul filozofic"[22]. Idealismul filozofic generează aşa numitele *crize ale ştiinţei* fenomene negative prezente în evoluţia ştiinţelor, ce apar ca efecte ale contradicţiilor proprii elementelor constitutive ale filozofiei spontane a savanţilor.

Opoziţia dintre cele două tendinţe proprii filozofiei spontane a savantului poate fi înlăturată — arată Althusser — numai prin elemente teoretice aduse din afara ştiinţei, respectiv din domeniul filozofiei, care să sprijine oamenii de ştiinţă în elaborarea unor generalizări filozofice în deplină concordanţă cu datele ştiinţelor particulare.

Această concordanţă nu poate fi asigurată de pe poziţiile oricărei filozofii, ci numai ale materialismului dialectic, singura filozofie care se constituie permanent în procesul luptei împotriva curentelor idealiste (p. 115).

Althusser îndeamnă pe savanţi să-şi însuşească materialismul dialectic în vederea trasării unei „linii de demarcaţie" între elementele contradictorii ale filozofiei lor spontane eliberîndu-se astfel de concepţiile idealiste. Acest proces nu este simplu, lipsit de asperităţi; el se desfăşoară sub forma unei lupte filozofice. Deoarece locul filozofiei nu este niciodată gol, ca atare, în filozofie „se ocupă o poziţie numai în lupta împotriva unui adversar care ocupă acea poziţie" (p. 116). Opţiunea pentru filozofia marxistă presupune înlăturarea ideilor filozofice însuşite anterior sub influenţa ideologiei dominante, în societatea bazată pe clase antagoniste. Astfel, filozofia marxistă acţionează ca „o forţă de luptă în teorie" (p. 115).

Althusser este conştient că filozofia marxistă nu poate ocupa o poziţie dominantă în societate ca rezultat exclusiv al luptei teoretice în condiţiile cînd sfera vieţii materiale rămîne nemodificată, deoarece schimbarea esenţială a orientării filozofiei spontane a savanţilor, nu se decide pe planul teoriei, în capetele intelectualilor, ci „în lupta de clasă şi în efectele ei" (p. 116).

Se subliniază astfel ideea marxistă a genezei sociale şi de clasă a ideilor, precum şi relaţia directă dintre lupta teoretică şi lupta de clasă pe terenul căreia se decide însăşi soarta ideilor.

Concepţia lui Althusser privind raportul dintre ştiinţe şi filozofie are ca notă dominantă ideea necesităţii ca omul de ştiinţă să-şi însuşească materialismul-dialectic, deoarece filozofarea spontană pe datele ştiinţei nu este suficientă pentru a realiza o sinteză generalizatoare, consecvent materialistă în acord cu cunoaşterea ştiinţifică.

---

[21] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 20, p. 352.

[22] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 14, Bucureşti, Edit. politică, p. 302.

Diogène

(Franţa)

Nr. 93/1976

Din sumar: JEAN STAROBINSKI, Cuvîntul reacţiune: de la fizică la psihiatrie; CHARLES G. BELL, Matematici luciferiene; MARINA SCRIABINE, Scriere, mit şi creaţie în Egiptul faraonic; SHRIRAMA INDRADEVA, Condiţia feminină în India veche: asuprirea unui ordin patriarhal; JACQUES BINET, Urbanism şi limbaj în oraşul african; MOHAMMED ARKOUN, Moduri de prezenţă ale gîndirii arabe în Occidentul musulman.

Noûs

(S.U.A.)

Nr. 1/1976

Din sumar: MARGARET WILSON, Descartes: argumentul epistemologic pentru distincția corp-suflet; DAVID SHWAYDER, Despre identificarea corpurilor; ZENO VENDLER, Cum gîndim indivizii; WILLIAM EARLE, Verificarea fenomenologică a pretențiilor mistice; KENDALL WALTON, Puncte de vedere în reprezentarea narativă și în cea descriptivă; ROBERT STALNAKER, Lumile posibile; ALLAN GIBBARD, Drepturile de proprietate naturală.

Inquiry

(Norvegia)

Nr. 1/1976

Din sumar: THOMAS W. BESTOR, Dualism și mișcări corporale; JEROME NEU, De ce este condamnabil incestul; BERENT ENÇ, Dependența în spirală între teorii și taxonomie; IVAN STRENSKI, Reducționismul și antropologia structurală; PHILIP B. WRIGHT, Pregătirea lui Socrate; ULRICH STEINVORTH, Analiza schimbului de mărfuri la Marx — răspuns lui Carver; JOHN RODMAN, Cealaltă față a ecologiei în Grecia antică — comentarii la Hughes. Discuții.

Critica marxista

(Italia)

Nr. 1/1976

Din sumar: Către cititori; ACHILLE OCCHETTO, De la 1956 la „Memorialul de la Yalta": continuitate și înnoire în opera lui Togliatti; UMBERTO CERRONI, Criza de idei și trecerea la socialism; RAFFAELLO MISITI, Științele despre om și transformarea societății; CRISTIANO CASTELFRANCHI, DOMENICO PARISI, Psihologia: o știință în afara istoriei; TERESA MASSARI, Pentru o interpretare politică a crizei sociologiei occidentale.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

O CERCETARE CRITICĂ A INTUIŢIONISMULUI LOGICO-MATEMATIC

Apărută în succesiunea unor studii publicate în revistele şi culegerile de specialitate, cartea lui Alexandru Surdu ne oferă o primă sinteză a cercetărilor întreprinse asupra uneia din orientările majore în domeniul fundamentelor logico-matematice. Este vorba de retrospectiva critică a încercărilor de *logică intuiţionistă*, urmînd ca o viitoare apariţie editorială să realizeze, în intenţia autorului, imaginea de ansamblu a *filozofiei neointuiţioniste*. Scopul mărturisit al lucrării este „de a demonstra *posibilitatea fundamentării* unei teorii logice care să nu încalce niciuna dintre principalele teze ale intuiţionismului şi de a marca specificul şi importanţa unei astfel de teorii" (p. 9). Astfel formulat, obiectivul cercetării în atenţie ne întoarce la întrebarea pe care filozoful olandez G. Mannoury i-a pus-o lui Brouwer încă de la înfiripărea intuiţionismului logico-matematic: „Oare nu este posibilă o descriere formală a regularităţilor care apar în metoda de gîndire intuiţionistă?" (p. 20).

În desfăşurarea dictată de interogaţia pe care am evocat-o, cap. I din cartea lui Al. Surdu înfăţişează *tezele intuiţioniste fundamentale* — ale intuiţionismului contemporan evident, în concepţia unor autori legaţi direct de evoluţia matematicilor: L. E. J. Brouwer, în primul rînd, A. Heyting, G. F. C. Griss ş.a. Cum doctrina profesată de şcoala olandeză conţine, cel puţin în cazul lui *Brouwer*, elemente constitutive pentru o viziune general-filozofică, expunerea pe care o discutăm se limitează la tezele „mai mult sau mai puţin filozofice, uneori pur matematice, care au determinat apariţia logicii intuiţioniste şi au influenţat evoluţia ei ulterioară" (p. 12). În ordinea în care le prezintă autorul, ar fi vorba de următoarele idei: „(I) Matematica pură este o activitate *independentă* faţă de limbaj; (II) Obiectul matematicii pure îl constituie construcţiile matematice *intuitive nelingvistice*; (III) Obiectul logicii matematice îl constituie *limbajul* matematic în care sînt exprimate, mai mult sau mai puţin exact, construcţiile matematice; (IV) Existenţa matematică efectivă implică *întotdeauna* noncontradicţia logică; noncontradicţia logică *nu implică* însă *întotdeauna* existenţa matematică efectivă; (V) Practicarea unei matematici corecte şi a unei logici corespunzătoare face *imposibilă* apariţia paradoxelor; (VI) *Tertium non datur* şi *duplex negatio* nu pot fi universal valabile în cadrul unei logici corecte, dar nu pot fi nici false; (VII) Axiomatizarea nu poate fi admisă drept metodă de *construcţie* a teoriilor matematice, ci numai ca *mijloc auxiliar* pentru *descrierea* şi *sistematizarea* teoriilor matematice intuitive *preexistente*" (p. 19). În contextul analizei pe care o semnalizăm, tezele menţionate au darul de a sublinia opţiunea intuiţioniştilor pentru o matematică intuitivă, pură, independentă de limbaj şi de logică, dar şi admiterea de către aceştia a logicii în formă de calcul, dacă aceasta nu pretinde aplicaţii în matematică, nici în sensul fundamentării (ca în cazul logiciştilor), nici în cel al construcţiei formale (aşa cum consimt formaliştii).

Formalizarea tezelor intuiţioniste, în speţă tentativele de a construi sisteme axiomatice de logică intuiţionistă configurează al II-lea capitol. Ilustraţiile lui Richard Baldus pentru a VI-a teză intuiţionistă, prima mostră de „sistem Brouwer" în propunerea lui A. N. Kolmogorov, evocarea poziţiilor lui R. Wavre sau P. Boutroux, de asemenea a constatărilor lui F. Gonseth, degajarea punctului de vedere al lui M. Barzin şi A. Errera, apoi a consideraţiilor lui P. Lévy şi S. Avsitdyski, în fine, interpretarea lui M. V. Glivenko se succed în intenţia surprinderii aportului la edificarea logicii intuiţioniste din partea autorilor care

n-au fost şi matematicieni intuiţionişti, iar unii nici măcar matematicieni. În contextul acestor eforturi este prezentată contribuţia distinctă a lui A. Heyting, creatorul unei „logici intuiţioniste", racordată inclusiv la nivelul analizei predicatelor şi cuantificării. Heyting a fost în primul rînd matematician intuiţionist şi a înţeles că fundamentarea logicii intuiţioniste nu poate fi asigurată numai prin îngrădirea principiilor *tertium non datur* şi *duplex negatio reaffirmat*, cum şi-au închipuit majoritatea creatorilor de „sisteme intuiţioniste". Cu toate acestea gînditorul olandez „a elaborat un *sistem formalist* ale cărui *fundamente* pot fi la rîndul lor *formaliste*" (p. 41). Dificultăţile semnalate în spaţiul formalismelor de tip Heyting îl fac pe Al. Surdu să susţină că nu numai teoria logică, ci şi metoda ei de construcţie trebuie să corespundă tezelor concertate ale intuiţionismului. „Pentru ca *obiectul* teoriei logice să-l constituie *limbajul matematic*, nu trebuie să se pornească de la construcţia unui *limbaj simbolic* care să fie *ulterior interpretat* matematic, ci de la matematica însăşi către propriul ei limbaj, în conformitate cu primele teze intuiţioniste. Pentru ca teoria logică să fie necontradictorie, nu trebuie să se pornească de la construcţia arbitrară a unei teorii logice necontradictorii, ci de la matematica intuiţionistă, în care este imposibilă apariţia contradicţiilor (· ·). Pentru ca anumite legi logice, principii sau metode să nu fie utilizate în teoria logicii intuiţioniste, nu este necesară respingerea lor *a priori*, căci însăşi apariţia lor în cadrul teoriei (ca legi universal valabile) este imposibilă (· ·). În fine, conform tezei (VII), axiomatizările nu pot fi admise drept metode *de construcţie* a teoriei logice intuiţioniste, deoarece aceasta are ca obiect limbajul matematic. Este necesară *în prealabil* construcţia *intuitivă a teoriei*, axiomatizarea avînd doar rolul de-a o *descrie* şi de-a o *sistematiza*. Pe această cale se poate obţine o teorie logică fără nici un echivoc, o *logică a matematicii intuiţioniste*, pentru care ar fi greşită orice altă interpretare. Faţă de o astfel de teorie vor exista şi criterii precise de apreciere a eventualelor sisteme axiomatice" (p. 42—43).

Consideraţiile pe care le-am urmărit sînt puse la încercare în capitolul al III-lea, în intenţia delimitării unei *teorii intuitive a logicii matematicii intuiţioniste*. Drept repere ale întreprinderii sînt indicate elementele pe care le relevă pentru fundamentarea logicii intuiţioniste opera lui Brouwer, tendinţa către „logica empirică" imprimată de Wavre şi Lévy — temporar abandonată din cauza succesului formalistic al direcţiei Kolmogorov-Glivenko, de asemenea, contribuţiile lui Heyting pe linia unei logici comprehensive. Conform vederilor lui Brouwer, cu care se începe prezentarea, logica matematicii intuiţioniste reprezintă stadiul limbajului matematiic şi angajează ca atare: studiul raportului dintre entităţile matematice şi expresiile lor lingvistice; studiul relaţiilor dintre expresiile lingvistice în funcţie de relaţiile dintre entităţile matematice; respectiv studiul principiilor logice în virtutea cărora are loc parcursul relaţiilor dintre expresii lingvistice. Efectiv, în cuprinsul celui mai întins capitol al lucrării lui Al. Surdu se asamblează: analiza entităţilor matematice; distincţia dintre asertarea şi atestarea constantelor propoziţionale; poziţiile în interpretarea constantelor propoziţionale negate, respectiv a celor nedecidabile; delimitarea variabilelor propoziţionale intuiţioniste; tranşarea semnificaţiei operaţiilor logice şi a formelor predicative; problema cuantificării. Examenul întreprins îl conduce pe autor la concluzia că logica matematicii intuiţioniste, în calitate de teorie intuitivă strict fundamentată pe tezele intuiţioniste, nu poate fi o teorie *unică*. Construcţia *efectivă* a unei astfel de teorii este condiţionată de construirea în mod efectiv a paralelismului matematico-lingvistic, activitate care nu mai este dealfel de resortul logicianului ci revine mai degrabă matematicianului intuiţionist. Se apreciază că „în conformitate cu teza (I), ea este o activitate secundară, pe care acesta o îndeplineşte numai în măsura în care încearcă *expunerea* rezultatelor şi nu *obţinerea* lor. Aceasta înseamnă că (. .) fundamentele teoriei intuitive sînt mai importante decît construcţia ei efectivă. Şi dacă matematica intuiţionistă nu are mare lucru de cîştigat de pe urma unei astfel de teorii, logica în genere are un profit substanţial" (p. 87).

Axiomatica nu poate fi acceptată, conform tezei (VII) a intuiţionismului, ca metodă de construcţie; în schimb, ea poate servi la *descrierea sistematică* a teoriilor matematice intuitive, preexistente. Această aptitudine este revendicată de Al. Surdu şi pentru teoria logică intuitivă a matematicii intuiţioniste. Cu precizarea anticipativă că „în logica matematică intuiţionistă, teoria intuitivă şi sistemul formal corespund într-o şi mai mică măsură decît în logica formalistă" (p. 10). Capitolul IV, la care facem aluzie, circumscrie prin titulatură *teoria intuiţionistă a sistemelor formale*. În cadrul său sînt discutate diversele interpretări conferite sistemului Heyting (de „calcul al problemelor" — Kolmogorov, de „calcul al construcţiilor" — P. Destouches-Février, de calcul modal etc.). Apoi, principalele sisteme intuiţioniste diferite de sistemul Heyting („calculul minimal" al lui I. Johansson, „logica fără negaţie" a lui G. F. C. Griss, „logica complementarităţii fără negaţie" şi „logica intuiţionistă pozitivă", ale lui P. Destouches-Février, interpretările formaliste ale

matematicii intuiţioniste şi afirmative datorate lui D. van Dantzig, etc.). Se fac referinţe, în fine, la semnificaţia intuiţionistă a demonstraţiei de nedecidabilitate a lui Gödel.

Ultimul capitol, despre *logica formalismului neointuiţionist*, relevă principalele sisteme „care nu mai au legătură directă cu intuiţionismul şi nici nu urmăresc o asemenea legătură, chiar şi în cazurile cînd sînt numite tot «intuiţioniste» sau sînt considerate că reprezintă forma *nouă* a intuiţionismului" (p. 130). Adică, sistemele care dau replica tendinţei formaliste a logicienilor intuiţionişti, urmărite în capitolul precedent. Al. Surdu vorbeşte, în acest sens, de o tendinţă „intuiţionistă" a logicienilor formalişti, „caracterizată de faptul că se porneşte de la sisteme formaliste, în care evident variabilele şi operaţiile nu au semnificaţie intuiţionistă, şi se introduc restricţii formale, cum ar fi eliminările de axiome" (p. 131). Aprecierile sînt făcute în marginea sistemelor lui A. S. Troelstra, S. C. Kleene şi A. Schmidt, de asemenea în legătură cu *calculul deducţiei naturale* (Gentzen), cu modelele semantice ale lui E. W. Beth, ca şi cu *sistemele pozitive* ale lui Gr. C. Moisil. În reversul constatării negativ — pierderea determinaţiilor de conţinut —, asemenea sisteme formalist-neointuiţioniste „reproduc la un nivel foarte abstract notele dialectice ale logicii intuiţioniste", contribuind „la recunoaşterea statutului ferm, formalistic al logicii intuiţioniste în contextul logicii moderne" (p. 158).

Intuiţionismul logico-matematic ilustrează, în concepţia lui Al. Surdu, tendinţa generală a ştiinţelor moderne, mai mult sau mai puţin matematizate, către o concepţie dialectică (p. 159). „Surprinderea principalelor *teze intuiţioniste*, ni se spune, a avut menirea de a crea o ambianţă dialectică *complexă*, un mediu dialectic în cadrul căruia *relativizarea* legii terţului exclus să nu mai apară drept o simplă restricţie *arbitrară* şi să coexiste în acelaşi timp cu *absolutizarea* noncontradicţiei" (p. 161). În raport cu acest cadru referenţial, autorul a putut aprecia riguros şi unitar ţinuta intuiţionistă a diverselor formalisme revendicate ca atare. Criteriul de ordonare şi valorizare a încercărilor de logică intuiţionistă ne apare, însă, insuficient. Aplicaţiile autorului îl fac relevant pentru *valoarea intuiţionistă* (p. 100) a unuia sau altuia din formalismele propuse, dar nu pentru consistenţa opţiunii intuiţioniste însăşi. A evalua prestaţiile intuiţioniste numai după gradul de complinire a celor şapte teze ortodoxe înseamnă a rămîne la obiectul sugerat de Mannoury. După Brouwer şi continuatorii săi, în domeniul matematicii transfinite devin suspecte principiul excluderii terţului, principiul afirmării prin dublă negare, demonstraţia indirectă (*per reductio ad absurdum*), decizia prin normalizare, diferite teze ale logicii clasice condiţionate de restricţiile respective. F. Gonseth a sugerat, la rîndu-i, că şi în domeniul finitului valabilitatea principiilor clasice poate fi relativă. Or, într-un caz ca şi în celălalt, discuţia este minată de o accepţie necritică a semnificaţiei principiilor şi a ţinutei logico-formale a acestora. Revine, oare, principiul *tertium non datur* la prescripţia că „o propoziţie perfect clară trebuie să fie proclamată adevărată sau falsă *a priori*" (p. 27), ori la regula „că pentru orice formulă bine construită P sau se poate demonstra P' sau se poate demonstra $\sim P$" (p. 127)? Putem admite că respectivul principiu nu este valabil „cînd nu se poate decide dacă o propoziţie este adevărată sau falsă" (p. 29), admiţîndu-se, ca atare, constante nedecidabile (p. 67)? Este oare decizia logică opera nemijlocită a principiilor, sau întruchiparea operaţiilor de afirmare şi negare relativă a enunţurilor, susţinute de principii? Apoi, în împrejurarea că principiile clasice s-ar identifica cu formulele tautologice $p \vee \sim p$, $\sim(p \& \sim p)$, $\sim \sim p \rightarrow p$ etc., avem dreptul să ne mai îndoim că fiecare principiu în parte influenţează ansamblul (p. 141) şi să concedem că respingerea principiilor *terţului exclus* şi *dublei negaţii* nu implică repingerea principiilor *identităţii* şi *noncontradicţiei* (p. 123)? Nu se înţelege, de asemenea, de ce *tertium non datur* presupune valori de adevăr şi, prin urmare, negaţia valorică, iar principiul noncontradicţiei nu le pretinde (p. 123).

Derutantă ne apare interpretarea deducţiei naturale ca „decizie (?!) matriceală simplificată". În primul rînd, nu poate fi vorba de *decizie matriceală* în logica intuiţionistă, întrucît nu se admite explicarea conectivelor propoziţionale prin condiţiile de adevăr (cf. III*g*, p. 76). Apoi, despre care „simplificare substanţială a deciziei matriceale" poate fi vorba, dacă în locul unei singure matrice pentru decizia obişnuită a formulei exemplificatoare $(p \vee (q \& r)) \rightarrow ((p \vee q) \& (p \vee r))$ se face aluzie la cel puţin opt matrici în cursul unei analize care nu poate aspira la claritate şi nici la naturaleţe (cf. pp. 144—147). Nedumereşte însăşi cantonarea *deducţiei naturale* la contextul logicii intuiţioniste, în condiţiile în care o astfel de afinitate este proprie doar unuia din calculele lui Gentzen, metoda deducţiei naturale în ansamblu depăşind prin amploare axiomatica curentă şi întruchipînd cadrul generalizării şi unificării demersurilor sistematizării ipotetico-deductive. O observaţie similară este prilejuită de paragraful *Vd*, în care se vorbeşte de „modelele semantice" ale logicii intuiţioniste, estompîndu-se neutralitatea metodologică a tabelelor lui E. W. Beth, operante în logica formală *toto*

genere, în domeniul tezelor ca şi al schemelor de inferenţă.

Argumentată riguros, în consonanţă cu efortul întreprins pentru cuprinderea şi ordonarea unor concepţii şi tendinţe numeroase, foarte nuanţate, expunerea lui Al. Surdu trădează şi unele inconsecvenţe. În prezentarea, de pildă, a raportului genetic dintre sistemul axiomatic propoziţional al lui Hilbert, din 1923, şi sistemul lui Kolmogorov, din 1925 (pp. 24—25). Cititorul nu va şti în seama cui să pună circularităţile din demonstraţia lui M. Barzin şi A. Errera, explicată de autor la paginile 30—31. Neclarităţi în exprimare sînt de semnalat şi în alte locuri: p. 23, 3.3—5; p. 35, r. 6—10; p. 100, aliniatul 2, r. 5; p. 111, aliniat 1, r. 3—8 etc. La p. 143, n-am înţeles cum faptul că excluderea dintre axiome a unor principii „nu mai are nici un temei evident şi poate fi operată în mod arbitrar, prin simplu joc formalistic, ... (acest fapt, deci, n. ns., *P.I.*) maschează aspectul ei dialectic". La p. 112, se cerea precizat că nu numai prin negaţie şi incompatibilitate, dar chiar numai prin incompatibilitate „pot fi transcrise toate operaţiile formaliste". Greutăţi în receptare creează şi instabilitatea unor termeni tehnici. Găsim, de pildă, „cuantor", „cuantificator", „cvantorial".

Faţă de observaţiile, rezervele şi obiecţiile pe care ni le-am îngăduit, studiul lui Al. Surdu se impune neîndoielnic ca una din cele mai complete şi autorizate încercări de sinteză asupra intuiţionismului logico-matematic, prima în literatura românească de specialitate, remarcabilă prin calitatea informaţiei vehiculate, prin rigoarea şi nuanţa distincţiilor, ca şi prin viziunea dinamică asupra domeniului de investigaţie.

Petru Ioan

KANT ŞI CULTURA CLASICĂ ROMÂNEASCĂ*

Traducerea *Criticii raţiunii pure*, opera capitală a lui Kant, reprezintă un eveniment memorabil în istoria oricărei culturi naţionale. Nu vom putea, de aceea, să privim altfel recenta publicare a fragmentelor din *Critica raţiunii pure*, traduse de Mihai Eminescu şi Titu Maiorescu, decît ca pe un act de valorificare, de dezvăluire a unor preocupări care pun într-o nouă lumină problema genezei gîndirii marelui nostru poet.

Munca celor ce au pregătit şi au îngrijit aceste texte trebuie apreciată în mod deosebit. Cititorul va avea prilejul să cunoască mai îndeaproape influenţa pe care ilustrul filozof german a exercitat-o asupra a două dintre marile personalităţi ale istoriei culturii noastre: Eminescu şi Maiorescu. Şi, în ciuda unei modalităţi exagerate de a privi influenţa kantiană mai mult prin consecinţe negative, se va constata că filozofia critică joacă un rol deosebit, constructiv în perioada de punere a temeliilor unei culturi, de închegare a ştiinţei filozofice. Acest lucru l-a înţeles cel mai bine, la noi, pe la 1870, tînărul Eminescu.

Este, de fapt, teza pe care C. Noica, autorul *Introducerii* (pp. V—XLIII), o argumentează cu prisosinţă, punînd în evidenţă totodată ideile fundamentale ale criticismului, noutatea pe care acesta o aduce în gîndirea modernă. Pe bună dreptate, se subliniază că „esenţialul noutăţii kantiene ar putea consta din: punerea în lumină a transcendentalului, indicarea funcţiei lui şi desfăşurarea exerciţiului lui" (p. VI). *Transcendentalul* fundează, justifică, face cu putinţă ceva. „Toată viziunea lui Kant — solidară cu cea a omului modern — este una de *laborator*" (p. VII). *A priori* nu trebuie înţeles genetic, psinologic, ci logic, ca anterioritate de fundamentare — iată, ceea ce, consideră autorul, a înţeles Eminescu, care „a simţit din plin strămutarea aceasta a lucrurilor într-una a apriori-ului... şi a redat în cuvintele sale emoţia întîlnirii cu un asemenea nou univers, unul spectral, al gîndirii" (*Ibidem*).

Transcendentalul, se precizează în *Introducere*, trebuie înţeles dinamic, funcţional, nu static şi substanţial. Altfel ar fi imposibil să valorizăm aportul lui Kant în cugetarea modernă. Eminescu — argumentează autorul — „înregistrează şi funcţia activă a transcendentalului" (p. X), marea lui noutate. Toate acestea ne prezintă un nou aspect a

---

* Mihai Eminescu, *Lecturi kantiene*. Traduceri din *Critica raţiunii pure*, editate de C. Noica şi Al. Surdu. În anexă: două fragmente traduse de Titu Maiorescu, Bucureşti, Edit. Univers, 1975, 163 p. Trimiterile la această lucrare se vor da în text, între paranteze.

gîndirii lui Eminescu, altul decît cel al unui poet influenţat de pesimismul lui Schopenhauer. În acest sens, subliniem că analizele conţinute în *Introducere* aduc o reală contribuţie la înţelegerea lui Eminescu ca gînditor şi a semnificaţiei întîlnirii marelui nostru poet cu gîndirea kantiană.

De fapt, Kant este marele filozof modern care a înrîurit şi activitatea şcolilor iluministe româneşti de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea, precum şi gîndirea şi creaţia unora dintre marile personalităţi ale culturii noastre. Sub influenţa spiritului criticismului s-a constituit şi s-a remarcat pe plan european şi şcoala filozofică românească interbelică. Este de ajuns să amintim aici lucrările lui C. Rădulescu-Motru, P. P. Negulescu, I. Petrovici, M. Florian, N. Bagdasar.

Preocuparea pentru traducerea în limba română a operelor principale ale lui Kant este ea însăşi o dovadă a prezenţei criticismului în istoria culturii noastre. În acest context, noile traduceri, apărute în ultimii ani, ale primelor două „Critici" kantiene se impun ca un remarcabil act de cultură, semnificativ îndeosebi pentru stadiul avansat în care se află cercetarea filozofică în ţara noastră, cercetarea operei lui Kant în special. Traducerile la care ne referim vin după o îndelungată experienţă, în cadrul căreia se înscriu şi traducerile din textele „Criticii", făcute de Maiorescu şi Eminescu.

În acest context, apreciem că editorii acestor *Lecturi kantiene* au reuşit să ofere cititorului posibilitatea de a pătrunde şi el în laboratorul creaţiei eminesciene. Căci Eminescu a ştiut să redea în româneşte gîndirea autentică a lui Kant, aducînd, totodată, o contribuţie substanţială la elaborarea unei terminologii filozofice în limba română.

Apariţia acestei lucrări (de mult aşteptată) este un nou prilej de a medita asupra influenţei pe care a exercitat-o opera lui Kant într-un moment crucial al culturii clasice româneşti.

Alexandru Boboc

CONSULTAŢII
PENTRU ÎNVĂŢĂMÎNTUL POLITICO-IDEOLOGIC DE PARTID

PROBLEME DE MATERIALISM DIALECTIC ŞI ISTORIC ŞI ALE ROLULUI ŞTIINŢEI ŞI TEHNICII ÎN PROGRESUL ECONOMICO-SOCIAL AL ŢĂRII

CONŞTIINŢA SOCIALISTĂ ŞI ROLUL EI DEOSEBIT ÎN EDIFICAREA NOII ORÎNDUIRI

DE

ELENA FERARIU

Din perspectiva filozofiei marxist-leniniste *conştiinţa socială* ne apare drept ansamblul vieţii spirituale a societăţii, implicînd idei, teorii, concepţii politice, juridice, filozofice, morale, artistice ş.a., precum şi psihologia socială a oamenilor (mentalităţile, stările de spirit, modul de comportare în societate). Ea presupune în mod necesar o experienţă practică nemijlocită în cadrul căreia cunoştinţele dobîndite de oameni, pe diverse planuri, se verifică, se consolidează şi se dezvoltă. Conştiinţa socială are un pronunţat caracter istoric şi de clasă : conştiinţa clasei stăpînilor de sclavi şi a sclavilor, conştiinţa clasei feudale şi a ţărănimii iobage, conştiinţa burgheziei şi conştiinţa proletară. Forma cea mai înaltă (superioară) a conştiinţei sociale o reprezintă *conştiinţa socială socialistă*. Formarea, dezvoltarea şi generalizarea conştiinţei socialiste are drept cauză *principală* constituirea şi generalizarea existenţei sociale socialiste în procesul revoluţiei şi construcţiei socialiste.

Între existenţa socială şi conştiinţa socială există un raport dialectic în cadrul căruia rolul hotărîtor, în ultimă instanţă, îl are existenţa socială, fapt care nu exclude, ba, dimpotrivă, presupune o anumită independenţă (relativă) a conştiinţei sociale faţă de viaţa materială a societăţii.

Ca determinare internă a formaţiunii socialiste, conştiinţa socialistă nu apare ca element gata constituit, ci se formează şi se dezvoltă odată cu ea, avînd funcţii, norme şi valori noi, radical diferite de cele proprii conştiinţei sociale din cadrul orînduirilor presocialiste.

Conştiinţei *politice* socialiste (politicul este definit de marxism ca „expresie concentrată a economicului") îi revine cu prioritate un rol deosebit faţă de celelalte forme ale conştiinţei socialiste, inclusiv faţă de factorul economic. Fiind cea mai apropiată de existenţa socială şi, în cadrul ei, de baza economică a societăţii, conştiinţa politică are posibilitatea de a reacţiona cel mai repede la schimbările produse în sfera existenţei sociale, constituind astfel *factorul de legătură*, atît între celelalte forme ale conştiinţei sociale, cît şi între acestea şi existenţa socială. Aşa se explică faptul că reflectarea existenţei sociale socialiste are loc, de regulă, mai întîi în sfera conştiinţei politice, iar întărirea şi dezvoltarea sa continuă acţionează, în socialism, ca o pîrghie a dezvoltării conştiinţei sociale socialiste în ansamblul său.

În ţara noastră, schimbările revoluţionare ce au avut loc în existenţa socială (desfiinţarea claselor exploatatoare, proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producţie,

Rev. filoz., XXIII, 6, p. 747 — 756, Bucureşti, 1976.

schimbarea radicală a structurii de clasă, aplicarea principiilor socialiste de retribuție, participarea oamenilor muncii la conducerea instituțiilor de stat, realizarea efectivă a egalității în drepturi a naționalităților conlocuitoare), împreună cu ampla activitate de educare politico-ideologică desfășurată de partid au avut ca rezultat mutații radicale în sfera conștiinței sociale, care a devenit, prin notele sale definitorii, o conștiință socialistă. Așa cum socialismul, ca sistem social, parcurge în dezvoltarea sa istorică diferite trepte, diferite etape, la fel și conștiința socială socialistă va dobîndi, treptat, noi și noi dimensiuni, menținînd totuși anumite trăsături constante care o disting de cele anterioare.

Principala sa caracteristică rezidă în faptul că *fundamentul său teoretic este concepția materialist-dialectică despre lume și societate*, filozofia marxist-leninistă, concepția clasei muncitoare, a partidului său comunist. În jurul acestui nucleu se constituie toate formele sale concrete de manifestare: conștiința politică, juridică, științifică, morală, arta. Ceea ce o distinge net de toate formele anterioare ale conștiinței sociale este caracterul său ateist, laic, conținutul său filozofico-științific, radical opus oricăror concepții mistico-religioase.

Noua atitudine față de proprietatea socialistă, față de muncă și față de obligațiile sociale reprezintă o altă trăsătură caracteristică esențială a conștiinței socialiste. Instaurarea relațiilor de producție socialiste a creat un teren radical nou pentru împlinirea virtuților educative ale muncii, munca devenind o valoare socială supremă și criteriu de apreciere a personalității umane, a nivelului dezvoltării conștiinței sale individuale. În condițiile societății socialiste, progresul neîntrerupt al societății nu mai poate fi conceput fără ca omul — subiectul ei, creatorul tuturor valorilor materiale și spirituale — să nu se realizeze plenar, să nu fie pe măsura, ba chiar să depășească măsura progreselor înregistrate în celelalte sectoare ale vieții sociale. *Omul* nu mai este conceput ca simplu mijloc pentru realizarea proceselor sociale din domeniul producției materiale, științei, artei, politicii, ci, dimpotrivă, economia, politica, arta etc. devin mijloace în raport cu omul, care este *scopul suprem* al întregii activități sociale.

Amplificarea rolului conștiinței morale în reglementarea raporturilor dintre oameni și scăderea rolului forței coercitive reprezintă o altă caracteristică a conștiinței socialiste. În socialism, o pondere din ce în ce mai mare capătă regulile sau normele comuniste de comportare și de conduită ale oamenilor în societate, muncă, familie. *Codul principiilor și normelor muncii și vieții comuniștilor, ale eticii și echității socialiste* este conceput de către partidul nostru ca un puternic instrument în educarea comuniștilor, a tuturor oamenilor muncii și, în primul rînd, a tinerei generații. Trăsături etice precum cinstea, hărnicia, sinceritatea, spiritul de dreptate și echitate, prietenia și solidaritatea tovărășească, principialitatea, autoexigența și combativitatea revoluționară sînt tot atîtea obiective ale procesului educativ desfășurat de partid în rîndurile tinerei generații.

O altă trăsătură a conștiinței socialiste o formează *patriotismul revoluționar socialist* legat indisolubil de cauza socialismului, a prieteniei și solidarității internaționale cu toate forțele progresiste, antiimperialiste. Patriotismul revoluționar socialist, dragostea și devotamentul pentru țară sînt o expresie a conștiinței revoluționare, comuniste, o expresie a îndatoririi de onoare a fiecărui om al muncii față de glia strămoșească, față de noua societate. Manifestat în activitatea conștientă, plină de dăruire cu care fiecare cetățean își îndeplinește sarcinile ce-i revin în marea operă de construcție socialistă, în spiritul de sacrificiu pentru apărarea cuceririlor revoluționare, patriotismul socialist devine o forță motrice importantă în consolidarea și progresul societății noastre.

În cadrul conștiinței socialiste, *cunoștințele științifico-tehnice și de cultură generală (politice, filozofice, artistice ș.a.)* dețin o pondere însemnată — acest fapt constituind o altă trăsătură caracteristică a conștiinței socialiste.

În concepția partidului nostru, dezvoltarea conștiinței socialiste este o componentă majoră a procesului făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate. De aceea, în strategia Partidului Comunist Român de făurire a socialismului se au în vedere nu numai sferele economicului și politicului, ci și sferele vieții și valorilor culturale, ale fizionomiei morale a oamenilor. O caracteristică esențială a formării conștiinței socialiste a celor ce muncesc în etapa actuală constă în faptul că acest proces are loc în contextul practicii politice, al operei de transformare revoluționară a societății.

Nefiind un sistem închis de idei, conștiința socialistă se schimbă și se dezvoltă continuu pe măsura înaintării societății pe drumul socialismului și comunismului.

Avînd propriile ei legi de apariție, evoluție și dezvoltare, conștiința socialistă mai manifestă încă, uneori, tendința de a reflecta cu întîrziere și nu întotdeauna bogăția formelor și proceselor sale, existența socială socialistă. Desigur, niciodată acest proces de reflectare nu va putea fi încheiat, deoarece viața socială este în continuă mișcare și transformare, dar caracterul tendențial al acestei legi permite cunoașterea și dominarea ei în funcție de condițiile concrete, de gradul

conștientizării acestor condiții, de posibilitatea reală a oamenilor de a interveni în acest proces.

Partidul nostru, subliniind consecvent rolul activ al conștiinței socialiste, a criticat ferm tendințele, manifestate într-un trecut nu prea îndepărtat, de subapreciere a activității ideologico-educative, alimentate și de teza „inevitabilității" rămînerii în urmă a conștiinței sociale, care însemna în fapt pasivitate, toleranță, absența spiritului critic în fața deprinderilor și mentalităților înapoiate ce se mai observă la unii oameni. Folosirea integrală a tuturor pîrghiilor de care dispune societatea noastră socialistă — statul, organizațiile obștești, instituțiile cultural-educative de masă — în vederea însușirii de către toți oamenii muncii a concepției științifice, marxist-leniniste despre lume și viață, în vederea formării și dezvoltării conștiinței socialiste, a unei opinii publice socialiste, în vederea promovării ferme a valorilor umanismului revoluționar socialist — constituie o sarcină permanentă, de primă importanță și deosebită actualitate.

Constructorul noii societăți nu poate fi decît un om nou care, așa cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu la Congresul educației politice și al culturii socialiste, trebuie „să fie stăpîn pe cele mai înaintate cuceriri ale științei, ale cunoașterii umane, să se caracterizeze prin înalte virtuți politice și morale, prin pasiune pentru muncă și creație, prin îndrăzneală în gîndire și acțiune, prin cutezanță în promovarea noului în întreaga viață socială, prin fermitate în lupta pentru dreptate și adevăr, pentru înfăptuirea principiilor eticii și echității socialiste, prin hotărîrea de a lupta cu abnegație și vitejie pentru apărarea cuceririlor revoluționare, a integrității și suveranității patriei, a cauzei comunismului în patria noastră"[1].

Preocuparea constantă a partidului pentru problemele conștiinței socialiste și educației maselor largi populare este o componentă majoră și inseparabilă a concepției sale mai largi, definită științific și creator, despre societatea socialistă multilateral dezvoltată. Ea apare ca o prelungire firească a activității practice a partidului, ca o continuare în planul conștiinței a activității din domeniul existenței sociale, avînd drept scop ridicarea factorului subiectiv, a conștiinței maselor la acel grad de dezvoltare care să-i sporească rolul său propulsiv în perfecționarea societății. Înarmați cu o gîndire politică revoluționară, cu o atitudine cetățenească înaintată, avînd un larg orizont de cultură și o temeinică pregătire profesională — componente de bază ale conștiinței socialiste — comuniștii, toți oamenii muncii, vor desfășura o activitate mai competentă la locul lor de muncă, vor manifesta o atitudine înalt responsabilă și pătrunsă de spirit critic și autocritic în toate domeniile activității lor sociale și personale.

Congresul educației și culturii socialiste este o dovadă elocventă a importanței excepționale pe care o acordă partidul nostru problemelor multiple și complexe ale conștiinței socialiste, iar Programul de măsuri elaborat de Comisia ideologică și adoptat de Comitetul Politic Executiv al C.C. al P.C.R. — stabilește orientările și sarcinile de amplă perspectivă în acest domeniu.

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la activitatea politico-ideologică și cultural-educativă de formare a omului nou, constructor conștient și devotat al societății socialiste multilateral dezvoltate și al comunismului în România*, prezentată la Congresul educației politice și al culturii socialiste, 2 iunie 1976, București, Edit. politică, 1976, p. 71—72.

BIBLIOGRAFIE

K. Marx, F. Engels, *Ideologia germană*, în *Opere*, vol. 3, București, Edit. politică, 1958, p. 18—51.

K. Marx, F. Engels, *Manifestul Partidului Comunist*, în *Opere*, vol. 4, București, Edit. politică, 1958, p. 478—488.

K. Marx, *Din manuscrisele economice din anii 1857—1858*, în K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 13, București, Edit. politică, 1962, p. 683—685.

F. Engels, *Scrisoare către Schmidt, Scrisoare către J. Bloch, Scrisoare către Mehring, Scrisoare către H. Starkenburg*, în K. Marx, F. Engels, *Opere alese*, vol. 2, București, Edit. politică, 1967, p. 457—472; 475—478.

V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, în *Opere complete*, vol. 18, București, Edit. politică, 1963, p. 328—337.

* * * *Programul P.C.R. de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 7—18, părțile IV, VI, VIII, IX.

* * * *Codul principiilor și normelor muncii și vieții comuniștilor, ale eticii și echității socialiste*, București, Edit. politică, 1974, sau în volumul *Congresul al XI-lea al P.C.R.*, p. 816—821.

NICOLAE CEAUȘESCU, *Raportul Comitetului Central cu privire la activitatea P.C.R. în perioada dintre Congresul al X-lea și Congresul al XI-lea și sarcinile de viitor ale partidului*, București, Edit. politică, 1974, p. 60—69; 92—97, sau în volumul *Congresul al XI-lea al P.C.R.*, p. 53—59; 75—79.

NICOLAE CEAUȘESCU, *Raport la Conferința Națională a P.C.R. 19—21 iulie 1972*, București, Edit. politică, 1972, p. 80—84.

NICOLAE CEAUȘESCU, *Expunere cu privire la Programul P.C.R. pentru îmbunătățirea activității ideologice, ridicarea nivelului general al cunoașterii și educația socialistă a maselor, pentru așezarea relațiilor din societatea noastră pe baza principiilor eticii și echității socialiste*, în *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 6, București, Edit. politică, 1972, p. 620—684.

NICOLAE CEAUȘESCU, *Cuvîntare la adunarea consacrată aniversării Academiei „Ștefan Gheorghiu", 28 martie 1975*, București, Edit. politică, 1975.

NICOLAE CEAUȘESCU, *Expunere la deschiderea colocviului privind problemele științei conducerii societății*, în *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 7, București, Edit. politică, 1973.

NICOLAE CEAUȘESCU, *Expunere cu privire la activitatea politico-ideologică și cultural-educativă de formare a omului nou, constructor conștient și devotat al societății socialiste multilateral dezvoltate și al comunismului în România* — prezentată la Congresul educației politice și al culturii socialiste, 2 iunie 1976, București, Edit. politică, 1976.

★

Materialismul dialectic. Prelegeri, București, Edit. politică, 1973, p. 448—458.

Filozofie. Materialism dialectic și istoric, Cap. II. *Materialitatea lumii. Existența socială și umană*. Colectivul de coordonare: Ion Tudosescu — resp., Mihai Florea, Cornel Popa, București, Edit. didactică și pedagogică, 1976.

Dezvoltarea conștiinței socialiste în etapa actuală, București, Edit. științifică, 1972.

Activitatea ideologică a P.C.R., de R. Pantazi, București, Edit. politică, București, 1975.

Conștiința socialistă — forță dinamică în construcția socialismului și comunismului, în *Curs de socialism științific*, București, Edit. politică, 1975, p. 448—465.

FILOZOFIA ANALITICĂ CONTEMPORANĂ

DE

ILIE PÂRVU

Filozofia analitică reprezintă orientarea filozofică dominantă în S.U.A., Marea Britanie, Australia, Țările scandinave, fiind de asemenea foarte influentă și în R.F.G., Franța, Japonia, Italia ș.a. Deși este împărțită într-o serie de curente, școli etc., filozofia analitică are cîteva elemente tematice și metodologice comune, care-i conferă o anumită unitate internă. Ea se prezintă nu numai ca o doctrină metafilozofică, ca un program de reformă radicală, „antimetafizică" a filozofiei, ci și ca o filozofie propriu-zisă, în care se reconstruiesc sistematic și unitar principalele domenii ale reflecției filozofice: teoria existenței, teoria cunoașterii, filozofia științei, filozofia istoriei, etica, teoria valorilor și a culturii, filozofia limbajului. Noutatea tematică a acestei orientări filozofice se exprimă prin reducerea tuturor problemelor filozofice la probleme care vizează limbajul (natural sau artificial), iar metoda ei este reprezentată de analiza și reconstrucția acestor limbaje.

În cadrul mișcării analitice contemporane s-au constituit o serie de metode și tehnici de analiză avînd valabilitate generală, independentă de presupozițiile și contextul filozofic care le-au generat. Pe acest teren s-au dezvoltat cercetări de semantică și sintaxă logică, de logica și metodologia științei, s-au pus premisele constituirii unor logici „filozofice" (logica deontică, logica epistemică etc.). Evoluția actuală a filozofiei analitice mani-

festă pregnant unele elemente de „depășire internă" a limitelor ei programatice, de convergență cu alte orientări principale ale filozofiei contemporane: fenomenologia, kantianismul, structuralismul, raționalismul critic ș.a. Această evoluție, în care sînt părăsite în mare măsură punctele de vedere și tezele pozitiviste anterioare, a creat premisele necesare unui dialog fructuos al filozofiei analitice cu filozofia marxistă actuală.

Filozofia analitică are două curente principale: *„analiza formală"* (sau „filozofia limbajelor ideale", sau „analiza reconstrucționistă") și *„analiza neformală"* (sau „filozofia limbajului comun", sau „filozofia lingvistică"). Între aceste orientări pot fi situați o serie de gînditori, cum este de exemplu W. van O. Quine. Precursorii *analizei formale* sînt considerați Leibniz, Bolzano și Frege, iar modelul ei teoretic a fost *Principia Mathematica* (A.N. Whitehead, B. Russell). Principalele momente istorice ale analizei formale au fost: (a) teoria „atomismului logic" (Russell, Wittgenstein — *„Tractatus logico-philosophicus"*, 1921); (b) pozitivismul logic, reprezentat de „Școala de la Viena" (M. Schlick, R. Carnap, O. Neurath, K. Gödel, R. von Misses), „Grupul de la Berlin" (H. Reichenbach, H. Feigl, C. G. Hempel), școlile de logică și filozofie de la Lwov-Varșovia, Cambridge ș.a. (A. Tarski, J. Lukasiewicz, K. Ajdukiewicz, R. Braitwaite ș.a.); (c) „empirismul științific", o etapă mai recentă a filozofiei analitice, reprezentînd o liberalizare a pozitivismului logic, în care sînt părăsite unele teze filozofice și restricții „antimetafizice" anterioare, centrul preocupărilor deplasîndu-se spre elaborarea logică a unor probleme de filozofia științei; în acest cadru se situează activitatea din ultima vreme a lui R. Carnap, C. G. Hempel, E. Nagel, Ch. Morris, N. Goodman, R. M. Martin, R. Jeffrey; (d) o serie de cercetători contemporani care împărtășesc metoda „reconstrucției raționale" ca principală modalitate de procedare în filozofia științei și în filozofie în general, dar care depășesc cu mult orizontul tematic și limitările programatice ale filozofiei analitice: R. Montague, J. Hintikka, W. Stegmüller, J. Sneed, B. C. van Fraassen, S. Kripke, E. W. Adams, D. Lewis ș.a.

Analiza neformală — care se centrează exclusiv pe studiul limbajului comun — își are originile în opera lui G. E. Moore, în critica pe care acesta a adresat-o metafizicii speculative în numele „simțului comun". Principalii săi continuatori sînt L. Wittgenstein — *Philosophische Untersuchungen*, 1953, (în general, perioada sa tîrzie), G. Ryle, P. F. Strawson, J. Austin, J. Searle ș.a.

Aspectul cel mai cunoscut al filozofiei analitice este programul ei *metafilozofic*. Teza lui centrală a fost exprimată cu o claritate remarcabilă de L. Wittgenstein în *Tractatus*, propoziția 4.112: „Obiectul filozofiei este clarificarea logică a gîndurilor. Filozofia nu este o teorie, ci o activitate. Opera filozofică constă esențialmente în elucidări. Rezultatul filozofiei nu este un număr de « propoziții filozofice », ci clarificarea filozofică. Filozofia trebuie să clarifice și să delimiteze precis gîndurile care, altfel, sînt opace și difuze". În aceste rînduri Wittgenstein formulează o nouă concepție asupra naturii, scopului și metodei filozofiei. Ea va deveni programul de reformă a filozofiei, însușit atît de „construcționiști" cît și de „naturaliști". După filozofii analiști sarcina filozofiei nu mai constă în elaborarea unor teorii sistematice, generale despre univers, cunoaștere și om, distincte de cele ale științelor exacte. Filozofia — în viziunea lor — își modifică complet obiectul și modul de abordare. Ea nu se mai referă direct la *obiecte*, ci la *modul nostru de a vorbi despre obiecte*. Limbajul devine preocuparea fundamentală a filozofiei analitice. Problemele filozofice devin probleme „de natură semantică"; procedura fundamentală a filozofiei devine analiza limbajului. Filozofia analitică nu ignoră domeniile și problemele tradiționale ale filozofiei (ontologice, gnoseologice, etice etc.), ci le reformulează ca probleme care nu vizează „natura" lucrurilor, ci structura discursului nostru despre lucruri, modul nostru de a ne raporta lingvistic la lucruri. Pentru adepții filozofiei analitice, acest *„linguistic turn"* în filozofie reprezintă cea mai mare revoluție a filozofiei moderne[1]. La rîndul său, Russell consideră că deși „filozofia analizei logice" își propune scopuri mai modeste decît filozofii din trecut („constructorii de sisteme"), „rezultatele la care ea a ajuns sînt la fel de solide ca și acelea ale oamenilor de știință". Avantajul filozofiei analitice ar consta în capacitatea de a sesiza problemele una cîte una, de a le cerceta în detaliu și de a ajunge la rezultate verificabile, în loc de a inventa dintr-odată o teorie globală despre univers, de a construi pur imaginativ generalități fără fundament. Filozofia analitică, în special analiza formală, aspiră la o „metodă științifică în filozofie", prin aplicarea căreia să se obțină treptat, în toate domeniile filozofiei, „întreaga cunoaștere științifică obiectivă care poate fi atinsă"[2].

Modificarea obiectului și a metodei în filozofia analitică implică o reconsiderare a modalității de justificare și de întemeiere a rezultatelor activității filozofice. „Validitatea metodei analitice — scrie A. J. Ayer — nu depinde în realitate de nici o presupoziție empirică, cu

[1] J. L. Austin, *How to do things with words*, Cambridge/Mass., 1962, p. 2.

[2] B. Russell, *Histoire de la philosophie occidentale*, Paris, 1953, p. 841.

atît mai puțin de una metafizică asupra naturii lucrurilor. Deoarece filozoful, de genul celui analitic, nu este interesat direct de proprietățile fizice ale lucrurilor. Pe el îl interesează numai maniera în care noi vorbim despre ele"[3].

Modul în care se realizează această problematică nouă a filozofiei constă — după formaliști — în traducerea propozițiilor științei și ale filozofiei într-un limbaj logic ideal, artificial construit, avînd structura sintactică și semantică bine precizată. Prin această traducere se evidențiază structura lor logică, faptul dacă enunțurile lor au sau nu sens. Acest limbaj ideal va servi drept cadru de analiză, de reconstrucție formalizantă tuturor conceptelor, *propozițiilor*, *principiilor* și procedurilor din știință și filozofie. El furnizează notația și regulile în termenii cărora se pot releva relațiile logice dintre conceptele unei teorii particulare, servind ca mijloc esențial de control și validare a teoriilor sau concepțiilor din orice domeniu. Prin traducere în acest limbaj, problemele filozofice s-ar reduce la probleme de sintaxă a limbajului; prin înlăturarea erorilor din sintaxă, o problemă filozofică se rezolvă sau se demonstrează a fi insolubilă. Această concepție asupra filozofiei ca „sintaxă logică a limbajului" a fost formulată de R. Carnap în *Logische Syntax der Sprache* (1934), opera cea mai complexă și mai profundă pe care a produs-o întreaga analiză formalizantă. Carnap a rămas fidel în linii mari acestui program, deși în ultima vreme a recunoscut că asemenea limbaje ideale perfecte, necesare analizei problemelor filozofice și științifice reprezintă mai degrabă ceva proiectat sau intenționat, decît ceva realizat[4]. Întregirea *sintaxei logice* cu *semantica* și *pragmatica* l-au făcut pe Carnap să generalizeze afirmația de mai sus: „*sarcina filozofiei* — scria el mai tîrziu — este *analiza semiotică* (sintactică, semantică și pragmatică — n.n.); problemele filozofice se referă nu la natura ultimă a existenței, ci la structura semiotică a limbajului științei, inclusiv a părții teoretice a limbajului comun"[5].

Dacă analiza formalizantă a oferit prin limbajele ideale un instrument de control și validare al sistemelor filozofice mult prea artificial, analiza neformală, adresîndu-se direct discursului natural speră să ajungă mai departe în încercarea de reformare a filozofiei.

Caracteristica analizei neformale este încrederea în limbajul natural, în puterea lui de a-și remedia deficiențele. Întrebuințat cu grijă și în cunoștință de cauză, eliberat de construcțiile eronate, limbajul natural poate fi la fel de corect ca logica, dar în același timp infinit mai expresiv. Nici un limbaj formal nu ar putea acoperi bogăția de implicații și de presupoziții logice ale limbajului natural. Puterea limbajului natural nu se reduce fără pierderi la aceea a „*marionetelor iscusit mînuite* ale logicii formale"[6]. Limbajul natural cuprinde numeroase distincții logice importante pentru analiza problemelor filozofice: „fondul nostru comun de cuvinte cuprinde toate distincțiile pe care oamenii le-au găsit demne de a fi realizate, și toate conexiunile pe care le-au găsit că merită a fi făcute; ... acestea sînt cu siguranță mai numeroase, mai întemeiate, deoarece ele au rezistat la lunga încercare pentru supraviețuirea celei mai adecvate și mai subtile, cel puțin în toate problemele practice obișnuite și raționale, decît oricare dintre cele pe care eu sau tu le-am putea inventa stînd în fotoliile noastre"[7]. După neformaliști — Ryle, Austin, Wittgenstein — problemele filozofice reprezintă „paradoxuri", „perplexități", „încurcături" care se nasc în încercarea noastră de a ordona și explica faptele cunoscute. Ele sînt probleme privind modul de descriere a faptelor, și nu faptele în sine. Ele sînt create de complicarea limbajului, de folosirea lui eronată; problemele filozofice apar ca „dezechilibre conceptuale", distorsiuni provocate de folosirea nenormală a conceptelor. Sarcina filozofiei constă în eliminarea acestor dezechilibrări prin „observarea atentă a conceptelor noastre în acțiune". În această cercetare ne vom ghida permanent după folosirea standard a cuvintelor, după cazurile lor paradigmatice. Analiza neformală nu prescrie norme artificiale, nu construiește limbaje ideale pentru explicarea conceptelor filozofice sau științifice. Mai mult, orice explicație trebuie să fie înlocuită de o descriere. Filozofia — susțin aceștia — nu trebuie să violenteze *întrebuințarea comună* a limbajului; ea nu poate să o fundeze, ci doar să o descrie. Analiștii neformali nu tind să substituie alte concepte noi, cu sensuri ce pot fi precizate numai în limitele limbajelor artificiale, vechilor concepte; ei vor mai degrabă să restabilească puterea logică a conceptelor originale. Or, pentru aceasta ele pot fi adecvat studiate numai în cîmpul limbajului natural, singurul mediu de punere și rezolvare a problemelor filozofice

---

[3] A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, London, 1936, p. 61.

[4] R. Carnap, (Răspuns lui Y. Bar-Hillel) în P. A. Schilpp (ed), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, La Salle, Illinois, 1963, p. 944.

[5] R. Carnap, *Introduction to Semantics*, Cambridge/Mass., 1942, p. 250.

[6] G. Ryle, *Ordinary Language*, în „The Philosophical Review", LXII, 184 (1953).

[7] J. L. Austin, *A Plea for Excuses*, în *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. LVIII, 8 (19561957), p. 8. —

Problemele tradiționale ale *teoriei existenței* sînt ignorate sau considerate lipsite de sens de către reprezentanții filozofiei analitice. Wittgenstein și Cercul de la Viena respingeau atît teza realității lumii exterioare cît și teza irealității acesteia, ca pseudo-propoziții; la fel s-au raportat la teza „realității universaliilor" și la alte concepții ontologice. În locul întrebărilor privind structura universului, determinismul și cauzalitatea fenomenelor etc., analiza formală introduce o serie de întrebări care se referă la presupozițiile și implicațiile ontologice ale teoriilor științifice, la condițiile formale pe care trebuie să le îndeplinească enunțurile nomologice (care exprimă legi), la sensurile și expresiile necesității etc. „Înainte" filozofii se întrebau asupra „naturii cauzalității" sau asupra „conținutului conceptului de cauzalitate"; „astăzi", însă se consideră mai adecvat să se formuleze problema ca o întrebare vizînd folosirea cuvintelor: „Ce se afirmă, atunci cînd se spune că un eveniment A provoacă un eveniment B?".

Determinarea implicațiilor ontologice ale discursului științific formează conținutul principal al „ontologiei formale" — varianta sau reducția analitică a teoriei existenței. Aici sînt cercetate supozițiile ontologice ale diverselor sisteme teoretice, „angajarea ontologică" (*ontological commitment*) a teoriilor științifice, implicațiile și presupozițiile ontologice ale limbajelor științei. Toate acestea pot fi detectate, după Caruap, prin reconstrucția lor logică. În raport cu un anumit sistem semantic prin care putem reprezenta o teorie specială, Carnap distinge între două tipuri de întrebări privind existența sau realitatea entităților: (a) unele întrebări se referă la existența entităților „înăuntrul cadrului lingvistic"; acestea vor fi numite „întrebări interne"; (b) alte întrebări se referă la „existența sau realitatea *sistemului de entități* în ansamblu"; ele vor fi numite „întrebări externe". Întrebările interne sînt formulate cu ajutorul expresiilor sistemului respectiv, iar răspunsurile posibile pot fi găsite fie prin metode logice, fie prin proceduri empirice, după cum cadrul lingvistic respectiv este logic sau factual. „Conceptul de realitate care apare în aceste întrebări este un concept empiric, științific, nemetafizic". Întrebările externe, care vizează „realitatea lumii lucrurilor înseși", în opoziție cu cele interne, nu au statut teoretic. „A fi real, în sens științific, înseamnă a fi un element al sistemului; așadar, acest concept nu poate fi aplicat cu sens la sistemul însuși". Întrebarea cu privire la realitatea „lumii lucrurilor înseși" nu este una de ordin teoretic, ci mai degrabă „una de ordin practic: o chestiune de decizie practică privitoare la structura limbajului nostru". Problema realității sistemului total de entități este considerată de Carnap o problemă practică de alegere și acceptare a unui cadru lingvistic-conceptual; ea nu reprezintă o aserțiune despre realitate, și ca urmare nu poate fi justificată teoretic, nu poate fi considerată adevărată sau falsă. Ea nu implică o „doctrină metafizică despre realitatea entităților în cauză". Acceptarea sau respingerea unor forme lingvistice va fi decisă în cele din urmă nu de un „apel la intuiția ontologică", ci de „eficiența lor instrumentală, de raportul dintre rezultatele obținute și cantitatea și complexitatea eforturilor cerute"[8].

Separînd complet tipurile „intern" și „extern" de probleme privind realitatea entităților, Carnap va stipula o deosebire esențială între domeniul științei și acela al ontologiei. Ultima va reprezenta o doctrină neteoretică a acelor „*framework principles*", a alegerii și acceptării lor pragmatice. Aici avem expus, într-o nouă variantă, credo-ul pozitivist al lui Carnap, teza sa asupra delimitării științei de filozofie.

Cercetările logico-filozofice desfășurate în spiritul filozofiei marxiste au pus în evidență presupozițiile și caracterul eronat al acestei interpretări a problemei existenței. Problema acceptării limbajului în întregul său, și prin aceasta acceptarea ontologiei față de care el se angajează, este o problemă cognitivă. Cele mai însemnate realizări ale gîndirii științifice au condus întotdeauna la schimbarea și reconstrucția limbajului științei. Problema realității sistemului de entități luat în ansamblul său are o natură metodologică (atribuirea existenței se produce în urma testărilor experimentale ale teoriei), sau una epistemologică (existența este admisă ipotetic). Ceea ce trebuie să subliniem este faptul că distincția propusă de Carnap are o dublă relativitate: pe de o parte, raportul intern-extern se stabilește în funcție de un anumit sistem de analiză determinat, pe de alta, există mereu posibilitatea ca sistemul conceptual, cadrul de analiză să fie lărgit și, ca urmare, posibilitatea transformării problemelor externe în probleme interne. Nu există de aceea o distincție absolut rigidă între aceste genuri de probleme. Dealtfel, este o tendință comună științei actuale de a încerca să aducă din sfera speculației problemele metateoretice pe terenul ei și să le decidă cu propriile ei mijloace conceptuale.

Ruptura carnapiană dintre știință și ontologie este respinsă și de către W. van O. Quine, unul dintre logicienii și filozofii analiști care au contribuit cel mai mult la constituirea „ontologiei formale". Respingînd tezele centrale ale empirismului logic (dihotomia analitic-sintetic și teoria verificaționistă a sensului), Quine nu acceptă nici deosebirea sistematică dintre „limbaj" și „teorie", care se afla la

[8] R. Carnap, *Semnificație și necesitate*, Cluj, Edit. Dacia, 1972, p. 276.

baza deosebirii dintre știință și ontologie în concepția lui Carnap. Argumentul său principal împotriva concepției lui Carnap este acela că nici o parte a teoriei noastre nu este lipsită de relația cu realitatea, astfel încît să poată fi stabilită, acceptată pe baze neteoretice, pur pragmatice. Negarea rupturii dintre analitic și sintetic, dintre propozițiile al căror adevăr se întemeiază pe fapte empirice, și cele al căror adevăr se întemeiază pe convențiile sistemului lingvistic, l-a condus pe Quine să depășească *opoziția metodologică rigidă* știință-ontologie, formulată de Carnap. „Acceptarea de către noi a unei ontologii este, cred, în principiu similară acceptării unei teorii științifice, să spunem, a unui sistem al fizicii"[9]. În încercarea de a reconstrui „semantic" ontologia, Quine pleacă de la un punct de vedere oarecum intermediar față de cele ale formaliștilor sau naturaliștilor extremiști. El acceptă „limba comună" ca fundamentală „nu doar genetic, ci și ca mediu pentru clarificarea ultimă"[10]. Dar atunci cînd sîntem interesați de probleme logice sau cînd vrem să clarificăm supozițiile ontologice ale teoriilor științifice, va trebui să facem apel la o „rafinare prezentă sau propusă a limbajului științific" [11]. Numai cu referință la o schematizare logică imaginată a unei părți sau a întregii științe se pot studia adecvat presupozițiile ontologice. Quine, ca toți reprezentanții filozofiei analitice, este interesat nu de problemele referitoare la existență, la lume, la universul în sine, ci numai de acelea care se referă la modul în care ne raportăm, în cadrul teoriilor, la ele. „Ceea ce se consideră nu este starea ontică de lucruri, ci angajarea ontologică a unui discurs"[12]. Schematizarea sau formalizarea logică conduce la instituirea unei „notații canonice", care exprimă structura ontologică esențială a unei teorii. În raport cu asemenea teorii formalizate, Quine formulează următorul *criteriu al „angajării ontologice"*: „entitățile de un anumit gen sînt asumate de o teorie dacă și numai dacă unele dintre ele trebuie considerate printre valorile variabilelor pentru ca enunțurile afirmate în teorie să fie adevărate"[13]. Pe scurt, *„a fi = a fi valoare a unei variabile cuantificate"*. Acest criteriu al „angajării ontologice", fără a exprima „dependența existenței de limbaj", are rolul de a explicita genurile de entități pe care o teorie le admite, le asertează ca existente, față de a căror existență ea „se angajează". El servește — în intenția lui Quine — ca un *standard explicit* în aprecierea „angajării ontologice a uneia sau alteia dintre teoriile noastre, și în alterarea acestei angajări prin revizuirea teoriilor noastre"[14], pentru eliminarea, de exemplu, a ipotezelor ontologice din unele domenii: matematică, semantică etc. Acest criteriu, elaborat mai departe de A. Church, J. Hintikka ș.a., are o semnificație deosebită în logica științei.

Analiza neformală abordează problemele teoriei existenței într-o altă manieră. Interesul se deplasează de la cercetarea supozițiilor ontologice ale teoriilor formalizate la semnificația termenilor și a categoriilor existențiale în cadrul discursului natural. Treptat, analiza neformală a extins domeniul cercetărilor ontologice de la semnificația termenilor care se referau la datele sensibile la probleme mai generale privind cele mai esențiale concepte și categorii în termenii cărora gîndim noi despre lume. P. F. Strawson, autorul unui „eseu de metafizică descriptivă" (*Individuals*, London, 1958), depășește în teoria sa ontologică limitele tematice ale filozofiei analitice în general; „reflecția ontologică" vizează nu numai lămurirea sensului autentic al elementelor existențiale ale discursului, ci și „un aspect metafizic constructiv", explicarea „trăsăturilor generale ale gîndirii conceptuale" și a relațiilor dintre categoriile intelectului uman și lumea extralingvistică. Analiza lingvistică nu mai rămîne singura procedură a filozofiei, iar elucidarea problemelor și a conceptelor, intenția ei. Ea se transformă într-o *propedeutică* a unei cercetări filozofice mai generale. În stabilirea conexiunilor dintre logică și ontologie Strawson ajunge la reformularea unui punct de vedere kantian [15]. Dealtfel, deschiderea spre kantianism este tot mai accentuată azi și în analiza formalizantă, în special în opera lui J. Hintikka[16].

Ca și în cazul teoriei existenței, filozofia analitică reconstruiește *teoria cunoașterii* din același punct de vedere: nu se mai cercetează „lucrurile" (= procesul cunoașterii, momentele, procedurile și valorile lui), ci discursul despre cunoaștere, logica conceptelor epistemice. Filozofii analiști cred că aduc a doua revoluționare a gnoseologiei, după cea kantiană: pentru întemeierea cunoașterii, ei cer să se treacă de la *analiza conștiinței* la *analiza limbajului*. Un asemenea punct de vedere a fost fundamentat de Carnap în articolul său programatic *Von der Erkenntnistheorie zur Wissenschaftslogik* (1935). Între-

[9] W. V. O. Quine, *From a Logical Point of View*, New York, 1963, p. 16.
[10] *Ibid.*, p. 106.
[11] *Ibid.*, p. 106.
[12] *Ibid.*, p. 103.
[13] Ibidem, p. 103.
[14] Ibidem, p. 105.
[15] vezi P. F. Strawson, *Semantics, Logic and Ontology*, în „Neue Hefte für Philosophie", 8, p. 7 și 12.
[16] vezi J. Hintikka, *Logic, Language-games and Information. Kantian Themes in the Philosophy of Logic*, Oxford, 1973.

bîndu-se „Ce a devenit astăzi, la patru decenii după programul lui Carnap, acea disciplină pe care înainte o numeam « teoria cunoașterii », W. Stegmüller răspunde: problemele care în mod tradițional aparțineau teoriei cunoașterii sînt împărțite acum în patru domenii; (1) în măsura în care avem de-a face cu întrebări care privesc conceptul de adevăr, acestea aparțin acum *semanticii*, așadar, fie logicii, fie filozofiei limbajului, după cum explicarea conceptului de „enunț adevărat" se realizează pentru un limbaj artificial sau pentru unul natural; (2) un alt grup de probleme au fost detașate unor *discipline empirice*, cum ar fi psihologia percepției și a inteligenței; (3) *teoria științei* și (4) *logica epistemică* sînt două domenii noi care concentrează toate problemele rămase după eliminarea celor de mai sus. Dintre ele, logica epistemică pare a fi, după analiști, „moștenitorul legitim" al gnoseologiei clasice[17]. Nu este astfel nici o minune, dacă în acest domeniu concepțiile vor diverge puternic. Ele vor reflecta într-un fel multitudinea pozițiilor gnoseologice anterioare. Opoziția fundamentală în cadrul logicii epistemice reprezintă un aspect particular al opoziției generale dintre „formaliști" și „naturaliști". După analiza neformală sarcina logicii epistemice sau a teoriei analitice a cunoașterii constă în *reflectarea* cît mai exactă a discursului preexplicativ în care apar conceptele epistemice („a cunoaște", „a crede", „evidență" etc.); după analiza formală sarcina logicii epistemice constă în *revizuirea* modului nostru de lucru cu aceste concepte, în construirea unui limbaj ideal în cadrul căruia să se „explice" conceptele epistemice. O a treia alternativă în cadrul logicii epistemice este susținută de J. Hintikka, întemeietorul acestei ramuri a logicii filozofice[18]: logica epistemică trebuie să propună *modele explicative* pentru înțelegerea unor aspecte fundamentale ale funcționării limbajului natural și ale relațiilor conceptelor epistemice; nu o revizuire, ci o înțelegere mai adîncă a faptelor lingvistice și a logicii subiacente conceptelor epistemice. Modelele explicative nu reproduc pur și simplu ceea ce se află în limbajul obișnuit; ele vor evidenția „logica adîncă" a discursului și a termenilor epistemici; ele trebuie mai de grabă inventate decît descoperite.

În *filozofia istoriei* „formaliștii" au încercat să adapteze la studiul cunoașterii și al discursului istoric modelele explicative din științele naturii. C. G. Hempel (*The Function of the General Laws in History, 1942*) a construit o teorie a explicației istorice pe baza tipului deductiv-nomologic al explicației științifice, contestată de „antiformaliști". Analitica neformală a încercat, de asemenea, să elaboreze o teorie a cunoașterii istorice (W. Dray, *Laws and Explanation in History*, London, 1957; M. White, *Foundations of Historical Knowledge*, New York, 1965; W. B. Gallie, *Philosophy and Historical Understanding*, London, 1964; M. G. Murphey, *Our Knowledge of the Historical Past*, New York, 1973 ș.a.), care se reduce însă deocamdată la reformularea unor idei și teme din vechea filozofie a istoriei (Hegel, Colingwood, Toynbee).

Teoria științei — domeniul predilect al „construcționiștilor" — a fost dominată multe decenii de programul „reconstrucției logice" a științei inițiat de Carnap. Explicarea și întemeierea științei se realizează — după Carnap — prin reconstrucția ei în cadrul unor limbaje formalizate. Obiectul teoriei analitice a științei îl constituie limbajul științei constituite, al teoriilor, ipotezelor sau al altor produse finite ale cercetării; așadar, propozițiile, sistemele de propoziții, relațiile și operațiile interpropoziționale. Supusă criticii altor școli de gîndire (raționalismul critic — K. Popper, realismul critic — M. Bunge —, „noua filozofie a științei" — Th. Kuhn, St. Toulmin, N. R. Hanson, P. K. Feyerabend —), epistemologia analitică a ajuns în ultima vreme prin J. Sneed, W. Stegmüller, E. W. Adams ș.a. la reelaborarea conceptului de teorie științifică (care nu se mai identifică cu un obiect lingvistic, un sistem de propoziții), introducînd în reconstrucția logică elemente ale dinamicii și progresului cunoașterii, dimensiunea pragmatică (pe lîngă cea sintactică și semantică) a cunoașterii, modurile probabiliste ale raționamentului științific. Pe lîngă aceste extensiuni și restructurări tematice, epistemologia analitică a cunoscut în ultimul timp modificări importante în abordarea principalelor sale probleme: criteriul semnificației, statutul conceptelor teoretice, dihotomia analitic-sintetic ș.a. Prin toate acestea, noile cercetări din teoria analitică a științei marchează o detașare evidentă de punctul de vedere al pozitivismului anterior.

Acestor „depășiri interne" ale orizontului tematic al filozofiei analitice li se adaugă tendințele actuale de deschidere spre alte curente și orientări ale filozofiei contemporane. Cele mai evidente sînt încercările de a „justifica" pe Kant în noii termeni ai analizei (Hintikka, Strawson); de asemenea, în opera unor reprezentanți europeni ai filozofiei analitice se manifestă tendințe de convergență cu fenomenologia (D. Follesdal, G. Ryle), hermeneutica (G. H. von Wright, R. Tuomela) și marxismul. Filozofia marxistă, respingînd

---

[17] W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, II, Stuttgart, 1975, p. 175.

[18] J. Hintikka, *Epistemic Logic and the Methods of Philosophical Analysis*, în *Models for Modalities*, Dordrecht, 1969.

restricțiile tematice și metodologice impuse de analiști cercetării filozofice, în dezacord profund cu modul de concepere a obiectului și a funcțiilor filozofiei, reține din rezultatele filozofiei analitice în primul rînd noile tehnici și metode de analiză formalizantă (fără însă a le absolutiza), de mare valoare în studiul metateoretic al științei, cercetările din sintaxa și semantica logică, din metodologia științelor empirice, elementele raționale din filozofia analitică a cunoașterii și a existenței, rezultatele remarcabile din logicile „filozofice", mai ales cele din studiul logicii limbajului natural[19]. Toate acestea creează premisele unui dialog deschis și fructuos între filozofia analitică și marxismul contemporan.

[19] Am lăsat pentru o altă consultație problematica filozofiei limbajului.

BIBLIOGRAFIE

K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 3, ed. a II-a, București, Edit. politică, 1962, p. 5—6.
K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 21, București, Edit. politică, 1965, p. 261—283.
V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 18, București, Edit. politică, 1963, p. 352—363; 375—376.

★

Logică și filosofie, București, Edit. politică, 1966, p. 54—92.
Existență, Cunoaștere, Acțiune, București, Edit. științifică, 1971. p. 69—80, 180—188, 236—242.
Marxismul și confruntările de idei în filozofia contemporană, de Al. Boboc, București, Edit. politică, 1973, p. 43—48.
Neopozitivismul și știința contemporană, de Al. Boboc, București, Edit. politică, 1974.
Etică și axiologie în opera lui M. Scheler, de Al. Boboc, București, Edit. științifică, 1971, p. 11—42.

ACADEMIA DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE
A REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXIII 1976

INDEX TEMATIC ȘI ALFABETIC

TEORIE SOCIALĂ

	Nr.	Pag.
*** Responsabilitate și spirit militant	2	I
*** Un amplu program de lucru în domeniul activității politico-ideologice și cultural-educative	3	I
*** Activitatea ideologico-educativă și exigențele spiritului revoluționar	5	541
APOSTOL PAVEL, Aspecte noi în dimensiunea tehnologică a condiției umane	5	
APOSTOL GHEORGHE P., Corelația dintre economic și politic în procesul instaurării noii ordini economice internaționale	4	401
BERESCU GHEORGHE, Munca, factor al dezvoltării valorilor morale	5	539
CORNESCU VIOREL, Întreprinderea capitalistă și așa-zisa umanizare a ei.	4	461
FLOREA MIHAI, Acțiune, inițiativă, responsabilitate	6	653
FLOREA ION, Democrație și birocratism. Opoziția dintre ele	3	267
FLORIAN RADU, Unele probleme ale teoriei determinismului social marxist	2	137
FLORIAN RADU, Trăsăturile generale ale teoriei marxiste a determinismului social	4	410
FONTA ILIE, Marxismul și teoria politică a socialismului	2	177
FRĂȚILĂ ION, Conceptul de randament în muncă	4	465
HOROVITZ M., Specificitatea categoriei timp în spațiul economic	6	726
MAMALI CĂTĂLIN, Tendința de auto-realizare și mobilitatea socio-profesională	6	682
MĂGUREANU VIRGIL, Cu privire la conceptul de putere politică	4	411
MAZILU DUMITRU, O concepție profund științifică cu privire la instaurarea unei noi ordini economice internaționale	2	146
MORARU ION, Rolul determinant al muncii în formarea omului nou, a personalității creatoare	5	535
NICULESCU ANGELA, IANOȘI JANINA, Cu privire la dialectica dezvoltării democrației socialiste	2	131
NIȚĂ PETRE, Activitatea—categorie ontologică fundamentală a moralei	6	671
POPESCU ION C., Cu privire la statutul filozofiei marxiste	3	279
POPESCU VASILE, Angajare responsabilă și acțiune socială	6	647
SOLCAN RADU, Despre o posibilă analiză a vieții cotidiene din punctul de vedere al eticii	3	379
SZTRANYCZKI GAVRIL, Revoluție politică — revoluție socială	6	707
TRĂSNEA OVIDIU, Doctrina „statului bunăstării generale": esență și finalitate social-politică	6	719

Rev. filoz., XXIII, 6, p. 757—761, București, 1976.

	Nr.	Pag.
ZAHARIA D. N., Libertatea ca decizie responsabilă	6	660
ZAHARIA D. N., Însemnări despre un „sistem" al libertăţii umane	3	257
TUDOSESCU ION, Structurile organizaţionale şi eficienţa acţiunii umane în socialism	6	663
TURCU LIVIU, Acţiunile de pressing social-politic în sistemul capitalist contemporan	6	688

Dezbatere

FILOZOFIA ŞI VIAŢA SOCIALĂ

Participă: NICOLAE GOGONEAŢĂ, ION TUDOSESCU, ION FLOREA, ALEXANDRU BOBOC, LUDWIG GRÜNBERG, N. TERTULIAN, CORNEL POPA, GH. CAZAN, GH. VLĂDUŢESCU, FLORICA NEAGOE, NICULAE BELLU, STELIAN STOICA, VASILE POPESCU, IOANA SMIRNOV, MIHAI FLOREA, SILVIA FLOREA. Studenţii răspund: ADRIAN PAUL ILIESCU, GEORGE PURDEA, RADU SOLCAN, DAN OPRESCU.	1	5

ETICĂ. UMANISM

BELLU NICULAE, Dimensiunile contemporane ale vieţii cotidiene şi reevaluarea socialistă a situaţiei morale elementare	1	58
BELLU NICULAE, Etosul socialist şi elaborarea contemporană a fundamentelor sale teoretice	3	295
BUNESCU GHEORGHE, Solidaritatea prospectivă — tendinţă a dezvoltării moralei comuniste	2	152
COBIANU ELENA, Însemnări privind determinarea calităţii morale a vieţii	5	552
COBIANU ELENA, Socialismul şi lărgirea cîmpului social al semnificaţiilor morale	3	257
MIROŞ LIUBOMIRA, Existenţa umană şi dinamica valorilor morale în socialism	6	678
MORAR VASILE, Omul ca valoare în etosul socialist	5	548
POPESCU VASILE, Dezvoltarea etosului socialist în anii socialismului	1	49
STANCIU LĂCRĂMIOARA, Conceptul de calitate a vieţii	3	383
STERE ION, Unele consideraţii asupra mobilurilor umane	3	384
RING ROZALIA-ANA, Principiul răspunderii şi al angajării ca valori morale ale vieţii cotidiene	3	381

GNOSEOLOGIE, FILOZOFIA ŞTIINŢEI, LOGICĂ

AFLOROAIEI ŞTEFAN, Raţionalitate şi ordine în perspectiva ontologiei materialist-dialectice	3	373
BĂRBULESCU NICOLAE, Problema timpului în teoria relativităţii restrînse	5	581
CIOMOŞ VIRGIL, Referinţă, sens, semnificaţie (Paralelă între teoria lui Hintikka şi teoria lui Bunge)	3	365
DAN CLARA, Testarea teoriei ştiinţifice	3	304
FLONTA MIRCEA, Cîteva observaţii cu privire la caracterizarea mişcării cunoaşterii ca trecere de la fenomen la esenţă	5	557
GEORGESCU FLORIAN, Cauzalitatea în sistemul principiilor filozofice ale determinismului	3	285
HOROTAN ION, Pentru o teorie filozofică a informaţiei	5	590
ILIESCU ADRIAN, Şcoala „dependenţei teoretice": o alternativă capabilă de a înlocui empirismul logic?	5	573
ILIESCU ADRIAN, Teoria ştiinţifică	3	370
POPA CORNEL, Modalităţi praxiologice	6	694
POPESCU STELIAN, Direcţia fenomenistă în fizică	5	563
STOICHIŢĂ RADU, Reflecţii filozofice asupra conchiderii în silogism	5	579

DIN ISTORIA FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

	Nr.	Pag.
* * * Un voltairian moldovean la sfîrşitul secolului al XVIII-lea? (Text inedit)	3	317
BULBOREA ION, Teoria neoiobăgiei în optica lui Lucreţiu Pătrăşcanu	1	72
MÎCIU MIRCEA, Lucreţiu Pătrăşcanu şi ştiinţa politică marxistă românească	2	155
PANTAZI RADU, Contribuţia lui Lucreţiu Pătrăşcanu la afirmarea filozofiei marxiste în România	1	65
TERTULIAN N., „Ştiinţa substanţei" — manuscrisul filozofic inedit al lui Camil Petrescu	3	349
VAIDA PETRU, Psihologie şi filozofie la Rădulescu-Motru	3	340
VLĂDUŢESCU GH., O lectură paralelă: C. Rădulescu-Motru şi P. Theilhard de Chardin	5	613

ISTORIA FILOZOFIEI UNIVERSALE

BELLU ELENA, Raportul dintre ştiinţă şi filozofie la Althusser	6	733
BOBOC AL., Kant în gîndirea contemporană	5	595
DUMITRESCU-CODREANU LUCIA, Nietzsche sau nostalgia idolilor	2	200
FONTA ILIE, Concepţia lui Gramsci despre revoluţia socialistă în dezbaterea politico-ideologică actuală	4	446
JOJA ATH., Istoria dialecticii. I. Parmenide. II. Principiile eleatice (Text inedit)	3	320
NOICA CONSTANTIN, Etos neutral şi etos orientat în raţiunea hegeliană	2	193
PÎRVU ILIE, Structura şi dinamica ştiinţei în concepţia lui Werner Heisenberg	6	750
STĂNESCU S., Wright Mills — o filozofie a ştiinţei sociale	2	180
ŞERBAN LAURENŢIU, Conceptul înstrăinării în filozofia hegeliană	2	187
ŞERBĂNESCU ION, Note despre gîndirea marxistă italiană contemporană	4	439
TISMĂNEANU VLADIMIR, MILCA MIHAI, Filozofie şi acţiune politică la tînărul Gramsci	4	455
TRĂSNEA OVIDIU, Rădăcinile ideologice ale revoluţiei americane	4	432

OPINII DESPRE CĂRŢI

BERAR PETRU, Actualitatea literaturii de informare teoretico-ştiinţifică pentru tineret (Ion Popescu, *Tineretul şi revoluţia ştiinţifică-tehnică*, Bucureşti, 1975)	2	172
BERAR PETRU, Apariţia filozofiei marxiste în istoria umanismului (Al. Tănase, *Dialoguri despre umanism*, Bucureşti, 1976)	5	605
DIDILESCU ION, O reevaluare a metodelor inductive (Teodor Dima, *Metodele inductive*, Bucureşti, 1975)	4	477
MATEI DUMITRU, Explorare în orizontul gîndirii filozofice maioresciene (Simion Ghiţă, *Titu Maiorescu*, Bucureşti, 1975)	2	161
MATEI DUMITRU, Un punct de vedere românesc în estetica filozofică (Ion Ianoşi, *Schiţă pentru o estetică posibilă*, Bucureşti, 1975)	1	80
PÂRVU ILIE Rezultate şi perspective în cercetarea analiticităţii (Mircea Flonta, *Adevăruri necesare?* Bucureşti, 1975)	4	482
SMEU GRIGORE, Echilibrul unei estetici (Ion Ianoşi, *Schiţă pentru o estetică posibilă*, Bucureşti, 1975)	1	77
STOIANOVICI D., Noi cercetări logico-matematice asupra silogisticii (Sorin Vieru, *Axiomatizări şi modele ale sistemelor silogistice*, Bucureşti 1975)	2	165

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

	Nr.	Pag.
BOBOC AL., Kant şi cultura clasică românească (*Mihai Eminescu. Lecturi kantiene.* Traduceri din „Critica raţiunii pure", editate de C. Noica şi Al. Surdu, Bucureşti, 1975)	6	741
BOTIŞ GHEORGHE, Un îndemn la studierea şi înţelegerea operei lui Marx şi Engels (Petre Pânzaru, *Prietenie creatoare*, Bucureşti, 1976)	4	494
DIMA TEODOR, Un nou manual universitar de filozofie (*Filozofie — materialism dialectic şi istoric*, de Ion Tudosescu, Mihai Florea, Cornel Popa, Bucureşti, 1975)	2	209
GEORGESCU FL., Confruntare cu fideismul contemporan (I. Peatniţchi, *Determinismul în genetică şi fideismul contemporan*, Bucureşti, 1975)	4	491
GRECU C., G. Bachelard şi spiritul ştiinţific modern (V. Tonoiu, *Spiritul ştiinţific modern în viziunea lui G. Bachelard*, Bucureşti, 1974)	2	213
PETRU IOAN, O cercetare critică a intuiţionismului logico-matematic (Al. Surdu, *Elemente de logică intuiţionistă*, Bucureşti, 1976)	6	741
STROIE ION, Conceptul în dialectica hegeliană (Radu Stoichiţă, *Natura conceptului în Logica lui Hegel*, Bucureşti, 1972)	2	215
STROE CONSTANTIN, O contribuţie la istoria doctrinelor morale (Ernest Stere, *Din istoria doctrinelor morale*, vol. I, Bucureşti, 1975)	4	496
TĂNASE AL., Cultura de masă în perspectiva sociologiei şi a ştiinţei conducerii (Ioan Jinga, *Cultura de masă şi conducerea ei ştiinţifică*, Bucureşti, 1975)	4	489

CONSULTAŢII PENTRU ÎNVĂŢĂMÂNTUL POLITICO-IDEOLOGIC DE PARTID

ALEXANDRU B., Aportul Partidului Comunist Român în dezvoltarea creatoare a marxism-leninismului	2	226
BOBOC ALEXANDRU, Filozofia nemarxistă a istoriei de la Dilthey şi Spengler la Jaspers şi Toynbee	2	221
BOTEZ ANGELA, Concepţii contemporane asupra revoluţiei tehnico-ştiinţifice	4	501
DAN CLARA, Apropieri şi delimitări între neoraţionalism şi marxism	1	92
DRUŢĂ FLORIN, Revoluţia înfăptuită de marxism în filozofie	1	98
FERARIU ELENA, Conştiinţa socialistă şi rolul ei deosebit în edificarea noii orînduiri	6	747
FLORIAN RADU, Conceptele de sistem, structură, funcţie şi rolul lor în cunoaşterea socială	5	617
GHIŢĂ SIMION, Materialismul naturalist în a doua jumătate a secolului al XIX-lea	1	104
GRÜNBERG L., Psihanaliza şi teoria culturii	1	85
MIROŞ LIUBOMIRA, Neotomismul şi problemele omului	5	623
PANTAZI RADU, Pătrunderea şi răspîndirea filozofiei marxiste în România	2	231
PÂRVU ILIE, Filozofia analitică contemporană	5	
TĂNASE AL. şi GH. FILIP, Conştiinţă, reflectare, informaţie	4	507
ZAMFIR CĂTĂLIN, Interpretarea materialistă a societăţii	4	514

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

COBIANU ELENA, Dezbatere privind dinamica valorilor morale în etosul socialist	5	631
COBIANU ELENA, Probleme ale dezvoltării conştiinţei socialiste	4	520
C.G., Dezvoltarea creatoare a gîndirii marxiste	2	237
C.I., Religia contemporană şi propaganda ateistă	2	237
CERNEA MARIA, Probleme ale lumii a treia în dezbaterea politologică	3	387

	Nr.	Pag.
D.O., A 55-a aniversare a Partidului Comunist Român	4	519
IONIŢĂ ŞTEFAN, Dezbaterea ştiinţifică: „Conceptul de putere politică"	1	111
GIORGIU GRIGORE, Gîndirea filozofică a lui Gramsci	4	521
M.C., Un nou jalon în filozofia ştiinţei	2	238
MOISE A., Masa rotundă: „naţiunea în lumea contemporană"	5	629
M.L., Un simpozion internaţional de etică	3	389
M.L., Sesiuni de comunicări ştiinţifice	4	523
NOTĂ. Al 16-lea Congres Mondial de Filozofie	4	526
R. I., B. Al., Dezbateri universitare de actualitate ideologică	3	386
ROMAN ELIZA, Sesiuni de comunicări ştiinţifice	1	112
ROTARU PAUL, Logica şi ştiinţele sociale	4	524
VĂCAR LUCREŢIA, Sesiune a tinerelor cadre didactice şi de cercetare	5	633

MARGINALII ŞI COMENTARII

ADAM IOANA, Dialectica în suferinţă a unor opinii despre religie	5	636
ARION C., Adevăratul înţeles al „sacrului"??	1	119
ARION C., Note la un eseu	2	247
ARION C., Repetitio est mater	5	639
CERNEA I., Unele observaţii pe marginea traducerii româneşti a „Criticii raţiunii pure"	2	241
CHEŢAN OCTAVIAN, Note la o practică reprobabilă	3	393
FLORESCU VASILE, Continuarea unei polemici: teologie şi filozofie	3	391
FLORESCU VASILE, „Saltul peste evul mediu"?	2	245
IOAN C., Est modus in rebus?	1	116
IOAN C., Nepotriviri	2	249
IOAN C., O ciudată stare de confuzie	5	638
NOTA REDACŢIEI	1	123
RADU I., Socialismul şi contradicţiile	5	635
RADU S. Cîteva însemnări	1	118
SANDU I., Marxismul şi creativitatea	1	115
VLĂDUŢESCU GH., Saltul peste probitate	2	246
ZAMFIRESCU VASILE DEM., Precizări referitoare la o recenzie critică	1	121

NECROLOG:

MARIA POPESCU-SINESCU	2	251

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

c. 1635 – I.P. Informația

[Continuare de pe contrapagină]

N. S. DUMITRU, **Sistem social. Praxis. Experiment**, 1975, 424 p., 19,50 lei.
PIUS SERVIEN, **Estetica**, 1975, 252 p., 8,75 lei.
GEORGETA HĂLĂȘAN, **Personalitatea umană**, 1976, 190 p., 6,25 lei.

EDITURA MINERVA

* * * **Enciclopedia franceză sau dicționarul rațional al științelor, artelor și meseriilor. Texte alese** („Biblioteca pentru toți"), 1976, 231 p., 5 lei.
TUDOR VIANU, **Opere**, Ediție și note de Gelu Ionescu, 614 p., 17,50 lei.
MIRCEA VAIDA, **Lucian Blaga. Afinități și izvoare**, 1975, 355 p., 12 lei.
RADU TOMOIAGĂ, **Personalități și tendințe în perioada pașoptistă**. Postfață și bibliografie de Vasile Vetișanu, 1976, 314 p., 9,50 lei.

EDITURA JUNIMEA

PETRE DUMITRESCU, **Conceptul de filozofie la P. P. Negulescu**, 1975, 173 p., 6,75 lei.
PETRE BOTEZATU, **Preludiul ideii de libertate morală**, 1976, 150 p., 5,50 lei

EDITURA DACIA

* * * **Gîndirea greacă. Eseiști contemporani**. Antologie, prefață și prezentări de Kostas Assimakopoulos, 1975, 247 p., 10 lei.
NICOLAE TRANDAFOIU, **Substanța și cauzalitatea în interpretarea empirismului englez (Locke, Berkeley, Hume)**, 1975, 328 p., 12 lei.

EDITURA UNIVERS

MIHAI EMINESCU, **Lecturi kantiene**. Traduceri din „Critica rațiunii pure". Editate de C. Noica și Al. Surdu, 1975, 163 p., 7,50 lei.
GABRIEL LIICEANU, **Tragicul — o fenomenologie a limitei și depășirii**, 1975, 264 p., 10 lei.
RENATO BARILLI, **Poetică și retorică**. Prefață și note de Vasile Florescu, 1975, 328 p., 13,50 lei.

EDITURA MERIDIANE

* * * **Esteticul în sfera culturii**. Studii de estetică și teoria artei. Coordonatori: Grigore Smeu și Dumitru Matei, 1976, 188 p., 5 lei.

EDITURA EMINESCU

CONSTANTIN NOICA, **Eminescu sau gînduri despre omul deplin al culturii românești**, 1975, 171 p., 5,50 lei.

EDITURA ALBATROS

PETRE PĂNZARU, **Prietenie creatoare**, 1976, 175 p., 5,75 lei.
AL. TĂNASE, **Dialoguri despre umanism**, 1976, 170 p., 6 lei.

EDITURA FACLA

BRUNO WÜRTZ, **Problema omului în filozofia lui Karl Jaspers**, 1976, 275 p., 14,50 lei.
LUCIAN BLAGA, **Aspecte antropologice**. Ediție îngrijită și prefațată de Ion Maxim. Postfață de Al. Tănase, 1976, 204 p., 14 lei.

EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ

* * * **Filozofie. Materialism dialectic și istoric**. Colectivul de coordonare: Ion Tudosescu — responsabil, Mihai Florea, Cornel Popa, 1975, 470 p., 22,10 lei.

UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI. Facultatea de filozofie

GH. AL. CAZAN, **Istoria filozofiei universale. Istoria filozofiei românești**, 1975, 317 p., 15 lei.

EDITURA „SCRISUL ROMÂNESC"

TIBERIU NICOLA, ION CEAPRAZ, **Conceptul de realitate obiectivă. Considerații logico-epistelolgice**, 1976, 161 p., 7,50 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA ACADEMIEI

PETRE ANDREI, **Opere sociologice**, vol. II, 1975, 401 p., 31 lei.

SORIN VIERU, **Axiomatizări și modele ale sistemelor silogistice**, 1975, 118 p., 5 lei.

C. I. GULIAN, **Bazele istoriei și teoriei culturii**, 1975, 297 p., 10,50 lei.

ALEXANDRU SURDU, **Elemente de logică intuiționistă**, 1976, 174 p., 9,50 lei.

* * * **Probleme de logică**, VI, 1975, 268 p., 19 lei.

* * * **Orientări contemporane în teoria cunoașterii**, sub red. H. Wald, 1976, 206 p., 16 lei.

EDITURA POLITICĂ

K. MARX și FR. ENGELS, **Opere**, vol. 33, 1975, 816 p., 15 lei.

TADEUSZ KOTARBIŃSKI, **Tratat despre lucrul bine făcut** (Colecția „Idei contemporane"), 1976, 526 p., 13 lei.

GEORG LUKÁCS, **Ontologia existenței sociale**, 1975, 323 p., 10 lei.

I. PEATNIȚCHI, **Determinismul în genetică și fideismul contemporan**, 1975, 183 p., 6 lei.

* * * **Națiunea și problema națională**. Coordonatori : Radu Pantazi, Damian Hurezeanu, Elena Florea (Colecția „Antologia gîndirii social-politice revoluționare și democratice românești"), 1975, 250 p., 5 lei.

* * * **Viitorul comun al oamenilor**. Comunicări prezentate la cea de a III-a Conferință mondială de cercetare a viitorului, București, sept. 1972. Coordonatori : Mihai Botez, Mircea Ioanid, 1976, 455 p., 15,55 lei.

ELENA POPOVICI, **Societate, ideologie, cunoaștere**, (Colecția „Sinteze sociologice"), 1976, 248 p., 6,25 lei.

C. I. GULIAN, **Marxism și structuralism**, 1976, 260 p., 8 lei.

PETRU BERAR, **Religia și lumea contemporană**, 1976, 263 p., 7 lei.

MIHAI DRĂGĂNESCU, **Sistem și civilizație** (Colecția „Idei contemporane"), 1976, 502 p., 14 lei.

* * * **Dicționar politic** (Academia „Ștefan Gheorghiu"), 1975, 661 p., 35 lei.

VLADIMIR TISMĂNEANU, **Noua stîngă și Școala de la Frankfurt**, 1976, 104 p., 3 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

* * * **Psihologia religiei**, culegere de studii, traducere din limba rusă. Prefața de Petru Berar, 1976, 255 p., 13 lei.

PLATON, **Opere**, vol. III, ediție îngrijită de Petru Creția, 1976, 434 p., 26 lei.

THOMAS KUHN, **Structura revoluțiilor științifice**. Studiu introductiv de Mircea Flonta, 1976, 256 p., 8,50 lei.

RADU FLORIAN, **Procese definitorii ale dezvoltării societății socialiste**, 1975, 135 p., 4,50 lei.

SIMION GHIȚĂ, **Aspecte istorico-metodologice ale gîndirii filozofice și științifice**, 1976, 286 p., 11 lei.

SERGIU AL. GEORGE, **Limbă și gîndire în cultura indiană. Introducere în semiologia indiană**, 1976, 214 p., 14 lei.

MARIETA MORARU, **Valoare și etos**, 1976, 194 p., 7 lei.

VASILE POPESCU, **Morala muncii în socialism**, 1975, 225 p., 7 lei.

ALEXANDRU BABEȘ, **Drama religioasă a omului** (Colecția „Enciclopedia de buzunar"), 1975, 464 p., 16 lei.

[Continuare pe contrapagină]

REV. FILOZ., XXIII, 6, P. 641–762, BUCUREȘTI, 1976

I.P.I. c. 1635

43.503

Lei 20